



AVISO LEGAL

Título: *Dependencia y originalidad de la filosofía en Latinoamérica y en la Europa del Este*

Autor: Górski, Eugeniusz

Colaborador: Padín Videla, Jorge (traductor)

ISBN: 968-36-3923-2

Forma sugerida de citar: Górski, E. (1994). *Dependencia y originalidad de la filosofía en Latinoamérica y en la Europa del Este*. Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos. <https://rilzea.cialc.unam.mx/jspui/>

D.R. © 1994 Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, Coyoacán, C.P. 04510
Ciudad de México, México.

© Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe
Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, Coyoacán, C.P. 04510
Ciudad de México, México.
<https://cialc.unam.mx>
Correo electrónico: cialc-sibiunam@dgb.unam.mx

Los derechos patrimoniales pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este contenido en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Compartir igual 4.0 Internacional (CC-BY-NC-SA 4.0 Internacional).
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>



Usted es libre de:

- > Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.
- > Adaptar: remezclar, transformar y construir a partir del material.

Bajo los siguientes términos:

- > Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia e indicar si se han realizado cambios. Pueden hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- > No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- > Compartir igual: si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

NUESTRA AMÉRICA

Dependencia y
originalidad
de la filosofía
en Latinoamérica
y en la
Europa del Este

Eugeniusz Górski

Universidad Nacional Autónoma de México

Dependencia y originalidad
de la filosofía en Latinoamérica
y en la Europa del Este

Serie NUESTRA AMÉRICA

47

COORDINACIÓN DE HUMANIDADES

CENTRO COORDINADOR Y DIFUSOR
DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

Eugeniusz Górski

Dependencia y originalidad
de la filosofía en Latinoamérica
y en la Europa del Este



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
MÉXICO 1994

Primera edición 1994

D.R. © 1994, Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, 04510, México, D.F.

DIRECCIÓN GENERAL DE PUBLICACIONES

Impreso y hecho en México

ISBN: 968 - 36 - 3923 - 2

PRESENTACIÓN

No ha habido hasta la fecha ni siquiera en forma fragmentaria, estudios comparativos sobre la naturaleza de la filosofía en los países de Europa Oriental y América Latina. Los filósofos que quisieran estudiar este grupo de problemas, a mi juicio cognoscitivamente fértil, deberían inspirarse en la producción de otros científicos sociales y humanistas, historiadores en particular, que ya tienen en su haber considerables logros en el estudio de sociedades periféricas. A su vez, las investigaciones filosóficas pueden brindar su aporte al conocimiento social e histórico en sentido amplio.

Los estudios comparativos del pensamiento filosófico europeo oriental y latinoamericano enfrentan muchas dificultades. En primer lugar, a pesar de prolongadas controversias, aún no sabemos si hay algo así como una filosofía latinoamericana, aunque sabemos que existe Latinoamérica (“nuestra América”), una cultura en sentido amplio, y una literatura en particular. Si dejamos de lado, por el momento, la múltiple discusión sobre los rasgos específicos de la filosofía latinoamericana o, más ampliamente, sobre la posibilidad de existencia de una filosofía nacional o regional, debemos admitir que todos están de acuerdo en que, durante algún tiempo, en Latinoamérica ha habido filósofos profesionales y otros pensadores que genuinamente han estudiado los problemas filosóficos. Más aún, su producción intelectual muestra muchos rasgos en común.

La situación se torna mucho más complicada al considerar las regiones del este, centro-este, sudeste, e incluso noreste (Países Bálticos) de Europa. Consideraciones de orden político, histórico, cultural y lingüístico explican el hecho de que sólo pocas personas se refieren a la existencia de “nuestra Europa”, y esto generalmente limitado a lo que se denomina Europa Central. A pesar de los estudios interdisciplinarios sobre Europa Oriental y sobre “socialismo real” llevados a cabo durante largo tiempo tanto en el Oeste como en el Este, y a pesar de los recientemente muy de moda en nuestro país problemas de Europa Central (que constituye una amplia parte de la Europa Oriental en sentido amplio), no hemos advertido hasta el momento la existencia de estudio alguno que emprenda un análisis comparativo y sistemático de la historia de la filosofía y del pensamiento

social en los países europeos orientales. De este modo, no estamos por el momento en situación de poder determinar, definitiva y autorizadamente, si la historia intelectual de la Europa Oriental se halla señalada por motivos permanentes e incuestionablemente comunes que nos facultarán a hablar de una filosofía europea oriental o de un pensamiento europeo oriental en general. No hemos encontrado persona alguna que emplee dicho término. Por el contrario, cuando se trata de Latinoamérica, a pesar de la indudable diferenciación interna de ese subcontinente, numerosos autores hacen uso del término general “filosofía latinoamericana”. En particular, los teólogos de la liberación afirman que Latinoamérica constituye un todo indivisible. Por analogía, términos que se refieren a la teología, al pensamiento y a la sociología latinoamericanos son de uso común. Asimismo, frecuentemente se hace referencia a la filosofía norteamericana, africana, australiana y árabe, a las distintas filosofías orientales en diversas regiones del Asia oriental, y a la filosofía occidental (oeste-europea), pero casi nunca se lo hace respecto de la filosofía de la Europa del Este y de la Europa Central. ¿Es que no hay filósofos allí? Desde luego que los hay y además en esos lugares las tradiciones de llevar adelante una filosofía son muy ricas, y más antiguas que en América, África y Australia. ¿Es el caso de que la filosofía que se realiza en esa región de Europa no es original, o bien que carece de elementos comunes? Da la impresión de que en la historia de la filosofía y del pensamiento social de los países este-europeos podemos hallar no menos, sino muchas más ideas originales, que las factibles de hallar en el caso de Latinoamérica, aun cuando, hablando en general en esas dos regiones del mundo el pensamiento haya sido, y todavía sea, dependiente y derivativo de la filosofía oeste-europea. Es verdad que tanto la Europa del Este como Latinoamérica han carecido de un pensador de las dimensiones de un Descartes, de un Locke, de un Kant, de un Hegel, de un Heidegger; sólo contaron con discípulos, difusores y epígonos de estos últimos.

La ausencia de estudios comparativos sistemáticos acerca de la historia de la filosofía en nuestra región de Europa nos impide presentar aquí cualquier género de conclusión acabada. En este breve escrito introductorio no podemos emprender tal tarea, aunque, desde luego, no nos son ajenas algunas hipótesis preliminares sobre la naturaleza del pensamiento europeo oriental, y especialmente sobre el marxismo europeo oriental. Pero con referencia a la filosofía en los países latinoamericanos, muy a menudo han sido formuladas interpretaciones integradas y conclusiones generalizadoras que, en mi opinión, pueden ser también aplicadas en gran medida a una

descripción igualmente general, pero no existente aún, de la filosofía, si bien no en la Europa Oriental como un todo, sí por lo menos en su mayor parte.

Antes de proceder a analizar las relaciones entre filosofía y sociedad en la Europa Oriental y en Latinoamérica, es necesario prestar cierta atención a la naturaleza de esas sociedades en las regiones que nos interesan y que se encuentran tan distantes entre sí. Respecto de esto, es excepcionalmente provechoso hacer referencia a la teoría de la dependencia formulada en Latinoamérica, y también a la concepción de la economía-mundo y del sistema-mundo generalizada y modificada por Immanuel Wallerstein. En tan temprana fecha como la década de los setenta, los historiadores polacos comenzaron el estudio de las sociedades latinoamericanas en términos de dependencia,¹ refiriéndose provechosamente a los trabajos de Wallerstein, uno de cuyos precursores fue incluso Marian Malowist.² Ryszard Stemplowski señaló el hecho de que categorías tales como centro, periferia, dominación, dependencia, etcétera, no sólo eran aplicables a los estudios de la historia de Latinoamérica y del Tercer Mundo, sino que también se los podía referir a la Europa internamente diferenciada. “En nuestro continente —escribió— encontramos por lo tanto no sólo el centro (la cuna) del capitalismo. Hay también periferias dependientes de ese centro (por ejemplo la Europa Oriental), señaladas por el tipo de desarrollo dependiente (subdesarrollo). La separación entre el centro y las periferias —indicó acertadamente— obviamente no está limitada a la economía.”³

El tipo de desarrollo dependiente es observable también en la filosofía y en la cultura de América Latina y Europa Oriental. Al mismo tiempo

¹ La primacía al respecto corresponde a los modernos estudios de R. Stemplowski, *Zależności i wyzwanie - Argentyna wobec rywalizacji mocarstw anglosaskich i III Rzeszy* (Dependencias y amenaza. Argentina frente a la rivalidad entre las potencias anglosajonas y el Tercer Reich), Varsovia, 1975; *Chile y las compañías petroleras, 1931-1932. Contribución al estudio del entrelazamiento dominación-dependencia*, Ibero-Amerikanisches Archiv, núm. 1, 1978; “Modernisierung - Theorie oder Doktrin? Anmerkungen eines Lateinamerika-Historikers”, en W. Conze, W. Schramm, G. Zernack, eds., *Modernisierung und national Gesellschaft im ausgehenden 18 und 19. Jahrhundert*, Berlín, 1979.

² M. Malowist, *Wschód i Zachód Europy w XIII-XIV wieku* (El Este y el Oeste de Europa en los siglos XIII y XIV), Varsovia, 1973; véase también su extensa entrevista en *Estudios Latinoamericanos*, v. 12 (1989).

³ R. Stemplowski, “Modernizacja - teoria czy doktryna?” (Modernización: ¿teoría o doctrina?), en *Kwartalnik Historyczny*, núm. 1, 1989, p. 754.

que deberíamos evitar la aplicación de esquemas mecánicos a la cultura,⁴ el enfoque dependientista y el enfoque sociológico parecen ser también fértiles en la investigación histórica y filosófica. Son ampliamente utilizados por muchos estudiosos de la filosofía latinoamericana, empezando por Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea y terminando por las últimas tendencias de la filosofía de la liberación. Pero los historiadores de la filosofía europea oriental no han asimilado aún esta metodología de investigación.⁵

Al estudiar la filosofía moderna y contemporánea, debemos restringir el centro de la filosofía mundial a varios países de la Europa Occidental, y por lo tanto dejar de lado a los Estados Unidos y al Japón, quienes en materia de filosofía ocupan una posición periférica. Observemos, sin embargo, que a diferencia de lo que ocurre en el lenguaje habitual adoptado en este caso por los filósofos polacos, nosotros utilizamos el adjetivo periférico en sentido descriptivo y no valorativo, enfatizando por consiguiente el significado profundo del pensamiento filosófico de la periferia, y especialmente el esfuerzo por pensar precisamente desde el punto de vista de la periferia.

En la Europa centro-oriental, el pensamiento filosófico empezó a tomar forma ya en la Edad Media,⁶ en términos generales, primero en el sector eslavo, que se hallaba bajo la influencia de la cultura latina. Jan Hus (1360-1415), de Bohemia, fue un destacado filósofo de ese periodo.

⁴ Este esquematismo es observable en el artículo de E. Dagnino, “Zależność ideologiczna i kulturowa. Próba ujęcia teoretycznego” (Dependencia ideológica y cultural. Una interpretación teórica tentativa), en *Ameryka-Lacinska dyskusja o rozwoju* (América Latina. Discusión sobre el desarrollo), seleccionado y presentado por R. Stemplowski, Varsovia, 1987, pp. 183-225.

⁵ Hasta el momento, esto se ha podido observar solamente en dos ensayos: Eugeniusz Górski, “Latynoamerykańska myśl filozoficzna i społeczna z perspektywy wschodnio europejskiej” (Pensamiento filosófico y social latinoamericano visto desde Europa oriental), en *Studia Filozoficzne*, núm. 10 (1989); J. C. Nyiri, “Ehrenfels und Masarik: Ueberlegungen an der Peripherie der Geschichte”, en *idem: Am Rande Europas. Studien zur “osterreichisch-ungarischen Philosophiegeschichte”*, Budapest, 1988. Nyiri llamó la atención sobre el hecho de que entre los precursores de Wallerstein, después de Malowist, figura el historiador húngaro Zsigmond Pach.

⁶ Aquí dejamos de lado las características de la cosmovisión de los eslavos precristianos, que para algunos filósofos tiene cierta importancia. Véase, por ejemplo, A. K. Bychko, “Obshchnost’ mirovoznrencheskikh osnov v folklore bratskikh slavianskikh narodov” en V. S. Gorsky, ed., *U istokov obshchnosti filosofskikh kultur ruskogo, ukrainskogo i bolgarskogo narodov*, Kiev, 1983. Análogamente, algunos filósofos latinoamericanos contemporáneos asignan gran importancia al pensamiento indígena en la América precolombina.

Como escribió un experto en filosofía medieval, él era “por encima de todo un teólogo, reformador y heresiarca, pensador práctico y dirigente político, teórico de la liberación nacional, de la organización nacional basada en el Estado y de la lucha contra el Imperio alemán universalista.”⁷ Parece ser que uno de los rasgos característicos del pensamiento europeo oriental (ya claramente visible en el caso de Hus) y, posteriormente, del pensamiento latinoamericano, consiste en la estrecha vinculación entre la filosofía y la historia de las sociedades en esas regiones y su lucha por la liberación nacional. Es sabido que las naciones del centro y del este de Europa estuvieron sometidas a la dominación de los alemanes (la dinastía de los Habsburgo), del Imperio otomano y del Imperio ruso (y posteriormente soviético),⁸ mientras que México y las naciones de Centro y Sudamérica estuvieron dominadas por España, Portugal, Inglaterra, y por la totalidad del así llamado centro noratlántico.

El argentino Juan Bautista Alberdi (1810-1884), un pensador claramente fascinado por el ejemplo de la civilización de los Estados Unidos, fue el primer filósofo de América Latina que formuló el problema de la filosofía latinoamericana, sus funciones sociales y su papel en el desarrollo de la civilización de los diversos países y de toda la región. Alberdi reflexionó, si hubiera una filosofía americana, cómo debería ella ser y cuál sería su misión social. Pensaba que cada país y cada época tenían su propia filosofía. A principios del siglo XIX, aún no la había advertido en las ex-colonias españolas de América. Pero tenía una cierta idea general de la filosofía, la cual debería participar en la consolidación de una nación y en la construcción de un nuevo orden social. Según Alberdi, América debería adoptar en la práctica lo que se inventara en Europa, y especialmente en Francia. A pesar de su origen europeo oriental, la filosofía latinoamericana o, estrictamente hablando, la filosofía hispanoamericana, debería ser nacional antes que puramente universal. Cuando se hallaba a la búsqueda de una filosofía para el Nuevo Mundo, en 1842 Alberdi escribió:

La abstracción pura, la metafísica en sí misma, no echará raíces en América. ¿Cuáles son los problemas que América está llamada a establecer y a resolver en estos momentos? Son los de la libertad, de los derechos y goces sociales,

⁷ Z. Kuksewicz Zarys, *Filozofii sredniowiecznej. Filozofia lacinskiego obszaru kulturowego* (Esquema de la filosofía medieval. Filosofía en el área cultural latina), Varsovia, 1979, p. 396.

⁸ Cfr. S. Fischer-Galati, ed., *Man, State and Society in East European History*, Londres, 1970, pp. VI-VII.

de que el hombre puede disfrutar en el más alto grado en el orden social y político; son los de la organización pública más adecuada a las exigencias de la naturaleza perfectible del hombre en el suelo americano. De aquí es que la filosofía americana debe ser esencialmente política y social en su objeto, ardiente en sus instintos, sintética y orgánica en su método, positiva y realista en sus proceder, republicana en su espíritu y destinos. Nos importa, ante todo, darnos cuenta de las primeras condiciones necesarias a la formación de una filosofía nacional. Pero no se puede llegar a esto sino por el medio que hemos indicado, es decir, averiguando dónde está el país y a dónde va, y examinando para descubrir hacia dónde va el mundo y lo que puede el país en el destino de la Humanidad.⁹

En la Polonia de principios del siglo XIX, la filosofía que se practicaba era la del sentido común, de carácter más bien ecléctico (“un eclecticismo razonable”). En su mayor parte estaba basada en la experiencia. Esa filosofía “preparatoria” de los polacos se caracterizaba por la sobriedad, el carácter práctico y la orientación política.¹⁰ A principios del siglo XIX, los polacos estaban todavía dominados por numerosas ideas extraídas del Racionalismo francés. Esas opiniones se manifestaban a sí mismas, entre otras cosas, en el hecho de otorgar una gran importancia a la civilización occidental, y en la convicción de que se debería imitar a los franceses y a los británicos menos y combatir la “barbarie”.¹¹ Los mismos motivos pudieron observarse en pensadores argentinos del siglo XIX (Alberdi, Sarmiento). Fue Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888) en particular quien hizo de la oposición entre civilización y barbarie el centro de su filosofía.¹² Estudió la historia de su país y buscó la esencia de las condiciones sociales y naturales que obstaculizaron el desarrollo del mismo. También los

⁹ Cita tomada de *Antología de la filosofía americana contemporánea*, selección y prólogo de Leopoldo Zea, México, 1968, pp. 31-32.

¹⁰ W. Tartarkiewicz, “Miedzy oswiecceniem a mesjanizmem” (Entre ilustración y mesianismo), introducción a *Jakiej filozofii Polacy potrzebuja* (Qué filosofía necesitan los polacos), Varsovia, 1970, p. xxiv.

¹¹ Cfr. A. Wierzbicki, *Wschod - Zachod w koncepsjach dziejow Polski. Z dziejow polskiej mysli historycznej w dobie porozbiorowej* (Oriente y Occidente en las concepciones de la historia polaca. Contribuciones a la historia del pensamiento histórico polaco después de las particiones), Varsovia, 1984, p. 7; J. Jedlicki, *Jakiej cywilizacji Polacy potrzebuja. Studia z dziejow idei i wyobrazni XIX wieku* (Qué civilización necesitan los polacos. Estudios sobre la historia de las ideas e imaginación en el siglo XIX), Varsovia, 1988, p. 31.

¹² Domingo Faustino Sarmiento, *Facundo, o civilización y barbarie en las pampas argentinas*, Santiago de Chile, 1845.

rusos llamados occidentalistas combatieron los remanentes de la barbarie tártara y mongola —análoga a la “barbarie” india y mestiza— en su propio país.

Las relaciones entre la filosofía y la sociedad en que se desenvuelve, las cuestiones de identidad cultural así como los problemas de la filosofía de la historia de las diversas sociedades y regiones del mundo, constituyeron un motivo esencial de la filosofía latinoamericana (especialmente como fue interpretada por Leopoldo Zea)¹³ y de la cultura filosófica europea oriental en los siglos XIX y XX. Por ejemplo, en la filosofía de Bohemia, el sentido de la historia de Bohemia fue un motivo constante. El problema surgió primeramente en las obras de Frantisek Palacky (1798-1876). En opinión de este historiador, filósofo (abogado de la idea del austro-eslavismo) y dirigente político que en 1848 presidió el primer Congreso Esloveno en Praga, el sentido profundo de la historia de Bohemia y Moravia consistía en el contacto y confrontación incesantes entre los elementos eslavos y alemanes, manifestados por la lucha de los bohemios contra la dominación extranjera. La “cuestión bohemia”, tal como fue interpretada por Masaryk, tomó en consideración el punto de partida de Palacky, pero éste al mismo tiempo filósofo y político mitigó considerablemente el antigermanismo y la manera de pensar de su predecesor. Sugirió la creación de una nueva religión bohemia (o checa), una religión de la humanidad, en un sentido análogo al mesianismo católico romano-polaco. Según Masaryk, la historia de las naciones eslavas es la historia de la influencia ejercida sobre ellas por las naciones extranjeras vecinas. Esta idea fue formulada más vigorosamente aún por Josef Pekar, para quien el sentido de la historia de Bohemia no significó conflicto ni lucha, sino recepción e imitación incesantes de modelos de vida correspondientes a civilizaciones más adelantadas. Ésta fue la razón por la cual Pekar rechazó la tradición husita nativa. A su vez, los pensadores izquierdistas, como Zdenek Nejedly (1878-1962), se refirieron a Palacky y declararon que la concepción de éste podía ser la base del programa de liberación nacional y social de los

¹³ Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, México, 1978; Horacio Cerutti Guldberg, “Humanismo del hombre de carne y hueso en la filosofía de la historia americana”, en *Prometeo*, Revista Latinoamericana de Filosofía, núm. 7 (1985); Arturo Andrés Roig, “La historia de las ideas y la historia de nuestra cultura”, en *Cuadernos Americanos*, núm. 17 (1989); véanse también Arturo Ardao, “Función actual de la filosofía en Latinoamérica”; M. Sambarino, “La función sociocultural de la filosofía en América Latina”; R. Soler, “Consideraciones sobre la historia de la filosofía y de la sociedad latinoamericana”, y más de una docena de otras exposiciones publicadas en *La filosofía actual en América Latina*, México, 1976.

pueblos de Checoslovaquia.¹⁴ Este motivo permanente en la reflexión checa sobre la historia y las características psicosociales de su propia nación puede observarse también en otras naciones de la Europa oriental, no necesariamente eslavas (por ejemplo, en la filosofía de la cultura húngara y sobre todo en la rumana). En Rusia, dicho motivo tomó la forma del muy conocido conflicto entre los occidentalistas y los eslavófilos, quienes sugirieron un retorno a los elementos sociales eslavos. La idea de eslavofilia, paneslavismo (en Rusia también pan-asiatismo), austro-eslavismo y neoeslavismo, tuvo numerosos adeptos en la Europa central y oriental, tal vez en un grado relativamente menor en Polonia, la cual acentuó más que las otras naciones en la región sus vínculos con la cultura europea occidental.

Los mismos problemas y dilemas han perturbado y siguen perturbando el pensamiento latinoamericano. Muchos filósofos contemporáneos (por ejemplo Leopoldo Zea) hacen referencia a los héroes decimonónicos de la lucha por la independencia de la antigua América española y portuguesa, en particular a las obras de Simón Bolívar y de José Martí. La actitud hacia la avanzada cultura y civilización occidental, y la consecuente búsqueda del lugar que a uno le corresponde en ella, es un elemento esencial

¹⁴ Interesantes comentarios sobre este tema pueden encontrarse en L. Rieger, *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine*, M. F. Sciacca, ed., Milán, 1959, v. II, pp. 1236-1244. Esta obra constituye la primera presentación completa del pensamiento filosófico mundial. Vale la pena señalar que, mientras que se redactó un extenso capítulo sobre toda América Latina por Francisco Romero y José Luis Romero, la Europa central y oriental (Austria, Bulgaria, Hungría, Polonia, Rumania, Rusia, Checoslovaquia y Yugoslavia) tiene diferentes autores muy independientes uno del otro, quienes ni siquiera intentaron buscar elementos comunes en la historia de la filosofía de esa región. Lo mismo sucede en el caso del *Handbook of World Philosophy. Contemporary Developments Since 1945*, J. R. Burr, ed., Westport, Connecticut, 1980, donde el capítulo referido a Latinoamérica (con una especial consideración de México) fue escrito por Arthur Berndson, mientras que la Europa oriental (Checoslovaquia, Alemania del Este, Polonia, Rumania y la Unión Soviética), en la interpretación de varios autores, forma solamente un cierto conjunto político. Un similar conjunto artificial (a pesar del enfoque totalmente distinto) surge del esquemático estudio soviético *Sovremennaya marksisto-leninskaya filosofiya v zarubezhnykh stranakh*, A. S. Myslivchenko, ed., Moscú, 1984, cuya primera parte examina el marxismo en países socialistas (Bulgaria, Hungría, la República Democrática Alemana, Polonia, Rumania, Checoslovaquia y Yugoslavia), en tanto que la segunda lo examina en países capitalistas (Inglaterra, Francia, Italia, la República Federal de Alemania, Austria, los Estados Unidos, Canadá y Argentina). Una de las primeras presentaciones de la filosofía en países eslavos (ruso, ucraniano, polaco, esloveno, croata, serbio y búlgaro) puede ser encontrada en la obra colectiva (Weingart, ed.), *Soucasna Filosofie u Slovanu*, Praga, 1932.

y constante en sus reflexiones. Algunos de ellos sugirieron una imitación acrítica de los modelos occidentales, otros buscaron valores en la totalidad de su propia historia y sugirieron la creación de su propia filosofía nacional y continental (hispanoamericana, iberoamericana, latinoamericana, o simplemente americana, considerando también la herencia precolombina). Puede considerarse, por lo tanto, que el problema de imitación y aun de repetición de modelos ajenos (y el consiguiente temor, no exclusivamente polaco, de convertirse en el perico de otras naciones), y en otras ocasiones la búsqueda de autenticidad y de originalidad al hacer filosofía, la lucha por desembarazarse de influencias ajenas, todo esto es común a la historia intelectual de la Europa oriental y de Latinoamérica y tiene sus raíces en la prolongada lucha común por la independencia política y la soberanía. Ésta es la razón por la cual el problema de dependencia y de liberación tiene en la filosofía polaca, europeo-oriental (incluida la rusa) y latinoamericana su propia dimensión práctica, social e histórica, no meramente especulativa y abstracta, como fue el caso del idealismo alemán y de casi toda la filosofía occidental.

En la tradición europeo-oriental y latinoamericana se dieron tendencias filosóficas y políticas colmadas de mesiánicas esperanzas de liberación y de salvación, si no para toda la humanidad, al menos para una considerable parte de la misma. También hubo tendencias pesimistas, e incluso de carácter nihilista, que pusieron de manifiesto una absoluta falta de fe en las capacidades creativas de las naciones híbridas, ya fueran mestizas, rusas semi-asiáticas u otras sociedades periféricas que viven al margen de la historia de la humanidad. Pyotr Chaadayev (1794-1856), filósofo ruso, se opuso a la ideología oficial que sostenía que Rusia era “el ancla de salvación” para la humanidad mientras Occidente se sumía en la decadencia, y expresó una severa opinión acerca de la historia de su propia nación supuestamente olvidada por la Providencia. Según él, Rusia no pertenecía ni a Oriente ni a Occidente, y carecía tanto de tradición como de poder creativo propios. Los rusos eran como los niños nacidos fuera del matrimonio,¹⁵ que deben restablecer por sí mismos los vínculos sociales e históricos destruidos.¹⁶ M. Mikhailov, un *narodnik*, escribió algo similar: para él, los rusos parecían colonos establecidos en nuevas tierras. Para

¹⁵ Similares formulaciones aparecen en las obras del mexicano Leopoldo Zea y del brasileño Darcy Ribeiro con referencia a los latinoamericanos.

¹⁶ A. Walicki, *Rosyjska filozofia i mysl spoleczna od oswiecenia do marksizmu* (Filosofía y pensamiento social ruso desde la Ilustración al marxismo), Varsovia, 1973, pp. 132-133.

algunos pensadores latinoamericanos, América significaba también una existencia sin pasado, una tierra donde la cultura aborígen había sido destruida por la conquista. El argentino Héctor Murena (1924-1975) enfatizó el hecho de que los latinoamericanos no eran ni europeos ni nativos, y por lo tanto no podían continuar con la gran tradición de los incas. Los latinoamericanos eran europeos desplazados, expulsados, desheredados de la historia y del proceso mundial de la historia. Esas concepciones pesimistas, e incluso racistas, se desarrollaron en Latinoamérica bajo la influencia de las teorías de Gobineau y de Gumplowicz. Tales concepciones afirmaban que los latinoamericanos estaban señalados por una innata imposibilidad de desarrollarse y de progresar, imposibilidad condicionada por factores culturales, geográficos y raciales. Esto pudo observarse en las opiniones del argentino Carlos Octavio Bunge y del boliviano Alcides Arguedas, autor este último de la obra *Pueblo enfermo*, dedicada a la psicología social sudamericana.

En nuestra región hubo también numerosos estudios acerca de las propiedades psicosociales de las diversas naciones de Europa oriental. De este modo, el contraste espiritual y civilizatorio entre Rusia y Europa, y entre Latinoamérica y la Europa occidental, fue por largo tiempo un problema filosófico esencial.¹⁷ Muchos autores, por ejemplo los representantes de la llamada mística telúrica de Bolivia y pensadores de Rusia y de los países balcánicos, buscaron los rasgos característicos de sus países nativos en la naturaleza específica del suelo, del paisaje y del clima.

Con frecuencia reflexionaron acerca de los efectos de la pampa argentina, de la cordillera balcánica,¹⁸ y de la estepa rusa sobre la psicología humana, y del consiguiente modo de vida dominante del gaucho, del granjero y del nómada tártaro.

¹⁷ Véase T. G. Masaryk, *The Spirit of Russia, Studies in History, Literature, and Philosophy*, Londres, 1919; J. Dobieszewski, "Przeciwnostwo między Rosją a Europą jako teoria", en *Studia Filozoficzne*, núm. 8 (1986); Leopoldo Zea, *América Latina e cultura occidentale*, Milán, 1961. Zea también señala semejanzas entre el pensamiento ruso y el latinoamericano en su más reciente libro, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Barcelona, 1988. Marek Styczynski, en su reseña en *Studia Filozoficzne*, núm. 10 (1989) de la reciente monografía polaca sobre el pensamiento ruso (A. Lazari, *Poczwinnictwo. Z badan nad historia idei w Rosji*, Pochvennitstvo. Estudios sobre historia de las ideas en Rusia, Lodz, 1988) declara que las naciones que han tardado en unirse a la circulación universal de culturas sufren una muy intensa necesidad de autoafirmación, debida en parte a la creencia en su propio retraso, en parte a la pobremente disimulada conciencia de sus propios defectos, y en parte a los complejos de 'hermano menor'.

¹⁸ Véase *Eleven Centuries of Bulgarian Philosophical Thought*, Sofía, 1973, p. 82.

Varios autores intentaron deducir la visión del mundo y las propiedades de la cultura espiritual y filosófica de las diversas naciones periféricas a partir de los rasgos dominantes de la historia y geografía de las distintas regiones del globo. Por largo tiempo se creyó que las históricamente jóvenes naciones de Latinoamérica, Rusia y la Europa oriental (especialmente Rumania) no habían creado sistema alguno original e independiente de pensamiento filosófico. Muchos historiadores de las ideas aún identifican esferas específicas de intereses en las diversas naciones. Con frecuencia se dice, por ejemplo, que la filosofía rusa se interesa principalmente en problemas éticos e histórico-filosóficos, y que se ha visto en gran medida permeada por el espíritu de la interpretación religiosa cristiana del mundo.¹⁹ Indudablemente el conocimiento de esa filosofía puede ser útil para el desarrollo de la cultura humana universal. Asimismo, hay que tener en cuenta que para ponerse al corriente de la filosofía rusa, polaca, bohemia, mexicana y latinoamericana en general, no es posible restringirse a las obras estrictamente filosóficas, debido a que la mayor parte de los productos filosóficos abstractos por lo común no han conformado campos determinados de investigación en los países periféricos. En estos países, los pensadores concentraron su atención sobre problemas de filosofía social, moral y política, y sus metafísica y ética religiosas han querido analizar los defectos de la sociedad tal como se manifestó ante los filósofos. Por lo tanto, esos problemas fueron estudiados no sólo por la filosofía, sino también por la literatura en el sentido amplio del término.

Un eminente estudioso de la historia del pensamiento social ruso escribió:

En el caso de Rusia (y en el caso de Polonia) hay también numerosos argumentos adicionales en favor de una interpretación ampliada del objeto de la historia de la filosofía. La filosofía surgió en Rusia relativamente tarde, y por muy largo tiempo no pudo desarrollarse en un campo de conocimiento y de producción creativa independiente y relativamente autónomo. Su autonomización fue obstaculizada por condiciones políticas excepcionalmente duras, que impidieron un libre desarrollo de la filosofía en universidades estatales rigurosamente supervisadas en lo político (ciertos síntomas de un cambio positivo

¹⁹ N. O. Lossky, *History of Russian Philosophy*, Londres, 1952; V. V. Zenkovsky, *A History of Russian Philosophy*, Londres, 1953; W. Krzemien, *Filozofia w cieniu prawosławia. Rosyjscy myśliciele religijni przelomu XIX i XX wieku* (Filosofía a la sombra de la ortodoxia. Pensadores rusos a la vuelta del siglo XIX), Varsovia, 1979; véase también M. A. Maslin, *Sovremennije burzhuazniye kontseptsii istorii russkoy filosofii*, Moscú, 1988.

en dicha esfera, se pudieron observar sólo en la segunda mitad del siglo XIX). Tal progreso tampoco se vio favorecido por la situación intelectual de la *intelligentsia* rusa en ese siglo. La dolorosa conciencia de opresión política y atraso, y los urgentes problemas sociales que resultaron de ella, distrajeron la atención de problemas no directamente relacionados con la praxis social. Dicha conciencia orientó la reflexión filosófica hacia problemas éticos, histórico-filosóficos y políticos, también con frecuencia hacia problemas religiosos, pero, al mismo tiempo, contribuyó a una cierta subestimación y descuido de los clásicos problemas ontológicos y epistemológicos. La *intelligentsia narodniki* que, como se sabe, fue la más influyente formación intelectual en la segunda mitad del siglo XIX, incluso pensó que “comprometerse con la ‘pura filosofía’ era algo inmoral, una traición a la sagrada causa del pueblo”.²⁰

Opiniones muy similares fueron compartidas por muchos pensadores en el enorme Brasil y en otros menos extensos países latino-americanos.

El estadounidense William Rex Crawford, historiador del pensamiento latinoamericano, opina incluso que en un país joven la filosofía debe ser filosofía social. Sostiene —puesto que desconoce la análoga intranquilidad en el este y en el sudeste de Europa— que sería difícil encontrar otra región fuera de Latinoamérica, que confirmara de manera tan contundente la tesis que afirma que la filosofía extrae sus temas nuevos y urgentes del estado de la sociedad en la cual se desarrolla.²¹ Los incesantes problemas derivados de la pérdida de independencia por parte de numerosos países de la Europa Oriental, y los no menores problemas que se presentan después de su obtención en los países latinoamericanos mueven a reflexionar sobre las causas de los interminables fracasos y de la carencia de la anhelada libertad. Esto da origen a la pregunta acerca de nuestra identidad, acerca de lo que realmente somos como polacos, rusos, argentinos, etcétera, y de cómo diferimos del resto del mundo, de los Estados Unidos, de Occidente (en el sentido de Europa); de cuál es nuestro destino como nación y como una más bien fracasada aunque esperanzada mitad del continente, ya sea americano o europeo. Estos problemas han perturbado a los pensadores de ambas partes del mundo, desde tiempos pretéritos hasta nuestros días. Un sociólogo húngaro expresó recientemente, aun antes del final del socialismo real, que “los teóricos de la Europa oriental hoy se ven frustrados por el fracaso del Proyecto Socialista, tal como

²⁰ A. Walicki, p. 6.

²¹ W. R. Crawford, *A Century of Latin American Thought*, Nueva York, 1961, pp. 4-5.

anteriormente, en el periodo de preguerra, se sintieron frustrados por las experiencias del capitalismo subdesarrollado.”²²

Los historiadores del pensamiento polaco han llamado la atención de sus lectores sobre la especial función social de la filosofía como un componente histórico del desarrollo histórico de la cultura nacional. Esto se aplica en particular a esos países que nada importante han aportado a la historia de la filosofía como simple filosofía. Andrzej Walicki suministró algunos interesantes ejemplos al respecto:

La historia de la filosofía eslovaca en el siglo XIX tiene escaso interés desde el punto de vista de la historia general de la filosofía, pero es muy interesante como un ejemplo particularmente claro de “desarrollo acelerado” de la conciencia nacional y social. La grandeza y (no titubeo en declarar esto) la significación universal de la filosofía y del pensamiento social del Romanticismo polaco no consisten en ninguna presunta inauguración de una nueva época en la historia del pensamiento (como solían afirmar los filósofos polacos de esa época), sino en el hecho de haber ofrecido un retrato excepcionalmente rico, internamente diferenciado, y al mismo tiempo claro de la formación del conocimiento de sí misma por parte de una nación moderna. El movimiento ruso *narodniki* en los años setenta y ochenta del siglo XIX no dio al mundo ningún filósofo o sociólogo de envergadura, pero a pesar de ello su significación es enorme, y no solamente a escala rusa: consiste, entre otras cosas, en una muy vehemente y dramática formulación de esos problemas de desarrollo social a los cuales los países del “Tercer Mundo”, atrasados en su desarrollo económico, siguen enfrentados hasta hoy.²³

²² A. Agh, “The Triangle Model of Society and Beyond”, en *State and Civil Society: Relations in Flux*, V. Gathy, ed., Budapest, 1989, p. 14.

²³ A. Walicki, “La historia de la filosofía polaca como objeto de estudio y como problema de la cultura contemporánea”, *Studia Filozoficzne*, núm. 1 (1969), pp. 109-110. Las observaciones de Walicki fueron completadas por Jan Szymd en un debate dedicado a la historia de la filosofía polaca. Sus rasgos específicos, que la hacen diferente de la filosofía occidental, radicaban según él en el hecho de que en su mayor parte era ejercida en formas no académicas y funcionaba como un instrumento de actividad práctica relacionado con la educación, la emancipación social y la liberación nacional. Él observó esos mismos rasgos específicos también en otras naciones que habrían atravesado situaciones históricas similares, a saber, los serbios, croatas y húngaros, e incluso en los nacientes Estados Unidos en la época de la revolución y del racionalismo. No mencionó, sin embargo, a los latinoamericanos. La propuesta de Szymd, formulada en *Studia Filozoficzne*, núm. 3 (1969), p. 128, para llevar a cabo extensos estudios comparativos sobre la filosofía polaca en el contexto de otras filosofías nacionales, desafortunadamente no fue adoptada.

Durante las recientes décadas, muchos filósofos de Latinoamérica reflexionaron acerca del papel de la filosofía en la sociedad y sobre el problema de su originalidad nacional y autenticidad. Lo hicieron aún más intensa y radicalmente que como se hizo en el pasado, en el caso de Rusia y de Polonia. Augusto Salazar Bondy, conocido filósofo peruano y precursor de la filosofía latinoamericana de la liberación, intentó demostrar que en Latinoamérica siempre había existido una gran distancia entre quienes se dedican a la filosofía y el resto de la sociedad. Tal es la razón por la cual, en su opinión, los filósofos americanos no pueden ser llamados filósofos nacionales, puesto que la sociedad no puede identificarse con ellos. Esto es así debido a que esas naciones tienen que enfrentarse a un pensamiento trasplantado a sus respectivos países, con productos de gentes y culturas ajenas, retomados por minorías elitistas. Salazar Bondy no niega la existencia de un componente universal en la filosofía, como tampoco sugiere que la filosofía debe ser muy popular. Simplemente declara que la filosofía es auténtica si refleja la conciencia de la sociedad en la que se desarrolla, y si encuentra una respuesta menos profunda en esta última, especialmente cuando llega a sus consecuencias éticas y políticas. Por el contrario, en Latinoamérica la filosofía es negativa frente a la sociedad, y constituye una manifestación de la engañosa autoconciencia de esta última. Su carácter imitativo responde al hecho de que es expresión de una conciencia enajenada.²⁴

Salazar Bondy ve la causa determinante del estado actual de la filosofía y de la cultura en Latinoamérica en una situación que también caracteriza a otras naciones del Tercer Mundo. Si nos damos cuenta de este hecho, debemos recurrir al concepto de dominación política y económica por parte de los países desarrollados y al consiguiente subdesarrollo de Latinoamérica. Los países latinoamericanos, que sucesivamente han dependido de España, de Inglaterra y de los Estados Unidos, se convirtieron en países de cultura dominada por extranjeros.²⁵ El efecto sociocultural de esa dependencia adoptó el perfil de una sociedad deformada y de una cultura defectuosa, el cual fue a su vez recibido por la filosofía. En consecuencia, esta última también se volvió imitativa y dependiente.

Salazar Bondy formuló su propio programa tendiente a conferir originalidad y autenticidad al pensamiento latinoamericano. A su juicio, el mismo

²⁴ Augusto Salazar Bondy, *Sentido y problema del pensamiento filosófico hispanoamericano*, Kansas, 1969.

²⁵ Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, 1968, p. 121.

puede desempeñar un papel inspirador en el movimiento que pondría punto final al subdesarrollo y a la dominación extranjera.

Pero, contrariamente a lo que pudiera parecer, el filósofo peruano no postula una filosofía práctica, o bien una filosofía aplicada o social, como modelo para la filosofía latinoamericana. Tales programas habían sido sugeridos en el pasado. Se argumentó, por ejemplo, que en la división de las tareas filosóficas, la teoría debería pertenecerle a Europa (a la Europa Occidental, desde luego, dado que las demás partes de ese continente eran ignoradas), y sus aplicaciones a Latinoamérica, lo cual, según Bondy, también constituiría una forma de sumisión a, y de dependencia de, poderes extranjeros. El carácter teórico riguroso de la filosofía es indispensable para su desarrollo y fertilidad. También es necesario para descubrir nuestra propia esencia humana y para llevar a cabo el cometido de la liberación de las naciones dependientes.

Otros autores latinoamericanos tuvieron en general una orientación menos nihilista que la de Salazar Bondy en la evaluación de la filosofía de su continente hasta la fecha, y de sus funciones sociales. Numerosos filósofos, especialmente marxistas en Latinoamérica y en la Europa oriental, señalaron el papel auxiliar de la filosofía en la tarea de liberación y de preparación de una revolución social, y en la construcción de un nuevo sistema político. Recientemente, sin embargo, como resultado del colapso de muchos proyectos revolucionarios, ilusiones e intentos de ponerlos en práctica, se ha producido un creciente sentimiento de frustración y melancolía, debido a la ineficacia de todo proceso de liberación, liberación que con frecuencia conduce a nuevas deformaciones sociales, subdependencia dentro de la periferia, y nuevo cautiverio.

La misión social de la filosofía en Latinoamérica parece consistir ahora no sólo en favorecer el ambiguo proceso de liberación en el mundo contemporáneo, sino también en la búsqueda de algo nuevo, en la lucha por la futura integración del continente, y quizá, también, de ambas Américas. Lo mismo sucede en Europa: hoy que las rígidas divisiones políticas (aunque no las económicas, desafortunadamente) están desapareciendo, no es suficiente reflexionar sobre la liberación ni sobre la identidad política y cultural de la un tanto pesadillesca Europa Central, ese torturado fragmento de Europa suspendido entre Oriente y Occidente. Es necesario considerar la posibilidad teórica de una coexistencia armoniosa de toda Europa integrada como una comunidad de fortunas en el cambiante sistema mundial, un sistema que tal vez deba retomar, para salvarse a sí mismo, algunos slogans socialistas anteriores. Esto exigiría la búsqueda de un nuevo

y más universal paradigma (en comparación con la dependencia y con el presente sistema mundial), mediante el cual podría materializarse la unidad de Europa y de América.

Estas nuevas tareas de la filosofía que están surgiendo no han sido emprendidas con profundidad por el pensamiento filosófico de Latinoamérica ni de Europa Oriental, pensamiento generalmente social, prospectivo y profético en su carácter. Sin embargo, es necesario realizar esto al acercarnos al quinto centenario del descubrimiento de América, o de su encuentro con Europa, es decir con ese continente (o más bien con su sector occidental) que había considerado a ese mismo año de 1992 como una etapa esencial en el proceso de su propia integración.

Con referencia a la excelente idea de la conciliación de América como un todo, idea formulada recientemente por Richard Morse, Leopoldo Zea, su colega en la otra margen del Río Bravo, expresó: “el mundo entero debe reconciliarse, ese mundo que a lo largo de la historia estuvo dividido en centro y periferia.”²⁶

²⁶ Leopoldo Zea, *Discurso...*, p. 267. Véase también J. Kuczynsky, *Dialogue and Universalism as a New Way of Thinking*, Varsovia, 1989.

DEPENDENCIA Y ORIGINALIDAD DE LA FILOSOFÍA EN LATINOAMÉRICA Y EN LA EUROPA DEL ESTE

1. EXAMEN HISTÓRICO

Comparada con la historia de la filosofía de la Europa Occidental o de Asia (China, India, Oriente Medio), la de Latinoamérica y la de la Europa del Este es relativamente breve. Dejando de lado el período precolombino del pensamiento americano, las primeras obras estrictamente filosóficas publicadas en Latinoamérica fueron *Recogniti Summularum y Dialectica Resolutio* (Ciudad de México, 1554), escritas por el misionero agustino español Fray Alonso de la Vera Cruz.¹ También Tomás Mercado, Antonio Rubio y José de Acosta —un jesuita que vivió durante largo tiempo en Lima— fueron importantes pensadores que desarrollaron sus ideas de conformidad con las doctrinas aristotélica y tomista. Más tarde, siempre dentro del escolasticismo predominante, también se dejará sentir la influencia de John Duns —Escoto— y de Francisco Suárez. En el siglo XVI se hicieron presentes en México algunos humanistas erasmianos y tímidos seguidores de José Luis Vives, pero las autoridades españolas y católico-romanas reprimieron de inmediato los primeros vestigios de pensamiento independiente, humanitario y reformista en el Nuevo Continente. De este modo, durante bastante tiempo la cultura humanista del Renacimiento se vió imposibilitada de florecer tanto en España como en sus colonias americanas.

Asimismo, si pasamos por alto la mitología eslava precristiana, en la Europa del Este el pensamiento filosófico apareció mucho más tarde que en Occidente. Relativamente breve es la historia de la filosofía en Rusia, en los países eslavos del este y bálticos, en Rumania y en Hungría. Según Frederick C. Copleston, una de las características generales del desarrollo del pensamiento filosófico en Rusia “es el altísimo grado en el cual la filosofía en Rusia fue derivativa, es decir, dependiente, de las influencias

¹ Véase A. Guy, *Panorama de la philosophie ibéroaméricaine du XVI^e siècle à nos jours*, Ginebra, 1989, p. 3.

occidentales.² Pero antes de la Ilustración, dicho pensamiento en realidad no existió, puesto que en Rusia, una muy restringida especulación semi-filosófica estuvo limitada primeramente a la teología ortodoxa.

Al igual que Rumania y Bulgaria, Rusia recibió el cristianismo no de Roma sino de Bizancio, y al principio se vió relativamente aislada de la cultura occidental, hasta ser sometida, a partir del siglo XVIII, a las influencias filosóficas occidentales. Como sabemos, Rusia estuvo bajo el dominio del yugo mongol, o tártaro, durante largo tiempo, y por lo tanto no pudo desarrollar su propia cultura filosófica ni asimilar la civilización occidental de la Edad Media y el Renacimiento. Del mismo modo que la América India y Latina, Rusia fue incapaz de repetir en sí misma la historia intelectual de Europa Occidental pero, como ellas, aprendió mucho de Occidente.

Asimismo, en los principados rumanos la filosofía se desarrolló relativamente en forma tardía. Dicha tardanza, así como el aislamiento cultural de Rumania y otros países balcánicos, se debieron a la conquista otomana. Entre los siglos XV y XVII unos pocos textos filosóficos fueron traducidos en los monasterios ortodoxos rumanos, surgiendo de ellos escasamente algunas ideas originales. Los monjes y pensadores religiosos rumanos estaban ante todo interesados en la teología mística y en la hagiografía. El contacto con el humanismo italiano, restaurado en Occidente, se convirtió en una corriente de pensamiento de gran influencia.³

De un modo similar, la tradición filosófica de Hungría es más bien pobre debido a la trágica historia de esta nación, repetidamente destruida. Escasa filosofía es posible hallar en los textos teológicos húngaros de la Edad Media; más tarde, en la corte de Matías Corvino se cultivó el humanismo italiano y erasmiano. Un permanente modelo nacional para la cultura húngara fue proporcionado por el movimiento religioso de la Reforma.

También la filosofía yugoslava fue predominantemente teológica durante

² F. C. Copleston, *Philosophy in Russia*, University of Notre Dame Press, 1986, p. 1; véanse también interesantes artículos sobre la filosofía rusa y la de algunos otros países este-europeos en *The American Encyclopedia of Philosophy*, ed. por Paul Edwards. Alguna información sobre la historia de la filosofía en los países bálticos y en los países eslavos del este no-rusos —información ausente de la mencionada enciclopedia—, puede hallarse en la obra colectiva *Istoria filosofii v SSSR* (Historia de la filosofía en la URSS); Editorial Nauka, especialmente en los v. III y IV, Moscú, 1968, 1971.

³ *Istoria filosofiei românești*, v. 1, editado por N. Gogoneata, Bucarest, 1972; M. Eliade, "Rumanian Philosophy", en *The Encyclopedia of Philosophy*, v. 7, p. 233.

el prolongado período feudal. La filosofía de los eslavos meridionales fue a menudo creada por extranjeros: una gran cultura medieval, influenciada por la civilización bizantina, floreció en Serbia. En dicha cultura se hallaban contenidos algunos elementos de la filosofía original que subrayaban el valor de la libertad. Croacia y Eslovenia, predominantemente católicas y ocupadas por Austria, también preservaron su individualidad nacional y cultural.

La cultura filosófica de Bulgaria, aunque bizantina en origen, es anterior a la de Rumania y Rusia y tiene más arraigo que ésta. El pueblo búlgaro fue convertido al cristianismo en el siglo IX, y el período medieval del país estuvo señalado por varios movimientos heréticos resistentes a la ortodoxia eclesiástica, el más importante de los cuales fue el movimiento radical de los bogomilos. La filosofía búlgara se desarrolló bajo la influencia de la antigua filosofía bizantina y occidental.⁴ Si no hubiera estado dominada durante quinientos años por los turcos, Bulgaria habría podido aportar una interesante contribución a la historia mundial de la filosofía.

En la Europa Centro-Oriental, los más antiguos y arraigados esfuerzos en el campo de la filosofía fueron realizados por los bohemios y los polacos, quienes estuvieron trabajando en el área cultural latina. Ya en 1271 —mucho antes de la fundación de la primera universidad este-europea en Praga, año de 1348— en Bohemia se discutía a Aristóteles y el Maestro Bohumil daba conferencias sobre lógica. Según Jaromir Danek, “la filosofía de las naciones checa y eslovaca tuvo su origen en las inquietudes comunes a la tradición realista y empírica europea”. Sus más remotos comienzos pueden ser hallados en el rigorismo moral del reformador protestante John Hus, quien en 1415 fue quemado en la hoguera por conservadores eclesiásticos. En la obra de Jan Amos Komensky-Comenius (1592-1670), esa realidad ética adquirió una orientación distintivamente pedagógica y socio-crítica. A partir de Comenius, la filosofía checa y eslovaca confrontó el dogmatismo clerical y político, la opresión monárquica y las deformaciones autocráticas del crecimiento nacional con el desafío de un ideal humanístico universal.⁵

En Polonia, la filosofía se desarrolló en permanente contacto con la tradición espiritual de la civilización occidental, latina y cristiana, y en alguna medida ha contribuido a los vigorosos esfuerzos de la humanidad en

⁴ A. Bunkov, *History of Philosophy in Bulgaria*, Sofia Press, p. 9.

⁵ Véase *Handbook of World Philosophy*, editado por J. R. Burr, Westport, Conn., 1980, p. 261.

búsqueda de especulación filosófica. El desarrollo general de la filosofía en Polonia fue análogo al verificado en otros países europeos: derivativo, independiente y original a la vez. La originalidad de la filosofía polaca se halla estrechamente asociada a las características distintivas de la historia socio-política de Polonia, cuyas primeras expresiones de filosofía pueden ser localizadas en el remoto siglo XIII. Entre las principales corrientes proseguidas en la Universidad Jagellónica, en el siglo XV, podemos mencionar el nominalismo, el albertismo y el escotismo. En dicho período se percibió la influencia del humanismo, emprendiéndose originales e innovadores esfuerzos en la filosofía del derecho. El pensamiento del Renacimiento polaco culminó en la gran teoría heliocéntrica de Copérnico, base de la astronomía moderna y generadora de consecuencias filosóficas de vasto alcance. Más tarde, los Hermanos del Arianismo —movimiento radical de la Reforma— polacos y checos influenciaron la filosofía y la reflexión sobre el racionalismo y tolerancia religiosas oeste-europeas del siglo XVII. El concepto de "la religión de la razón" habido por los Hermanos polacos fue especialmente interesante e inspirador.

Pero en términos generales, el pensamiento católico polaco en el siglo XVII permaneció aislado de la ciencia y filosofía occidentales. Se trató más bien de un período de retroceso para la filosofía polaca, dominada casi exclusivamente por el reactivado escolasticismo de la escuela jesuita. El predominio de los jesuitas en el campo de la educación en Polonia, Lituania y otros países de la Europa Central, fue algo parecido a la influencia ejercida por esa misma orden religiosa en las colonias españolas de América. El fulgor del movimiento de la Contrarreforma española y del estilo barroco en el arte y en la literatura percibido en ambas regiones del mundo, tuvo numerosos rasgos característicos en común.

Al visitar diversos países latinoamericanos, el famoso historiador polaco de arte Jan Bialostocki se vió sorprendido ante las similitudes entre el estilo decorativo de la Europa Central y Oriental y el arte colonial de México y del Perú.⁶

Sin embargo, es difícil determinar si existieron rasgos comunes en la literatura y en la cultura en general del período barroco de las naciones eslavas y este-europeas. Esta cultura barroca del este estuvo estrechamente conectada con la cultura medieval, con el Renacimiento y el barroco occidentales. El carácter sincrético del barroco centro-este europeo es

⁶ J. Bialostocki, *Two Types of International Mannerism Italian and Northern*, Umeni 2, 1970, p. 107.

causado por el efecto de la influencia oriental en Polonia, Rusia y los países balcánicos. En América, este sincretismo resulta de la combinación de motivos y creencias indios y españoles dentro de la cultura colonial.

Una de las figuras más destacadas de la cultura filosófica barroca fue el educador, obispo y escritor checo John Amos Comenius (1592-1670), ampliamente conocido en la Europa Occidental. Su *Pansophia* fue típica del humanismo barroco. En Polonia, el programa literario del barroco fue formulado por Maciej Kazimierz Sarbiewski (Sarvievius). Siendo un jesuita, el poeta polaco escribió en latín y merced a ello encontró muchos lectores en el extranjero. Su poesía está colmada del *pathos* cristiano de la nostalgia, desdén por la muerte, y contiene reflexión original sobre el mundo y las ilusiones efímeras. Su contrafigura mexicana, Juana Inés de la Cruz —célebre poetisa, hermana de la orden carmelita— fue una persona provista de la más completa educación y sumamente sensible. Su poesía abunda en ideas filosóficas derivadas de los aspectos universales del cristianismo.

La cultura barroca de la Europa Oriental y de la América española se caracterizó por la esplendorosa, patética fantasía en el arte, en la literatura y hasta en la filosofía (Comenius). Su filosofía de la historia fue más bien pesimista, pero siempre consciente de sus circunstancias hispano-americanas o eslavo-europeas.

El barroco fue particularmente desarrollado y versátil en el México colonial, en Polonia y entre los pueblos eslavos meridionales (serbios y croatas). La cultura barroca llegó tardíamente a Rusia y a las colonias sudamericanas de España, persistiendo en ellas casi hasta fines del siglo XVIII.

El barroco checo y eslovaco tuvo principalmente intereses de índole religiosa. Tanto en el siglo XVII como más tarde, todas las culturas eslavas estuvieron sólidamente conectadas con las adyacentes culturas húngara y rumana. Bulgaria, sojuzgada por el Imperio turco, fue el único país donde muy pocos gérmenes del barroco se hicieron presentes.

El barroco europeo en general ligó a todos los países y pueblos de Europa. La contribución eslava y este-europea parece ser considerable, y debe ser tomada en cuenta en los esquemas históricos generales. El pueblo eslavo no sólo asimiló el estilo barroco en el arte y en la literatura, sino que además lo enriqueció con sus múltiples elementos y motivos propios.⁷ Lo mismo se aplica al barroco de las colonias españolas en América.

⁷ Véase E. Angyal, *Die slawische Barockwelt*, Leipzig, 1961, (traducción polaca en Varsovia, 1972).

Lo menos importante fue, sin embargo, la contribución estrictamente filosófica aportada a la historia general de las ideas por el siglo XVII este-europeo e hispano-americano, en particular. En Polonia, por entonces unida a Lituania, en la Academia de Wilno los jesuitas produjeron numerosos libros de texto escasamente originales. Uno de ellos, no obstante, tuvo una significación más que local. Se trataba del manual de *Logica* (1618) de Marcin Smiglecki (Martinus Smiglecius), editado tres veces en Oxford. Pero el deterioro general de la filosofía polaca perduró hasta mediados del siglo XVIII. En el siglo XVII, sólo dos filósofos de la Europa Central y Oriental eran bien conocidos en Occidente: Smiglecki y ante todo Komensky. La cultura filosófica de otros países de la región era sumamente pobre, comparable a la de las colonias ibéricas de América donde solamente el profesor de filosofía chileno Alfonso Briceño (1590-1667) reveló cierta originalidad en filosofía, dentro de la tendencia general del escotismo escolástico.

Durante y tras el siglo XVII, Polonia intentó servir de intermediario entre las culturas de los países europeos occidentales y orientales. En el siglo XX, una tarea similar sería emprendida por algunos países latinoamericanos a escala mundial.

La infiltración de lo que se denominó *philosophia recentiorum* comenzó en Polonia en los años '40 del siglo XVIII. En esta nueva corriente ideológica hubo cabida para la precoz Ilustración alemana (Wolff), como también para Descartes, Newton y Leibniz. La tardía recepción de la ciencia y filosofía modernas fue una característica común de la filosofía en la Europa Centro-Oriental y en Centro y Sudamérica. Fue Benito Díaz de Gamarra y Dávalos (1745-1783) quien introdujo en México ideas modernas de una manera ecléctica y quien, inducido por el anti-escolasticismo, contribuyó a la renovación de la educación en las colonias españolas de América. Su libro *Elementa recentioris philosophiae* (México, 1774) estuvo dedicado a la "juventud de América" y desempeñó el innovador papel de un moderno manifiesto de filosofía.

Un cambio radical en la filosofía polaca tuvo lugar a mediados del siglo XVIII, dentro de un más amplio contexto de reformas sociales y sostenidos esfuerzos para modernizar el sistema educativo de nuestra sociedad. La fase inicial de la Ilustración polaca consistió en una asimilación ecléctica de varios pensadores modernos. Estos esfuerzos científicos se vieron acompañados de polémicas sobre cuestiones tópicas de política y de filosofía social. Los controversistas solieron defender el valor y la autonomía de la averiguación racional.

En la posterior y más radical etapa de la Ilustración se hizo hincapié en el empiricismo, y el contacto con los enciclopedistas franceses (Condillac, Montesquieu, Rousseau), así como su influencia, fueron claramente perceptibles. La personalidad más destacada entre los eruditos de la Ilustración polaca fue Jan Sniadecki (1757-1830), célebre matemático, astrónomo y filósofo. También su hermano Jędrzej, Hugo Kollataj y Stanisław Staszic deberían ser mencionados como principales representantes de la filosofía de la Ilustración en Polonia.

La particularidad de la Ilustración polaca estuvo vinculada a los rasgos específicos de nuestra sociedad y a su herencia histórica. Las clases altas y los estratos superiores de la sociedad polaca fueron influenciados por las ideas de la Ilustración, en tanto que los campesinos aún se mantenían penetrados de su folklore tradicional. La Ilustración polaca no fue muy radical, y contuvo una gran cantidad de indicios cristianos.

La filosofía no estaba bien desarrollada y era derivada del pensamiento occidental. El pensamiento de la Ilustración polaca era parte de una formación europea general, siendo su rasgo distintivo una profunda conciencia de los dilemas de la libertad, fácilmente convertible en su propia negación. En Occidente, sólo Montesquieu, que conocía Polonia, era entonces consciente de las contradicciones entre libertad y libertad personal ilimitada.

Los rasgos específicos de la Ilustración polaca fueron resultado del destino histórico de la nación, que estaba perdiendo su condición de estado soberano, y debido a lo cual en la Polonia de la época la reflexión política se hizo más vigorosamente presente que en algunos otros países. En la vuelta del siglo XVIII, el anhelo de reformas políticas y la lucha por la independencia nacional y por el logro de "libertad honesta" fueron los elementos más importantes del pensamiento polaco.⁸

En Rusia, las ideas de la Ilustración francesa se pusieron de moda durante el reinado de Catalina la Grande (1762-96), quien quiso ser una autócrata ilustrada promoviendo la educación e identificándose a sí misma como seguidora de Voltaire. La publicación de libros y periódicos aumentó enormemente durante su reinado, y tanto el volterianismo ruso como las ideas de Diderot, Helvetius, Rousseau y otros pensadores de la época se difundieron entre la aristocracia culta. La influencia occidental provocó la demanda de reformas político-constitucionales dentro del espíritu de la Ilustración.

⁸ J. Maciejewski, "Uniwersalizm i swoistosc polskiego Oswiecenia" (Universalidad y particularidad de la Ilustración polaca), en *Uniwersalizm i swoistosc kultury polskiej* (Universalidad y particularidad de la cultura polaca), ed. Jerzy Kloczowski, Lublin, 1989, v. 1, pp. 271-297.

En la Rusia de la época también se hizo presente el pensamiento británico (Jeremy Bentham, Adam Smith y David Hume), pero de todos modos predominó el francés.

El más célebre pensador ruso del siglo XVIII fue A. N. Radischev, en cuya obra *A Journey from Petersburg to Moscow* (1790) criticó con originalidad la servidumbre de la gleba y la esclavitud prevaletientes en Rusia. La Emperatriz lo sometió a juicio, condenándolo al destierro en la Siberia. Radischev fue un crítico de la situación política y social en Rusia, pero en el terreno de la filosofía no fue tan radical, simpatizando muy poco con el materialismo y el sensacionalismo de moda.

En Rusia, al igual que en Polonia y en otros países este-europeos, la Ilustración se verifica tardíamente, comenzando en la segunda mitad del siglo XVIII bajo la influencia directa del pensamiento francés y de su crítica social. A principios de la época de la Ilustración, en Polonia y en Rusia fue muy poderosa la influencia del filósofo alemán Wolff, la cual sin embargo no tardó en verse sustituida por la de los filósofos franceses, principalmente deístas. Los pensadores de la Ilustración rusa no eran filósofos profesionales, sino escritores y periodistas muy alejados del pensamiento radical francés, dado que en sus ideas religiosas y políticas estaban contenidos algunos elementos de la tradición rusa. En el siglo XVIII la filosofía rusa se encontraba aún en estado embrionario, tal como sucedía en las subyugadas tierras de Rumania y Bulgaria. El más eminente logro de su filosofía fue el tratado de Radischev sobre el hombre y la inmortalidad, obra en la cual el pensador ruso mostró una gran erudición.

La época de la Ilustración en Polonia, Hungría y otros países de la Europa Central y Oriental constituyó un período de lucha contra el retraso económico, político, social y cultural de esas naciones periféricas. Al contrario que en Francia, en ellas no había posibilidades de una revolución burguesa. Algunos países de la Europa Central y Sudoriental tenían que conseguir, antes que nada, su liberación nacional de sus opresores extranjeros. La lucha no fue conducida por la burguesía, de hecho inexistente, sino por la aristocracia y por los nobles. En algunos países de la región (Hungría, por ejemplo), la producción filosófica brilló por su casi total ausencia, en tanto que las ideas de la Ilustración estuvieron presentes sólo en las esferas política, económica y literaria. Dichas ideas fueron aceptadas primeramente por la aristocracia y luego por los intelectuales.

El surgimiento de la conciencia nacional moderna de algunos habitantes de la Europa Central y Oriental fue impulsado por las ideas de la Ilustración, difundidas allí en la segunda mitad del siglo XVIII y principios del

XIX. Los pueblos de esas regiones prestaron entonces atención al gran adelanto de las sociedades occidentales, pero la debilidad de su propia burguesía significaba un obstáculo mayor en ese proceso de avance anti-feudal.

Fue la literatura polaca la que relativamente dio los primeros pasos en la propagación del nuevo espíritu de la Ilustración, movimiento que ya había aparecido para 1764. El segundo turno en la difusión de las ideas de la Ilustración correspondió a la literatura húngara.⁹ En la literatura rumana, la época de la Ilustración empieza en los años '80 del siglo XVIII, extendiéndose hasta 1830 cuando da comienzo el Romanticismo. Especialmente bajo la monarquía de los Habsburgo, ella estuvo fuertemente marcada por tendencias de liberación nacional. De este modo, el movimiento de la Ilustración rumana está sólidamente vinculado a la lucha por la autonomía política y por independizarse de la monarquía de los Habsburgo y del Imperio otomano. Los escritores ilustrados prestaron especial atención a la conciencia lingüística e histórica de la nueva nación, sin que dentro del movimiento se diera la presencia de representantes radicales. Tanto en la filosofía como en la educación, el impacto de Wolff y de Condillac fue claramente perceptible.¹⁰ Ambos pensadores ejercieron influencia en numerosos países este-europeos. La influencia de Condillac fue tan poderosa en la Europa Centro-Oriental como en la América colonial española.

Los historiadores de la literatura checa y eslovaca prefieren utilizar el término "literatura del resurgimiento nacional" en lugar de hablar de su Ilustración propia.

La literatura y el pensamiento de la Ilustración de algunos países centro-europeos aparecieron en una época posterior, no sólo con respecto a Occidente sino también respecto de Rusia. Esta literatura sirvió a los propósitos de la renovación nacional. Los escritores intentaron compensar retrasos literarios, pero los efectos no fueron percibidos hasta el inminente período del Romanticismo. Fue en la época tardía de la Ilustración cuando las obras del clasicismo francés del siglo XVII, incluyendo las de Racine, Molière y Fénelon fueron traducidas al polaco, al húngaro, al checo, al

⁹ Véase K. Horváth, "Les courants littéraires de l'époque des Lumières dans l'Est de l'Europe Centrale", en *Les Lumières en Hongrie, en Europe Centrale et en Europe Orientale*, Actas del Coloquio de Mátrafüred, bajo la presidencia de B. Köpeczi, Budapest, 1971, p. 97.

¹⁰ W. Bahner, "Ubergreifende und spezifische Aspekte der Aufklärung in der romanischen Ländern", en su libro *Formen, Ideen, Prozesse in den Literaturen der romanischen Völker, Band 2: Positionen und Themen der Aufklärung*, Berlín, 1977, pp. 69-70.

eslovaco y al rumano. Transcurrido cierto tiempo, muchos autores franceses encontraron admiradores, e incluso imitadores, en la Europa Centro-Oriental.

En la literatura y el pensamiento de la Ilustración centro-europea es posible detectar la coexistencia de numerosas corrientes literarias procedentes de distintas épocas.

Resulta difícil resumir los principales rasgos comunes del pensamiento de la Ilustración en la Europa del Este, debido a que todos los países correspondientes a ella eran muy distintos entre sí: unos dominantes, otros dominados, pero todos denotando atraso y dependencia cultural con respecto a Occidente. Algunas de esas naciones eran relativamente viejas, otras estaban volviendo a despertar, otras más todavía se hallaban en etapa de creación. La tardanza de la Europa Central y Oriental con respecto a Occidente se aplicó también a su evolución nacional y económica. Con respecto a la historia de la Europa Centro-Oriental, algunos autores hacen referencia a tres tipos de naciones: naciones de aristocracia, naciones burguesas y naciones sin aristocracia.¹¹ Estas diferencias contribuyeron al carácter desigual de la Ilustración en esa región de Europa. Las ideas occidentales fueron adaptadas por cada país este-europeo a las circunstancias particulares de su época. Algunos desarrollaron un sistema de ideas foráneas, otros sólo estuvieron capacitados para la imitación. Los pensadores polacos en especial, contaban con su propio programa moderado de Ilustración, aspirando a la reforma del deficiente estado. En Rusia hubo dos programas: uno oficial del absolutismo ilustrado y el otro más bien teórico y marginal en la vida rusa. Los croatas y los húngaros se mostraron ante todo interesados en justificar de un modo ilustrado los privilegios de la nobleza. La versión checa de la Ilustración fue moderada y tuvo un estrecho vínculo con Alemania, en tanto que la Ilustración eslovaca, también moderada, estuvo representada por el clero y circunscrita a la reforma de su lenguaje.¹²

Sin embargo, la época de la Ilustración en la Europa Centro-Oriental forma un cierto conjunto, fácilmente diferenciable del compuesto en los principales países de la parte occidental del continente. En la Europa del este, los escritores, poetas y artistas eran al mismo tiempo líderes políticos o incluso profetas nacionales, constituyendo la literatura un medio para

¹¹ Véase la ponencia de E. Niederhauser en *Les Lumières en Hongrie, en Europe Centrale et en Europe Orientale*, Actas del Segundo Coloquio de Matrafüred bajo la presidencia de B. Köpeczi, Budapest, 1975, p. 17.

¹² *ibid.*, p. 63.

luchar contra la opresión extranjera. A fin de entender las características específicas de la Ilustración centro-oriental europea, sería necesario estudiar simultáneamente todas las manifestaciones literarias de la época. La filosofía es inseparable de la literatura y de la política. En la Europa Occidental la Ilustración finalizó con la revolución francesa, mientras que en la Europa Centro-Oriental subsistió bajo una forma prolongada hasta la realización de algunas transformaciones burguesas a mediados del siglo XIX.¹³

En términos generales, la historia de la filosofía en Hispanoamérica es similar a la de Europa Centro-Oriental.

Al igual que en los países católicos de nuestra Europa, en la América española el predominio del escolasticismo se prolongó hasta el siglo XVIII. En la época ilustrada, los hispanoamericanos se pusieron al corriente de las obras de Condillac, Rousseau, Montesquieu, Adam Smith, Benjamin Constant y otros, importadas de Europa. Una nueva cultura filosófica fue difundida por periódicos literarios, verificándose asimismo algunas tentativas de reformar las instituciones culturales y docentes de acuerdo con el espíritu de los nuevos tiempos. En aquellos días, los hispanoamericanos comenzaron la búsqueda de su propia identidad, genuinamente americana. Así como sus contrafiguras este-europeas y balcánicas —en los países menos desarrollados de la región— se interesaban ante todo en cuestiones políticas, los intelectuales hispanoamericanos luchaban por el logro de identidad y, finalmente, de independencia nacionales.

Latinoamérica desempeñó dos papeles con respecto a la Ilustración: fue un participante marginal en dicho movimiento y constituyó un ejemplo utilizado por los filósofos europeos para comprobar la bondad natural del hombre primitivo antes de haber sido corrompido por la civilización.¹⁴ Ciertos pensadores creían en la nobleza y en la actitud pacífica de los indios salvajes, aislados de la sociedad occidental; algo parecido a la imagen de la Europa eslava del este forjada en Occidente. A principios del siglo XVIII, un europeo occidental común concebía las fronteras este y sudeste del continente como territorios inhóspitos y salvajes, habitados por gente primitiva, escasamente civilizada.

Más tarde, ambas partes de Europa entraron en contactos más estrechos, pero solamente el área eslava asimiló los valores occidentales, y no viceversa. Sin embargo, algunos filósofos occidentales del siglo XVIII intentaron

¹³ B. Köpeczi, *Quelques conclusions...*, en *ibid.*, p. 187.

¹⁴ A. P. Whitaker, "The Dual Role of Latin America in the Enlightenment", en *Latin America and the Enlightenment*, Ithaca, Nueva York, 1961.

justipreciar genuinamente los valores eslavos y crearon nuevos mitos. Fue Herder quien consideró al humanitarismo y a la actitud de amor por la paz como los rasgos característicos más importantes de los pueblos eslavos. Es así como para algunos pensadores del siglo XVIII, los pueblos eslavos fueron convocados para realizar grandes ideas de humanitarismo, orden y revolución.¹⁵

En las periferias del mundo europeo (países eslavos, países ibéricos y sus colonias americanas), el movimiento de la Ilustración fue similarmente recibido con cierta demora cronológica, utilizado para propósitos parecidos y de alguna manera análogamente modificado.¹⁶ Según Arthur Whitaker, “En su papel activo, el flamante latinoamericano heredó algo del fervor por la reforma, el humanitarismo y el conocimiento útil que había animado a los filósofos del siglo dieciocho.”¹⁷

Dado que la Ilustración fue débil en España, sus colonias americanas asimilaron las nuevas ideas a partir de contactos franceses: numerosos libros prohibidos por la Inquisición fueron importados por los sudamericanos. De este modo, la Ilustración se difundió ampliamente entre americanos que jamás habían estado en Francia y, bajo la influencia de Condillac, Locke y Pestalozzi, los educadores hispanoamericanos propusieron una reforma universitaria.

La Ilustración ejerció influencia sobre la generación que dirigió la lucha por la independencia latinoamericana. Las obras de Rousseau —en particular su *Contrato Social*—, Quesnay, Voltaire, Condillac y Locke son consideradas fuentes ideológicas del movimiento revolucionario y de la subsiguiente independencia.

En algunos casos, la influencia de la Ilustración francesa no fue directa, puesto que los americanos intentaron reproducirla “a partir de las fuentes de las que dependieron sus exponentes en Europa.”¹⁸

Las ideas de la Ilustración tuvieron particular influencia en México, La Habana, Buenos Aires y Lima, y si bien se afirma que el gran Brasil estuvo más bien a la zaga del resto de las Américas en el proceso de volverse

¹⁵ Véase K. Krejci, "Mit i dialog w historii stosunkow slowianszczyzny z Zachodem" (Mito y diálogo en la historia de las relaciones eslavo-occidentales), en *Wybrane Studia Slawistyczne*, Varsovia, 1972.

¹⁶ Véase la obra colectiva *Pensée hispanique et philosophie française des Lumières*, Toulouse, 1980.

¹⁷ A. P. Whitaker, "The Dual Role...", p. 20.

¹⁸ J. T. Lanning, "The Reception of the Enlightenment in Latin America", en *Latin America and the Enlightenment, op.cit.*, p. 90.

ilustrado, la verdad es que en esa colonia portuguesa de América dicho movimiento no resultó intelectualmente menos interesante.¹⁹

Según ciertos autores norteamericanos, estas influencias de la Ilustración “fueron parte de un movimiento que continuó durante la mayor parte del siglo comprendido entre 1750 y 1850, en el cual Latinoamérica —una reserva provincial-colonial de los estados ibéricos al comienzo del período— fue incorporada al mundo cultural de Occidente. Dicha incorporación dio origen al progreso económico y social que desde entonces se ha verificado en Latinoamérica”.²⁰

Los más importantes filósofos de la Ilustración hispanoamericana fueron los seguidores del sensacionalismo de Condillac y de la ideología de Destutt de Tracy. En este contexto, los argentinos Juan Crisóstomo de Lafinur (1797-1827) y Diego Alcorta (1801-1842), y los cubanos Félix Varela y José de la Luz y Caballero, deberían ser mencionados como los más destacados exponentes de la Ilustración, retrasada con respecto a la Europa Occidental pero contemporánea a la Europa del Este y, en alguna medida, avanzando al mismo paso que esta última en el desarrollo de las ideas.

El impacto del pensamiento francés en la Europa Central y Oriental llegó a ser eclipsado por el de la filosofía alemana clásica. Sin embargo, este fenómeno no ocurrió en Latinoamérica donde —dado que la influencia alemana se produjo más tarde, ya en el siglo XX— casi todo el siglo XIX fue predominantemente francés en su contenido. La única excepción tanto en Latinoamérica como en España fue la profunda influencia de Krause, figura menor de la filosofía alemana y casi desconocida en la Europa Centro-Oriental.

Hacia finales del siglo XVIII, algún conocimiento sobre Kant y en seguida las primeras traducciones de sus obras hicieron su aparición en Rusia y en la repartida Polonia. Mayor aun fue la influencia de Hegel y de Schelling, viéndose las filosofías checa y húngara dominadas por la alemana. El primer filósofo húngaro moderno fue un kantiano, Istvan Márton (1760-1831), en cuyo *Systema Philosophiae Criticae* (1820) presentó a Kant en latín. Pronto fueron emprendidas las primeras tentativas de crear filosofías nacionales húngara, polaca y rusa. En Hungría, fue una

¹⁹ A. Marchant, "Aspects of the Enlightenment in Brazil", en *Latin America and the Enlightenment, op.cit.*, pp. 95-118.

²⁰ C. C. Griffin, V. College, "The Enlightenment and Latin America Independence" en *Latin America and the Enlightenment, op.cit.*, p. 141.

práctica “filosofía de la armonía”, basada en Kant, la que se consideró como la más adecuada a la mentalidad húngara.²¹ En Polonia, durante el período romántico, los filósofos glorificaron el sentimiento y la intuición a la manera de Schelling, lo cual fue hecho por escritores tales como Maurycy Mochnacki y por metafísicos idealistas como Józef Gluchowski. Según Walicki, “tanto en Rusia como en Polonia, el interés por el idealismo alemán no fue puramente teórico sino también ‘existencial’, proveniente de una apasionada búsqueda de significado en la vida individual y nacional”.²²

La filosofía polaca de la nueva época del romanticismo fue tanto dependiente (derivada de Francia y Alemania) como original. Los mesianistas polacos en especial, fueron distintamente originales en su contribución a las especulaciones metafísicas, viéndose su pensamiento muy afectado por el destino de Polonia, repartida a la sazón entre tres potencias. Los filósofos polacos románticos vincularon de un modo característico la liberación de Polonia con la Europa revolucionaria y con diversos programas de reformismo social y populismo.

En el siglo XIX, principalmente en sus décadas de los '30 y '40, hubo estrechas relaciones entre la filosofía de inspiración alemana y la cuestión nacional en Rusia y en Polonia. Los más destacados estudiosos de esta época afirman que “en la historia intelectual de Polonia, este período se caracterizó por una riqueza sin precedente de ideas filosóficas y sociales, tomadas sobre todo de Francia y de Alemania, pero siempre reinterpretadas de un modo original a fin de satisfacer las exigencias específicas de la situación ideológica imperante en Polonia. La ‘cuestión polaca’ tenía por entonces significancia internacional. El movimiento progresivo nacional polaco se convirtió en un modelo para el movimiento nacional y social de otros países, siendo altamente valorado por la izquierda europea (por Marx y Engels, entre otros), mientras que las ideas polacas —en especial las de Mickiewicz y Cieszkowski— habían ejercido influencia sobre pensadores tales como Mazzini, Michelet, Quinet, Lammennais, Herzen y otros. Parece justificado considerar a la Polonia de ese tiempo como un clásico país de nacionalismo romántico y afirmar que el movimiento de liberación nacional polaco, junto con sus contrafiguras intelectuales, desempeñó un importante papel en la historia europea del siglo XIX.”²³

²¹ J. Kovesi, "Hungarian Philosophy" en *The Encyclopedia of Philosophy*.

²² A. Walicki, *Philosophy and Romantic Nationalism: The Case of Poland*, Oxford, 1982, p. 106.

²³ *Ibidem*, p. 3.

Los ideólogos de la Sociedad Democrática Polaca fueron los representantes radicales del pensamiento republicano polaco a principios del siglo XIX, experimentando aquellos una evolución consistente en poner cada vez más énfasis en los elementos vernáculos de sus ideas. Al defender la antigua democracia eslava y algunos aspectos democráticos de la aristocracia, intentaron combinar sus raíces nacionales con las teorías democráticas occidentales. Su primitivo slogan “a través de la humanidad para Polonia” sufrió posteriormente una inversión en el orden de sus términos, convirtiéndose en “a través de Polonia para la humanidad”.

Similares y análogas preocupaciones fueron asimismo características de los pensadores latinoamericanos a partir de cuando el argentino Roque Sáenz Peña formuló, en 1889, el slogan “América para la humanidad”.

La búsqueda de una filosofía nacional polaca fue emprendida en la cuarta década del siglo XIX, la cual constituye una época auténticamente filosófica de nuestra historia intelectual. Dicha filosofía, que intentó expresar y formar el carácter nacional de los polacos, tuvo como verdadero antecesor a Maurycy Mochnacki, para quien la filosofía, tanto como la literatura, era un importante componente de la conciencia nacional. La lucha por el logro de una filosofía nacional fue, por lo tanto, una consecuencia de la literatura nacional. A Mochnacki le preocupaba el problema de la originalidad, crucial para todas las culturas que se desarrollan bajo condiciones de dependencia con respecto a ideas y normas extranjeras. Aunque sin llegar al anhelo de un aislamiento intelectual, consideraba que una gran posibilidad para la cultura polaca estribaría más bien en su neta diferenciación que en su condición derivativa. Se trataba del problema de creación original vs. imitación, a propósito del cual Mochnacki insistía en que no basta con pensar “con la mente de otro”. Según él, el pensamiento polaco era todavía derivativo y carente de autonomía propia. La literatura y la filosofía polacas —afirmaba— deberían ser una expresión de autoconciencia nacional y un partícipe del diálogo paneuropeo. En una filosofía polaca original, la presencia de un matiz nacional y misterioso debería ser percibida. Según Mochnacki, la filosofía está muy emparentada con la poesía: en ambas, “la nación se reconoce a sí misma en su esencia.”²⁴ Puesto que él se consagró a la búsqueda del *Weltanschauung* nacional, la filosofía polaca no podía ser deducida de la filosofía europea.²⁵

²⁴ M. Mochnacki, *Pisma wybrane*, Varsovia, 1957, p. 214.

²⁵ Véanse J. Jedlicki, *Jakiej cywilizacji Polacy potrzebują?* (¿Qué civilización necesitan los polacos?), Varsovia, 1988, pp. 52-55; S. Pieróg, Maurycy Mochnacki, *Studium romantyczne swiadomosci* (Estudio de la conciencia romántica), Varsovia, 1982.

Sus seguidores proclamaron que los polacos constituían una “nación filosófica” y que su filosofía nacional y mesianista podía tener una significancia universal. Tales esperanzas fueron una compensación para las deficiencias del levantamiento nacional polaco, y no necesariamente un síntoma de megalomanía. Según Walicki, sería más exacto interpretarlas como “la expresión de una aguda conciencia de que los polacos, derrotados en el campo de batalla, deberían demostrar su fuerza en la esfera del pensamiento y de que, para ser merecedores de existir como nación, deberían contribuir a la causa universal de la humanidad. Por lo tanto, la idea de una filosofía nacional que inauguraría nuevas perspectivas para toda la humanidad, fue un medio de combinar nacionalismo con universalismo.”²⁶

La filosofía nacional polaca, fue definida como una filosofía de praxis, una filosofía de creatividad o una filosofía de acción en general. Dicha filosofía soñó con cambiar el mundo, con regenerar la humanidad y, desde luego, con la restauración de Polonia. Los principales filósofos polacos de la época —Cieszkowski, Trentowski, Libelt, Kamiński y Dembowski— fueron al mismo tiempo políticos activos y reformadores prácticos.

La puramente teórica filosofía alemana fue tan sólo un punto de partida para ellos, cuya mira se hallaba menos alejada de la realidad.

Los filósofos nacionales polacos desaprobaban el racionalismo excesivo, anhelando superar la “autocracia de la Razón” hegeliana y el activismo meramente idealístico. Se trataba de una filosofía orientada hacia el futuro, influenciada por la imaginación francesa y tendiente a reconciliar filosofía con religión. Análogos esfuerzos son factibles de encontrar en la filosofía latinoamericana y en la teología de la liberación.

Muy prometedora fue la filosofía de un joven Edward Dembowski, cuya filosofía de la creatividad expuso un programa para la filosofía nacional polaca que reuniría el pensamiento especulativo alemán con las utopías socialistas francesas. En sus perspectivas también participaron elementos del panesteticismo. Dembowski estaba convencido de que la misión histórica de los polacos consistiría en la implementación práctica de la filosofía, creando formas ideales de vida real.

Karol Libelt (1807-75) identificó la corriente principal del pensamiento romántico polaco como “la filosofía eslava”, a la cual él mismo aportó una contribución. Según él, la poesía romántica polaca era una fuente, un profético presentimiento de la filosofía nacional polaca. Por lo tanto, los

²⁶ A. Walicki, *Philosophy and Romantic...*, p. 93.

filósofos deberían prestar oídos a los poetas y a la voz del pueblo rural, y trasladar tanto el lenguaje poético como el *Weltanschauung* de la gente común al discurso filosófico. Las concepciones semimíticas de la gente común fueron importantes para la creación de una filosofía auténticamente nacional.

Libelt expuso la necesidad de una tarea consistente en la creación de una “filosofía eslava” basada en los rasgos nacionales de los filósofos y poetas polacos. Su anhelo era reconciliar a Bronislaw Trentowski —considerado como el máximo filósofo nacional— con Adam Mickiewicz, el más grande de los poetas polacos, cuya actitud hacia la filosofía académica era más bien hostil. En realidad, lo que Libelt quería lograr era la reconciliación de todas las ideas y corrientes de pensamiento contradictorias. Aunque no fue un pensador original, Libelt contribuyó en gran medida al desarrollo del lenguaje filosófico y de la cultura en Polonia.

Influenciado por Mickiewicz, Libelt declaró que “el dogma fundamental de la nacionalidad polaca —y de la nacionalidad eslava en conjunto— es la creencia en la acción constante del mundo invisible sobre el visible.”²⁷ El pueblo polaco siempre ha creído en el vínculo directo que existe entre el mundo terrenal y el mundo espiritual. La imagen eslava del espíritu es diferente de la del impersonal Geist alemán. Según Libelt, los “espíritus” eslavos están individualizados y encarnados, presentes en la vida cotidiana.

Los escritos de Libelt contienen una aguda crítica a la filosofía alemana clásica en su actitud de establecer la autocracia de la razón abstracta y contemplativa. Sin embargo, la filosofía alemana constituye una etapa necesaria hacia la filosofía eslava, como también el misticismo habilita el acceso a ésta.²⁸ En contraste con la filosofía alemana de la razón, del espíritu absoluto, la filosofía nacional de Libelt quiso ser una filosofía de imaginación múltiple: divina, humana y natural. Con todo y algunas ideas originales, su filosofía está arraigada en la tradición del neoplatonismo, donde el mundo era una automanifestación de Dios, “fluyendo” desde Dios. Aquí están presentes también indicios de Schelling. Interesantemente, esto se aplica a los esfuerzos polacos, rusos y argentinos tendientes a crear su propio pensamiento nacional. Schelling fue provechoso para Libelt, para los eslavófilos rusos y para los filósofos argentinos (Dussel), dándoles la impresión de suministrar una base para el desarrollo de una filosofía auténticamente nacional a partir de la realidad concreta existente. Su crítica al racionalismo abstracto de Hegel fue fervientemente

²⁷ K. Libelt, *Samowladztwo rozumu i objawy filozofii slowianskiej* (La autocracia de la razón y los síntomas de la filosofía eslava), Varsovia, 1967, p. 233.

²⁸ *Ibidem*, p. 361.

aprobada por los pensadores de los países periféricos, que se hallaban a la búsqueda de su propia identidad filosófica.

También en la “filosofía universal” y en la “lógica nacional” de Bronislaw Trentowski estuvieron contenidos elementos nacionales y originales. Vale la pena tener presente que algunos pensadores eslovacos lo consideraron como el máximo filósofo eslavo. Trentowski quiso reconciliar y sintetizar elementos románticos y teutónicos, realismo, idealismo, empiricismo y especulación filosófica. Su filosofía, programáticamente polaca y universal al mismo tiempo, se vio inspirada en Schelling, quien estaba reconciliando naturaleza con experiencia. Pero la tarea de la “filosofía nacional” polaca consistió en la suprema síntesis del conocimiento empírico y especulativo, la cual iba a ser llevada a cabo mediante una visión integral del mundo divino, por el *Wahrnehmung*, que era lo máximo entre los pueblos eslavos. Esta capacidad de conocimiento integral no debe ser confundida con misticismo o éxtasis. El “trascendental ojo por lo divino” polaco, toma en cuenta el sólido conocimiento empírico y especulativo. El desarrollo del pensamiento filosófico peculiarmente polaco se revela imposible sin una asimilación previa de toda la tradición de Occidente. Trentowski, filósofo y educador, advirtió a los polacos que sólo serían capaces de inaugurar la nueva época en la filosofía universal a condición de que lograran occidentalizar completamente su país. De otro modo, el atraso intelectual polaco jamás sería superado.²⁹ Argumentando contra el populismo de Libelt, Trentowski no creía que los conceptos y mitos del pueblo tuvieran valor filosófico alguno.

El concepto de misión nacional estaba presente en las obras de casi todos los representantes del pensamiento romántico polaco. Los polacos iban a ser los primeros en superar el egoísmo nacional para defender la libertad de los pueblos contra el “barbarismo oriental”. En su calidad de nación oprimida, los polacos se han preguntado con frecuencia acerca del valor práctico de filosofar. Algunos consideraban que la filosofía es un lujo que los polacos no pueden costear, pues ella conduce la energía humana hacia el estado de ser interior y demora las acciones revolucionarias. Más tarde se produjo un cambio de opinión: a través de la elaboración de una base para la actividad política, social y educacional, la filosofía puede conducir a “la emancipación de la patria.”³⁰

²⁹ A. Walicki, *Philosophy and Romantic...*, p. 158.

³⁰ Véase A. Walicki, “Uniwersalizm i narodowosc w polskiej mysli filozoficznej i koncepcjach mesjanistycznych epoki romantyzmu” (Universalismo y nacionalidad en el pensamiento filosófico polaco y concepciones mesiánicas de la época romántica), en *Uniwersalizm i swoistosc...*, p. 49.

El pensamiento romántico polaco promovió la idea de la unidad eslava basada en el federalismo y en el republicanismo, yuxtapuesto por lo tanto al despótico paneslavismo zarista. A modo de resultado, las tareas de la filosofía polaca indefectiblemente condujeron a la formulación de principios filosóficos eslavos por parte de numerosos autores este-europeos. Al igual que la relativamente reciente filosofía latinoamericana, esta filosofía eslava iba a ser de carácter previsor, orientada hacia el futuro. La idea eslava, tal como fue manifestada en el primer Congreso Esloveno de Praga, era en gran medida fruto de la filosofía polaca y estaba de acuerdo con las ideas de Thomas G. Masaryk, el líder político y espiritual de la nación checoslovaca.³¹ La idea de la unidad eslava tuvo asimismo amplia difusión entre los eslavos balcánicos esclavizados por los turcos. Peter Beron, célebre y original filósofo que vivió en la época del resurgimiento de la cultura búlgara, publicó un libro acerca de la filosofía eslava y de la misión histórica de los eslavos.³² Su filosofía estaba muy influenciada por Schelling y por el pensamiento alemán en general.

El movimiento hacia la filosofía eslavófila fue apoyado por conservadores checos tales como Dobrovsky y Kollar, quienes abogaron por la causa de la libertad para el pueblo y percibieron en el mundo eslavo una fuerza protectora contra el jacobinismo occidental. Sin embargo, la actitud de los polacos hacia muchas ideas eslavófilas fue más bien hostil, debido a que la Polonia católica mantenía sólidos vínculos culturales con Occidente³³ y a las tendencias anti-rusas fomentadas por los levantamientos nacionales polacos. Pero los gérmenes de la doctrina eslavófila polaca y de sus corrientes paralelas de pensamiento ya eran perceptibles en los siglos XVIII y XIX en la obra de los siguientes escritores: S. Trenbeck, J. P. Woronicz, S. Staszic, J. Lelewel, Adam Mickiewicz, S. Krasinski, J. M. Hoene-Wronski y muchísimos otros. Los eslavófilos polacos raramente confesaron un abierto paneslavismo, pero intentaron disminuir el antagonismo ruso-polaco propagando la idea de la solidaridad eslava, del mesiánico papel desempeñado por los eslavos en la historia de Europa y hasta de la misión eslava universal en beneficio de la humanidad. Algunos

³¹ W. M. Kozłowski, "Filozofia narodowa a idea slowianska" (Filosofía nacional e idea eslava), *Kultura Slowianska*, 1924, v. 3-5, p. 18.

³² P. Beron, *Slavische Philosophie*, Praga, 1855; véase también G. Siskov, Peter Beron (1798-1871), *Forscherdrang aus dem Glauben an die geschichtliche Sendung der Slaven*, Meisenheim am Glan, 1971.

³³ Véase S. Kutrzeba, *Przeciwnictwa i źródła polskiej i rosyjskiej kultury* (Oposición y origen de las culturas polaca y rusa), Lvov, 1916.

eslavófilos polacos incluso abandonaron sus reivindicaciones nacionales de la causa universal de la humanidad, o bien trasladaron su misión mesiánica inicial de la débil Polonia a la poderosa Rusia ortodoxa.³⁴ Era ingenuo creer que habiendo la Rusia zarista unido por su mano a toda la esclavitud, liberaría a varios pueblos y se uniría a Europa.

En términos generales, el desarrollo del pensamiento de las naciones eslavas en el siglo XIX estuvo condicionado por su estructura social, por su tipo de estatidad o ausencia de la misma, y por su tradición histórica y religiosa. En la época de los movimientos de liberación nacional, el resurgimiento nacional, la unidad paneslava y su relación con Occidente eran problemas comunes. Las ideas de la unidad paneslava tuvieron importancia en la primera mitad del siglo, cuando la conciencia nacional creció considerablemente entre algunos habitantes del este y del sudeste de Europa. Por lo general, estas ideas les resultaron útiles a las naciones oprimidas para lograr su liberación y para establecer una cooperación cultural y política inter-eslava. Algunos pensadores este-europeos soñaban con una democracia auténticamente eslava y con otros ideales comunes.³⁵

Es necesario tener en cuenta las grandes diferencias que existen entre el pensamiento ruso, el centro-europeo y el de los países balcánicos, cuyas distintas etapas de desarrollo se produjeron bajo la influencia de las culturas griega, italiana, bizantina, francesa y alemana. Estas múltiples influencias no excluyen la originalidad y riqueza de motivos en las culturas eslavas de la pluralística Europa.

Se sabe que las naciones con reivindicaciones nacionales incumplidas mucho le deben a la inspiración romántica. A las naciones en lucha por su independencia y soberanía se les planteaba el dilema de si deberían seguir la huella de las naciones más desarrolladas, o bien buscar su propia y particular forma de identidad. La oposición que hubo en Rusia entre eslavófilos y occidentalistas tuvo su contraparte en el pensamiento polaco, en la oposición entre elementos foráneos y vernáculos de la cultura sarmática. Posteriormente, esta oposición tuvo también sus contrapartes en Latinoamérica y en otros países no europeos.

³⁴ W. Lednicki, "Poland and the Slavophil Idea", *The Slavonic Review*, 1928, núm. 19.

³⁵ V. Diakov, V. Freidzon, "Osnovnyie etapy razvitiya i tipologiya obschestvenno-politiceskoi mysli slavianskikh narodov" (Principales etapas del desarrollo y de la tipología del pensamiento socio-político de las naciones eslavas en el siglo XIX), en *Salvinskiye kultury i mirovoi kulturny process. Materialy mezhdunarodnoi nauchnoi konferencii IUNESCO* (Las culturas eslavas y el proceso cultural mundial. Material procedente de una Conferencia Internacional de la UNESCO), Minsk, 1985, pp. 245-250.

En lo que concierne a la América Latina del siglo XIX, el pensamiento más importante como punto de partida es el de su Libertador, Simón Bolívar, cuya inquietud era la liberación y unificación de las antiguas colonias españolas en América. Formado por los ideales democráticos de la Ilustración e imbuido del nuevo espíritu romántico del resurgimiento de las naciones, Bolívar sigue siendo un símbolo de la libertad y emancipación de Latinoamérica, aun cuando no haya encontrado el modo de alcanzar todos sus objetivos. Su *Carta de Jamaica* (1815) y otros ensayos de orientación nacional predominaron en el pensamiento latinoamericano del siglo XIX.

Bolívar fue el primero en percibir el dilema entre la imitación extranjera y la búsqueda de identidad nacional por parte de los países latinoamericanos, sin dejar de estar consciente de los peligros que enfrentan los países recién independizados y desde siempre carentes de libertad. Insistió en que los latinoamericanos deberían crear su propio proyecto de orden y libertad institucionales basado en circunstancias locales, pero su idea no fue puesta en práctica y el pensamiento latinoamericano del siglo XIX se vio frustrado en el logro de resultados importantes para ser, en la mayoría de los casos, imitativo de los modelos occidentales.

Tras el impacto de la Ilustración, los pensadores latinoamericanos pasaron a ser influenciados por los filósofos románticos y espiritualistas europeos, en su mayor parte franceses. En el Brasil, por ejemplo, la doctrina de Maine de Biran reemplazó a la de Condillac. También el eclecticismo de Victor Cousin tuvo gran difusión en Latinoamérica. A diferencia de los intelectuales polacos y rusos, los pensadores latinoamericanos del siglo XIX no intentaron crear su propia filosofía. Tales esfuerzos —en México, en Argentina y en los más atrasados países de la Europa del Este, especialmente en Rumania— se verificarán en una época muy posterior.

En las últimas décadas del siglo XIX, tras la decadencia del pensamiento romántico y con su paralelo escolasticismo no totalmente superado, fue el positivismo el que invadió las mentes en Latinoamérica, cuyos pensadores intentaron servirse de la función ideológica y política de la filosofía de Comte, Spencer y Mill. La enorme difusión que esta filosofía alcanzó en ese lejano continente fue debida a las necesidades sociales que tal pensamiento podía satisfacer.

August Comte inspiró a sus colegas latinoamericanos merced al valor práctico de su filosofía, la cual predicaba que el conocimiento debería servir al progreso social. Como se sabe, los filósofos latinoamericanos ante todo procedieron a escoger las corrientes del pensamiento europeo que mejor pudieran ayudarlos a resolver los problemas de su propia realidad.

El pensamiento positivista contribuyó mucho al avance de la ciencia y a las reformas educacionales en el continente.³⁶

La recepción del positivismo y del evolucionismo se verificó de conformidad con las necesidades de la naciente burguesía latinoamericana como una nueva clase progresista.

La irrupción del positivismo fue especialmente vigorosa en el Brasil, que era menos católico que otros países del continente, pero los más célebres y originales pensadores de esta escuela fueron los argentinos Florentino Ameghino y José Ingenieros. El positivismo llegó tardíamente a la Argentina, en los años '80, pero permaneció allí por un período más prolongado. Algunos historiadores afirman, sin embargo, que la Argentina contó con un original precursor del positivismo y muy independiente del pensamiento europeo. Nos referimos a Juan Bautista Alberdi (1810-1884), un defensor de la filosofía particular de las naciones americanas.

El positivismo como actitud científica no sólo ejerció dominio sobre las élites cultas por más de 40 años, sino que en algunos países también disfrutó de una posición de ideología privilegiada de condición casi oficial. Numerosos centros docentes de mucha influencia fueron fundados por devotos del sistema comteano en México, Brasil y otros países. Estaban fuertemente imbuídos de las tendencias antimetafísicas y de las teorías raciales de la época.

La primera etapa de la implementación del positivismo en México estuvo basada en Comte y la segunda principalmente en Spencer. Esta filosofía tenía el propósito de resolver algunas cuestiones prácticas, y no meramente discusiones teóricas, muy escasas en el México de ese tiempo. El dominio del positivismo se sintió en dicho país hasta la Revolución de 1910, cuando quedó de manifiesto que la filosofía y la ideología positivistas eran deficientes: no habían podido resolver los problemas del país y se habían revelado incapaces de defender la libertad y creatividad humanas.

En términos generales, puede decirse que las ideas de Comte fueron ampliamente aceptadas en Brasil, México y Chile, mientras que la filosofía de Spencer ejerció influencia en la Argentina, Uruguay y Cuba. En este último país, que todavía era colonia española, las ideas de Comte fueron desechadas por no ser favorables a la independencia de la Isla. El principal positivista cubano, Enrique José Varona, decididamente se resolvió por la idea spenceriana de libertad.

³⁶ J. Curylo González, "Filozofia pozytywistyczna w Meksyku i Argentynie" (Filosofía positivista en México y Argentina), *Studia Filozoficzne*, 1989, núm. 12, pp. 35-36.

A pesar de las diferencias nacionales, es posible identificar al positivismo latinoamericano como un movimiento ampliamente difundido y de gran importancia social, cultural e intelectual. Al principio fue Comte quien ejerció una poderosa influencia en la América española, pero su religión de la humanidad fue totalmente aceptada sólo en el Brasil. Todos los positivistas latinoamericanos estaban colmados de entusiasmo por el conocimiento empírico, la ciencia práctica y todos los esfuerzos dirigidos al progreso material de sus pobres y atrasados países. Aunque las ilusiones positivistas no se vieron cumplidas, el movimiento elevó considerablemente el nivel de aprendizaje y educación latinoamericano.

Algo diferente y quizá no tan tardía, fue la recepción del positivismo en la Europa del Este. Hubo, sin embargo, muchas similitudes entre el positivismo latinoamericano y el polaco, aunque este movimiento intelectual no tuvo tanta influencia en la Europa Centro-Oriental.

El positivismo polaco apareció a principios de los años '70 del siglo XIX bajo la forma de un grupo conocido como los Positivistas de Varsovia, el cual ocupó la posición dominante por no más de 15 años. Los Positivistas de Varsovia, todos en contra del "disparate metafísico", eran discípulos de Comte, Mill, Spencer y Darwin. Según ellos, las causas del atraso polaco estaban profundamente arraigadas en el legado del Romanticismo filosófico y político. En lugar de un mesianismo estéril, Alexander Swietochowski, líder de los Positivistas de Varsovia, pregonó un asiduo "trabajo orgánico", "trabajo en los fundamentos". Según él, el valor de la vida nacional depende más de su participación en la civilización universal que en el grado de independencia política. Al igual que sus contrafiguras cubanas y latinoamericanas, los Positivistas de Varsovia promovieron la modernización económica y cultural, creyendo en el milagroso poder del desarrollo económico y del progreso científico.

Las primeras ideas del positivismo llegaron a Polonia en los años '50 y a Rusia aun en los '40. En Polonia, el positivismo ganó más influencia tras el fracaso de la insurrección nacional de 1863. No se trataba de una doctrina puramente filosófica, sino de un movimiento intelectual y antifeudal más vasto que emergió de una situación específicamente polaca. La actitud filosófica general fue una reacción en contra de todas las formas de metafísica especulativa y de *Schwärmerei* romántico. El más original y famoso filósofo fuera de Polonia fue Julian Ochorowicz (1850-1917), quien estuvo influenciado por Comte y Mill, y defendió un empiricismo prudente. Su gran intuición e inventiva en tecnología tuvo asimismo mucha importancia.

Los positivistas polacos fueron acérrimos partidarios del progreso

civilizacional occidental y de la visión naturalista del mundo. Más tarde, los positivistas rusos y polacos impregnaron sus perspectivas de empiricismismo y de filosofía neo-kantiana. La peculiaridad del positivismo en Polonia consistió en su súbita irrupción e igualmente súbita extinción.

Las ideas más originales generadas por los positivistas polacos no fueron filosóficas, sino sociales y políticas.

La sociología de Ludwik Gumplowicz, partidario del monismo, del determinismo social y del darwinismo, se hizo famosa en todo el mundo, incluso en Latinoamérica; y sus teorías raciales fueron tan ampliamente discutidas como erróneamente interpretadas. Gumplowicz no fue un seguidor genuino y ortodoxo del progresismo positivista, sino un precursor de una nueva época modernista en la historia del pensamiento polaco y europeo.³⁷

A diferencia del positivismo polaco, el ruso jamás fue una expresión de los esfuerzos ideológicos progresistas de la joven generación. Se trataba de una tendencia influyente pero que nunca alcanzó a ocupar una posición dominante en la historia intelectual de Rusia. El más devoto adepto ruso de Comte fue Gregory Wyrnoff, cuya actividad se desarrolló principalmente en Francia.

Los positivistas rusos fueron talentosos divulgadores de la ciencia occidental, pero no desempeñaron papel protagónico alguno en la filosofía rusa. En 1889, el positivista Nicolas Grot fundó el primer periódico filosófico de tirada regular en Rusia, llamado *Problemas de Filosofía y Psicología*. A propósito, vale la pena agregar que el primer periódico profesional de filosofía en Polonia, *Przegląd Filozoficzny (Revista Filosófica)*, era fundado en 1898, y que en la Argentina fue el positivista José Ingenieros quien en 1914 fundó la *Revista de Filosofía*.

Al igual que el positivismo polaco, el ruso resultó ser especialmente fructífero en sociología. Positivistas tales como Eugene de Roberty, Maxim Kovalevsky y Nicolas Kareyev presentaron una amplia variedad de actitudes sociológicas dentro de una perspectiva general común.

El pensamiento positivista también ganó influencia en otros países de la Europa Central y Oriental. En la Hungría de fines de siglo, una poderosa pero breve influencia del positivismo de Comte sucedió a la del hegelianismo. Ésta estaba relacionada con los círculos radicales de la sociedad húngara, en tanto que la tendencia de aquélla consistía en una

³⁷ Acerca del pensamiento positivista polaco, véanse las valiosas obras de Barbara Skarga contenidas, entre otras, en *Zarys dziejów filozofii polskiej, 1815-1918* (Esquema de la historia de la filosofía polaca, 1815-1918); ed. por A. Walicki, Varsovia, 1983, pp. 134-252; "Uniwersalizm i swoistosc kultury polskiej", *op.cit.*, pp. 137-161.

ideología oficial de la aristocracia liberal. En la filosofía checa, el más destacado representante del positivismo fue Frantisek Krejci (1858-1934), quien defendió la teoría de doble aspecto de Wundt y Spencer. Incluso Thomas Masaryk, el principal héroe y filósofo nacional checo, se vio muy influenciado por el positivismo en una temprana etapa de su vida.

Si bien tanto en la Europa Centro-Oriental como en Latinoamérica las concepciones positivistas no tardaron en ser desafiadas por tendencias idealistas y vitalistas de una nueva metafísica, el espíritu general del positivismo robusteció la fe en la cultura occidental y en los valores universales de la humanidad.

PRINCIPALES CORRIENTES EN EL SIGLO XX

En la primera década del siglo xx, el positivismo se vió desafiado en Latinoamérica por un nuevo idealismo. Esta reacción en contra del positivismo y del cientismo era un reflejo de diversas tendencias verificadas en la literatura y en la filosofía oeste-europeas: decadentismo, simbolismo, intuicionismo, etcétera. Una nueva generación de ensayistas hispanoamericanos rechazaron entonces las ideas del progreso material y del orden satisfecho de sí mismo.

Las primeras manifestaciones del nuevo espíritu se encuentran en los escritos del joven uruguayo José Enrique Rodó (1871-1917), en cuyo muy leído ensayo *Ariel* (1900) expresó su fe en los neo-latinos de Hispanoamérica. Según Rodó, el papel de Latinoamérica es diferente del de la pragmática y utilitaria Norteamérica, y debería ejercer un tipo de arte y de filosofía independiente y desinteresado. Hispanoamérica está capacitada para desarrollar lo mejor de la tradición humanística greco-romana, y su papel no es simplemente el de transferir cultura europea, sino un desarrollo creativo de las habilidades humanas. Rodó enfatizó la necesidad de que en el hombre culto moderno se dé la existencia de amplios intereses y de variados talentos.¹

La influencia de Rodó y una más categórica tendencia idealística del arielismo crecieron sin pausa a principios del siglo xx en toda Hispanoamérica, donde numerosos ensayistas de la época ponen de manifiesto una clara similitud de ideas comunes. Todos ellos intentaron reexaminar los principales credos y dogmas del positivismo, compartiendo la crítica del cientismo desde el punto de vista humanístico. Esta crítica fue especialmente vigorosa en México donde, bajo la influencia de Rodó, los conocidos como escritores del Ateneo desarrollaron una gran cantidad de nuevas ideas. El grupo de escritores y filósofos mexicanos estuvo influenciado por Schopenhauer, Nietzsche, Boutroux y Bergson. Su problema común era la libertad humana contrapuesta a todas las necesidades mecanicistas y su deseo el de habilitar al hombre para actuar libre, creativa y desinteresadamente.

¹ Cfr. el primer capítulo de *The Revolt against Scientism* de Martin S. Stabb, en *Quest of Identity. Patterns in the Spanish American Essay of Ideas, 1890-1960*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1967.

La máxima figura de la filosofía antipositivista en México fue José Vasconcelos, cuya nueva sensibilidad y criticismo de la razón se derivaban del vitalismo de Bergson.

Vasconcelos sostenía que hasta su época en Latinoamérica no había habido filosofía, considerando que ya era hora de desarrollarla con el auxilio de las ideas europeas, especialmente alemanas. Inspirado por Spengler, incluso pensó que Latinoamérica bien podía aventajar y dejar atrás al Viejo Continente en el terreno de la filosofía. Creía en la franqueza y universalidad de la mente latinoamericana compuesta de numerosos elementos, como producto de la miscegenación. Los latinoamericanos eran superiores en cuanto a agilidad mental; híbridos representando a la mezcla de todas las razas conocidas que contribuyen al surgimiento de la “raza universal” (la raza cósmica).

Antonio Caso —colega de Vasconcelos y el segundo en importancia en la filosofía mexicana de la primera parte del siglo xx— también se sintió abrumado por el espíritu del excelso idealismo, interesándose en los valores y en la personalidad del hombre. En muchos escritos explicó sus razones para rechazar y condenar el positivismo, sosteniendo que la filosofía no puede ocupar la posición de las ciencias naturales, ciegas a los valores; que sólo una filosofía basada en la historia puede llevar a cabo una síntesis verdaderamente filosófica, y que la filosofía debería sacar conclusiones no sólo de la ciencia, sino también de la historia, de la religión y del arte. Caso fue el primer filósofo latinoamericano en discutir extensamente el pensamiento del francés Bergson, quien había ejercido influencia sobre una gran cantidad de destacados pensadores latinoamericanos de la primera parte del siglo xx, tales como Deústua, Alberini, Caso, Vasconcelos, Molina, Farías Brito, Jackson de Figueredo y muchos otros. Su influencia fue muy persistente.²

En la vuelta del siglo, las filosofías latinoamericana y este-europea eran similares en cuanto a sus inspiraciones idealísticas y vitalísticas provenientes de la Europa Occidental. Muchos filósofos de la época experimentaron una evolución del positivismo al vehemente anti-positivismo idealístico. Especialmente los textos de los pensadores hispánicos —llamados los fundadores de la filosofía latinoamericana— están colmados de autocritica, y mucho contribuyeron a la institucionalización de la reflexión y de la investigación filosóficas en Latinoamérica.

² A. Guy, *Le bergsonisme en Amérique Latine*; Caravelle, Toulouse, 1963, núm.1.

Las características específicas del pensamiento de los fundadores pueden ser observadas a partir del ejemplo del filósofo uruguayo Carlos Vaz Ferreira (1873-1958), quien en el transcurso de su vida se trasladó de la filosofía de Mill al intuicionismo anti-positivista con numerosas ideas tomadas de James y de Bergson.

La relación entre la ciencia y la metafísica es uno de los temas básicos de los muy emocionales y vigorosamente expresivos escritos de Vaz Ferreira, quien consideraba inadmisibles sacrificar la metafísica en beneficio de la ciencia, la cual conduce a numerosas simplificaciones de la plástica, siempre cambiante realidad, sin poder penetrarla cabalmente. Vaz Ferreira desconfiaba no sólo de las ciencias naturales sino también de la lógica tradicional y de sus esquemas puramente racionales. Quería crear una nueva lógica, viva y sensible a la vitalidad y al carácter instintivo de la vida y de la cognición.

También se mostraba opuesto al excesivo afán de exactitud en nuestro conocimiento. “El espíritu humano —decía Vaz Ferreira— anhela exactitud en nuestra cognición y se complace con ella. La exactitud es cosa buena cuando es legítima, pero cuando no lo es, cuando es falsa o ilegítima, sus efectos son muy perniciosos: las interpretaciones son falseadas, incluso los hechos son encubiertos o desfigurados, queda suspendida la investigación y no alcanzamos profundidad en nuestro pensamiento”.³ Según él, las matemáticas son útiles para la ciencia cuando intentan ayudarla, pero resultan nocivas cuando tratan de imponerse sobre sus procedimientos artificiales. Toda vez que un instinto empírico constituye un discernimiento favorable a la realidad, en muchos casos es un medio más importante y efectivo que una mera razón.

Vaz Ferreira también trataba con entusiasmo problemas y dilemas éticos. Hay en su reflexión una cierta dosis de escepticismo, pero sin que ella haya querido significar grado alguno de indiferencia o de inquietud moral. A su juicio, las normas morales absolutas son inadmisibles y los ideales morales constituyen el resultado de una opción entre alternativas, la cual contiene por lo menos un mínimo de maldad. Mientras más sensible es un individuo, más susceptible es a las dudas, a las crisis y a los remordimientos morales. La naturaleza conflictiva de los ideales morales es causa de que el hombre, cuando en una situación determinada se ve obligado a hacer una difícil elección entre diversos ideales, deba renunciar a algunos de ellos.

³ C. Vaz Ferreira, “Lógica viva”, en *Obras*, Montevideo, 1963, v. IV, p. 112.

Contrariamente al ánimo de pesimismo que imperaba a principios del siglo xx, la actitud de Vaz Ferreira era optimista, percibiendo un progreso moral en la historia de la humanidad. Según él, la humanidad contemporánea posee muchos más ideales nobles, dignos de ser seguidos, que nunca en el pasado. Entre los nuevos ideales no figura la maldad, sino una resistencia cada vez mayor a ella, particularmente a la guerra.

Los problemas acerca de la libertad, así como otras cuestiones sociales, también fueron considerados por Vaz Ferreira, para quien la obtención de la fundamental libertad humana es independiente al problema del determinismo. El problema de la libertad se aplicaba a la organización social de la vida humana, a su noción de libertades en tendencias socialistas e individualistas de orden político.⁴

También en la Europa Central y Oriental tuvo lugar un gran cambio a principios del siglo xx. En la vida intelectual de Rusia, por ejemplo, se verificó un distanciamiento respecto del materialismo, del cientismo y del positivismo.

En el caso particular de esta nación, el mismo se vió acompañado por un renovado interés en el misticismo religioso y en lo oculto. En 1901, se iniciaron en San Petersburgo las famosas Asambleas Filosófico-Religiosas, y tanto en Moscú como en Kiev fueron celebradas reuniones similares que contaron con la asistencia de filósofos, artistas, poetas y numerosos escritores. Estos hombres, algunos de los cuales se reconciliaron entonces con la Iglesia ortodoxa, participaron en el simposio *Vekhi* (hitos), que apareció en 1909 y dio origen a numerosos debates. Los intelectuales que habían solido mostrarse religiosamente indiferentes, hicieron ahora hincapié en la importancia de la Iglesia y criticaron el agnosticismo y el materialismo.

El renacimiento de una metafísica religiosa lanzada en contra del ampliamente difundido positivismo, se debió en parte a la obra realizada en la segunda mitad del siglo xix por Vladimir Solovyev, quien ejerció gran influencia sobre la nueva generación de ensayistas idealísticos y contribuyó a la creación de una diferente atmósfera intelectual. Presentó a la religión Ortodoxa bajo la forma de reflexión filosófica, granjeándose merced a ello un gran respeto. Solovyev era uno de los escasísimos filósofos profesionales que había a la sazón en Rusia, donde su esfuerzo tendiente a reunir creencias religiosas, filosofía pura y diversas ideas sociales dentro de una perspectiva mundial fue muy novedoso. Aunque no todos los que contribuyeron

⁴ Otras opiniones suyas en mi artículo "Carlos Vaz Ferreira i mysl filozoficzna Ameryki Lacinskiej" (Carlos Vaz Ferreira y el pensamiento filosófico de Latinoamérica) *Studia Filozoficzne*, 1972, núm. 11-12.

al resurgimiento religioso en Rusia fueron sus discípulos, sí todos ellos estuvieron inspirados por su visión de la Naturaleza humana de Dios, Sophia y otras originales ideas.

Solovyev inició sus ataques contra el positivismo muy tempranamente. Aun su tesis universitaria de maestría apareció en 1874 bajo el título de *La Crisis en la Filosofía Occidental. En Contra del Positivismo*. Solovyev acostumbra criticar el empiricismo, el positivismo y el racionalismo en el contexto de la defensa del “conocimiento místico”. Por el hecho de excluir toda metafísica, el positivismo se separa deliberadamente de la realidad y se revela incapaz de captar la realidad metafenomenal.

En términos generales, Solovyev fue un filósofo original, aunque muchas ideas provenientes del idealismo alemán, del Padre griego y de la literatura mística están presentes en sus escritos.

Siendo un pensador típicamente ruso, también se mostró interesado en unir la ortodoxia al catolicismo y a toda la raza humana. Creía en la reconstrucción de la humanidad como un organismo universal a través de su participación en una vida divina. Sin embargo, esta idea le debe mucho a Comte, generalmente desaprobado por el espiritualista ruso.⁵

Entre los pensadores que contribuyeron al renacimiento del pensamiento de orientación religiosa en las primeras dos décadas del siglo xx, los hermanos Trubetskoy, Semyon Frank, Bulgakov, Berdyaev, Florensky, Lossky y algunos más, fueron influenciados por Solovyev.

Otros pensadores rusos de la época fueron neo-kantianos, marxistas, empiriomonistas y representantes de diversas formas de irracionalismo, produciendo muchos de ellos sus principales obras filosóficas en el exilio. El máximo exponente del irracionalismo fue Leon Shestov (1866-1936) quien, al igual que muchos otros, tras la revolución bolchevique emigró a Berlín para establecerse luego en París. Su independiente forma de existencialismo es muy crítica del “racionalismo y positivismo occidentales”, que distorsionan la vida real y eliminan de ella la libertad humana. Según Shestov, lo que es muy precioso para el hombre, generalmente se ve rechazado por la ciencia y por la filosofía racionalista, y pone en tela de juicio todos los principios de esta filosofía, como también los de la lógica, los del determinismo y la idea del desarrollo histórico. La creencia en la racionalidad de la existencia humana es —asegura— tan sólo un

⁵ Para más datos sobre este aspecto aparentemente paradójico del pensamiento de Solovyev, véase F. L. Copleston, *Philosophy in Russia. From Herzen to Lenin and Berdyaev*, University of Notre-Dame Press, 1987, p. 227-228.

anhelo nuestro. El filósofo ruso nos obsequió con su opción “Atenas o Jerusalén, religión o filosofía.”⁶ Su “filosofía bíblica” o religiosa constituye un rechazo del conocimiento, del “fámulo de la ciencia”.

El pensador ruso aprobó la actitud kierkegaardiana “O...O” en sus muy personales disquisiciones sobre filosofía.

Solovyev, Berdyaev y otros pensadores rusos de la época insistieron en la libre especulación filosófica, manifestándose en desacuerdo con la preservación de los obsoletos dogmas ortodoxos. Su nueva espiritualidad era una reacción no sólo en contra del positivismo, sino también en contra de la estática y anquilosada teología de la Iglesia ortodoxa rusa y de su incapacidad para entenderse con las urgentes necesidades sociales. Solovyev y sus sucesores intentaron suministrar una alternativa intelectual más satisfactoria que la proporcionada por la Iglesia oficial. Su filosofía iba a estar libre del racionalismo occidental, pero en armonía con el espíritu general de la tradición y de la religión rusas. En este sentido fueron sucesores de los eslavófilos del siglo XIX, y al respecto muchos autores han subrayado el vínculo existente entre el renacimiento de la filosofía de orientación filosófica y las ideas de Kireevsky, Khomyakov y otros eslavófilos.⁷ Paralelamente a desarrollar un concepto cristiano del mundo, se cerraban a la secularización del pensamiento occidental, proponiéndose preservar las tradiciones religiosas rusas y su sentido de comunidad (Sobornost). Sin embargo, las ideas de los sucesores de Solovyev fueron más universalistas que las de los primitivos eslavófilos incluidos en las tradiciones del cristianismo del este. Los nuevos pensadores desarrollaron la idea del conocimiento integral, de la total-unidad, y se abocaron a la búsqueda de una síntesis, de un concepto cristiano del mundo a escala universal.

El renacimiento del pensamiento de orientación religiosa en la filosofía idealística y en la literatura modernista como una reacción contra el positivismo, también se expresó en otros países este y centro-europeos. A fines del siglo XIX y principios del XX, en Polonia revivieron las tradiciones espirituales románticas. El pensamiento modernista polaco, que tenía su carácter inequívocamente neo-romántico, abarcaba la obra de ensayistas, poetas y eruditos que constituían una formación modernista en el pensamiento polaco, en el cual la filosofía era indiscernible de la literatura. Los principales representantes de esta formación intelectual fueron Stanislaw

⁶ Véase su libro *Athens and Jerusalem*, Ohio, 1966.

⁷ Véase, por ejemplo, el libro de Copleston, p. 404.

Prybyszewski, Artur Górski, Tadeusz Micinski, Stanislaw Brzozowski, Marian Zdziechowski y Wincenty Lutoslawski. Casi todos ellos se sentían obsesionados por la idea o la ansiedad de crear un concepto del mundo que constituyera un todo uniforme.

Sus inspiraciones eran diversas, pero la presencia de Bergson,⁸ Nietzsche y algunos otros filósofos alemanes es fácilmente detectable en ellas. Los pensadores polacos de la época del Modernismo intentaron revivir la metafísica, la filosofía de lo absoluto y el mesianismo romántico. Los principales problemas sujetos a discusión incluían el yo individual (“alma desnuda”), la intuición, la imaginación y las fuentes extra-racionales de cognición. Tanto en Polonia como en otras partes fue expresada una aguda crítica del positivismo y de todo cientismo. Para muchos pensadores de orientación estética, el arte concebido como el conjunto de valores no-utilitarios debía ser la principal inquietud de una verdadera filosofía. El artista, el arte por el arte y la creatividad intelectual se hallaban bajo indagación. También la crítica del filisteísmo burgués y de algunos subproductos creados por el capitalismo estaba muy difundida. Las visiones pesimistas y decadentes se entremezclaban con los afanes utópicos, y el sentido de variabilidad, relatividad y dinamismo del mundo humano era una vena imperante entre filósofos y artistas. Entre los diversos conceptos del mundo que existían en esa época, también habría que mencionar el modernismo católico, aparte del escolasticismo oficial y de las filosofías hedonístico-individualistas.⁹ Asimismo, son perceptibles el marxismo modernista y la influencia del empiriomonismo y del pragmatismo norteamericano. Wladyslaw M. Kozlowski, el principal divulgador del pragmatismo en Polonia, estaba cerca de algunos aspectos de la filosofía romántica polaca de la acción e intentó desarrollar el pragmatismo dentro de un “humanismo polaco” que no sería puramente individualista en su carácter.

Aquí también deberían ser mencionadas las contribuciones polacas a la teoría de las civilizaciones. Feliks Koneczny desarrolló la idea de la solidaridad eslava y luego la idea de la civilización latina no identificada con Europa, manifestando un gran optimismo respecto de la contribución polaca a la civilización latina.¹⁰

⁸ Cfr. S. Borzym, *Bergson i przemiany swiatopogladowe w Polsce* (Bergson y los cambios en los conceptos del mundo en Polonia), Wroclaw, 1984.

⁹ Un excelente resumen del pensamiento polaco de la época figura en A. Kolakowski, “Two Trends in Modern Polish Thought”, *Dialectics and Humanism*, núm. 1, 1990.

¹⁰ S. Borzym et al., *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815-1918* (Esquema de la historia de la filosofía polaca 1815-1918), Varsovia, 1983, p. 397.

En la vuelta del siglo XIX, el pensamiento filosófico de las naciones eslavas meridionales también se caracterizaba por una variedad de tendencias idealísticas: empiriomonismo, voluntarismo, croceanismo, escolasticismo. A principios del siglo XX, algunos pensadores irracionistas serbios intentaron combinar la filosofía pragmática de William James y el intuicionismo de Henri Bergson con el pan-eslavismo y el cristianismo Ortodoxo.¹¹ Milos Djuric trató de crear una filosofía verdaderamente nacional y pan-eslava, basada en las tradiciones vernáculas y combinando “Sabiduría” oriental con cientificismo occidental.

Un interesante giro del positivismo al idealismo espiritualista tuvo lugar en las tierras de los pueblos checo y eslovaco. A fines del siglo XIX el positivismo estaba allí a tal punto arraigado que algunos autores hasta lo consideraban como la filosofía nacional checa. Sin embargo, poco después de la decadencia del positivismo y del cientismo a principios de nuestro siglo, el irracionismo, el intuicionismo y aun la gnosis mística se volvieron populares.

Bajo la influencia del teísmo de Brentano, Thomas S. Masaryk (1850-1937) reaccionó en contra del positivismo en su famoso libro *Modern Man and Religion*, convirtiéndose en el teórico de la democracia y el humanismo metafísicamente cimentados. Más opuestos aún al positivismo fueron sus discípulos, Emmanuel Rádl en especial, quien dio una nueva forma al idealismo de la filosofía checa.

Como realista filosófico y como el primer presidente de Checoslovaquia, Thomas Masaryk merece aquí más atención de nuestra parte. Su filosofía, social y nacionalmente concebida, se centraba en una filosofía de los valores, en la ética, en la sociología y en la política. Reconociendo la importancia de la poesía, de los símbolos y figuras literarios en el pensamiento creativo y en la visión filosófica, a su juicio los artistas y los filósofos literarios son maestros de la humanidad, y sus discernimientos e interpretaciones deben ser permanentemente tomados en cuenta.

Masaryk intentó combinar los ideales humanísticos con la conciencia nacional moderna, concentrando su atención en la historia intelectual de las naciones eslavas.

Entre los eslavos —afirmaba— los rusos tienen un ideal humanístico arraigado en inquietudes sociales y religiosas; los polacos, uno que es político y nacionalista; y el nuestro, el de los checos, es un ideal basado en la ilustración

¹¹ M. Markovic, “Yugoslav Philosophy”, en *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. por P. Edwards, Nueva York, 1967, v. 8, p. 362.

cultural. Kollár fue para nosotros el heraldo del humanismo puro, como también lo fueron Safarik, Palacky, Havlicek y, finalmente, Augustin Smetana. Sobre la base de la vieja filosofía alemana, en particular la de Herder, Kollár formuló la idea de que la ilustración cultural era una expresión del ideal humanístico, mientras que Smetana tempranamente le dió a dicho ideal un carácter social. Nuestro ideal humanístico bohemio es la continuación natural del ideal de nuestra Hermandad bohemia".¹²

Los problemas de las naciones modernas y de la filosofía nacional fueron desarrollados por el pensador y estadista checo en su singular obra *Modern National Philosophy* (Praga, 1905), pero asimismo en obras escritas después de la primera guerra mundial, él prosiguió con sus previos intereses. Él creyó que el fin de la guerra había reconciliado a la humanidad, y que el humanismo y la democracia tendían a verse fortalecidos. En la nueva situación, le asignó igualmente una gran importancia al principio de nacionalidad y al peso del lenguaje en el pensamiento y en la creación artística, enfatizando los aspectos nacionales en el arte, la religión, la filosofía y aun en la ciencia. Según Masaryk,

todas las naciones cultivan una consciente filosofía nacional; el pan-germanismo, como se ha visto, es la organización política y las síntesis filosófica de este movimiento en Alemania. Junto a él encontramos a los eslavófilos en Rusia, a los humanistas en Bohemia y entre los yugoslavos, en Polonia a los mesianistas; en Francia, en Italia y en Escandinavia —en todas partes bajo diversas formas— observamos el mismo movimiento. El hecho de que la historia de la filosofía le haya prestado hasta ahora escasa atención a esta fase, sencillamente demuestra cuán parcial, intolerante y falta de política es la escuela de la filosofía, una isla escolástica en el borrascoso océano político y social de la vida moderna.¹³

Después de 1900, y especialmente tras el logro de la independencia política checa en 1918, el pensamiento filosófico en Checoslovaquia alcanzó su cima. Numerosas discusiones fueron entabladas y muchas corrientes diversas tuvieron difusión, pero la continuidad histórica del humanitarismo checo fue preservada. Un papel protagónico en la fenomenología y en el escepticismo post-kantiano fue desempeñado por el concepto de libertad como un ideal universal. Los temas de la crítica humanística y del idealismo crítico también estuvieron vinculados al problema de la libertad humana.

¹² T. G. Masaryk, *Humanistic Ideals*, Lewisburg, 1971, p. 63.

¹³ T. G. Masaryk, *The New Europe* (The Slav Standpoint), Lewisburg, 1972, p. 56.

El año 1918 es importante en la historia política e intelectual de todos los países centro y este-europeos. En el transcurso del mismo fue creada la Checoslovaquia independiente tras haber carecido por 300 años de libertad; también fue creada Yugoslavia, y Polonia logró su independencia al cabo de 123 años de tiránica ocupación por parte de tres potencias. Asimismo, después de la guerra la joven Rumania dobló su territorio y Hungría quedó separada de su anterior unión con Austria, siendo creados al mismo tiempo los nuevos estados bálticos. Todos los países mencionados tienen su historia individual, sus rasgos peculiares de vida social, política y cultural. No obstante, en la misma existen ansiedades, motivos y esfuerzos comunes, y en su reciente historia intelectual dichos países han compartido algunas mismas ideas. Esta similitud también es percibida en su esfuerzo de filosofar desde una posición occidental y vernácula, en su pensamiento constitutivamente independiente y en su afán de originalidad en algunas cuestiones.

Los más innovadores filósofos surgieron probablemente en Polonia durante el período comprendido entre ambas guerras mundiales (1918-1939). El iniciador de los mismos fue Kazimierz Twardowski (1866-1939), quien a partir de 1895 dirigió un famoso seminario en Lvov y en el cual, bajo la denominación de Escuela de Varsovia-Lvov, recorrió con sus discípulos la historia en sentido descendente. Se trataba de una sección original de la filosofía analítica del siglo xx, anterior a la británica. Entre los más destacados filósofos y lógicos de la escuela figuraron Jan Lukasiewicz, Kazimierz Ajdukiewicz, Stanislaw Lesniewski, Tadeusz Kotarbinski, Tadeusz Czezowski y el muy conocido Alfred Tarski, quienes desarrollaron una terminología precisa en filosofía y alcanzaron especiales logros en el dominio de la investigación lógica y de la metodología de las ciencias. Esta escuela polaca es conocida por su definición semántica de la verdad (Tarski), la teoría de la colocación, la teoría de los modelos y la creación de lógicas multivalentes. Se ha dicho que, en proporción a su cantidad de habitantes, Polonia es el país que ha contribuido a la lógica y a la teoría de la colocación más que cualquier otro en el mundo.¹⁴

Los representantes de la escuela de Varsovia-Lvov formularon sus propias concepciones filosóficas, tales como el reísmo y el convencionalismo, pero la intención de su líder era educar a la nación polaca en el espíritu del “anti-irracionalismo” y del liberalismo intelectual. Sin embargo, aunque la

¹⁴ A. Fraenkel, Y. Bar-Hillel, *Foundations of Set Theory*, Amsterdam, 1958; citado por J. Wolenski, *Filozoficzna szkola Lwowsko-Warszawska* (La Escuela Filosófica de Lvov-Varsovia), Varsovia, 1985, p. 85.

otra tendencia menos racionalista, especulativa e historiosófica existente en la filosofía polaca no desapareció durante el período 1918-1939, fue menos creativa que el pensamiento analítico.

En el período comprendido entre ambas guerras mundiales, tanto en Polonia como en los otros países de la Europa Central y Oriental —con excepción de la Rusia comunista— estuvieron presentes casi todas las corrientes occidentales contemporáneas de filosofía y metodología.¹⁵

En época reciente, han sido llevados a cabo algunos esfuerzos con el objeto de diferenciar un pensamiento característicamente centro-europeo, distinto de las ideas filosóficas occidentales, este-europeas (en particular rusas) y sud-orientales (correspondientes a los países balcánicos). Ese pensamiento centro-europeo incluiría rasgos específicos de la filosofía en Polonia, Checoslovaquia, Hungría y Austria (o en el imperio austro-húngaro). Muchos autores han enfatizado el hecho de que resulta difícil establecer con precisión las fronteras geográficas de la Europa Central, debido a que el concepto implica ante todo un destino cultural, una actitud, un peculiar modo de vida o existencia comunes, y no geografía física. Algunos escritores comenzaron a hacer referencia de una identidad centro-europea y aun de una mente centro-europea, que es escéptica, sobria, crítica y anti-utópica,¹⁶ en alguna medida similar a la inglesa. La mente centro-europea fue configurada sobre todo por la altamente filosófica cultura austríaca. Hungría, Bohemia, Moravia, la Polonia meridional (Galitzia) y otros territorios que componían el antiguo imperio austro-húngaro, recibieron una gran influencia intelectual de Austria y sus filósofos. Austria constituyó un importante centro de la civilización europea: autores tales como Bolzano, Brentano, Meinong, Husserl, Freud, Schlick y Lukács estuvieron vinculados a Viena y al específico espíritu austríaco. Es posible descubrir rasgos privativos del platonismo austríaco en la fenomenología de Bolzano a la de Husserl, filósofos que junto a pensadores y escritores de la talla de Kafka, Mach, Musil, Masaryk, Wittgenstein, Gumpłowicz y Ady constituyen un producto admirable del imperio austro-húngaro. La filosofía austríaca fue una expresión del espíritu pluralista y multinacional que impregnó al mismo.

Algunos historiadores de las ideas perciben diferencias fundamentales entre las filosofías alemana y austríaca. Esta última no sucumbió a la

¹⁵ Cfr. *Soucasma filosofie u Slovanu*, ed. M. Weingart, Praga, 1932; E. Niederhauser, *Szkoly historyczne a politika w Europie Wschodniej do 1945*. (Escuelas históricas y políticas en la Europa del Este hasta 1945), "Kwartalnik Historyczny", 1989, núm. 4.

¹⁶ Cfr. ensayos de Milan Kundera, Vaclav Havel y George Konrad, entre otros.

influencia de Kant ni al idealismo especulativo de Hegel: los pensadores austríacos fueron más empíricos y realistas. Franz Brentano fue el creador del realismo epistemológico en Viena, ejerciendo influencia sobre el rumbo de la filosofía en algunos otros países centro-europeos. El ya mencionado fundador de la escuela de Varsovia-Lvov, el vienés Kazimierz Twardowski, fue discípulo de Brentano y desarrolló el realismo epistemológico y las investigaciones psicológicas de su maestro. El reísmo de Kotarbinski y el nominalismo de Ajdukiewicz tuvieron mucho en común con Brentano, cuya tradición fue continuada por Wittgenstein en Viena y más tarde en Cambridge. De esta tradición se derivó asimismo la original filosofía de Fritz Mauthner, un austríaco de origen judío que trabajó en Praga.

Es interesante señalar que muchos pensadores que crearon obra filosófica durante las primeras tres o cuatro décadas en la Europa Central eran de origen judío. No establecidos en un solo lugar, mudándose de una tierra a otra dentro del imperio, contribuyeron al fortalecimiento de la comunidad intelectual de los países. Habiendo sido educados por encima de las rivalidades nacionales que prevalecieron en el imperio austro-húngaro, los judíos fueron el principal elemento cosmopolita e integrador en la Europa Central.

También sería interesante exponer la contribución aportada en el período entre ambas guerras mundiales por Austria y la Europa Central a la teoría de la historiosofía de la cultura y el pensamiento social, a la cual los filósofos de estos países nunca han estado ajenos.¹⁷ Ante todo, debemos tener en cuenta que el estructuralismo nació en el círculo lingüístico de Praga a fines de los años '20, englobando a los eruditos checos, austríacos, alemanes, rusos y polacos. En esta cosmopolita sociedad, Mukarowsky creó su estética estructuralista en la década del '30.

Inspirados por el trágico destino de su pequeña patria enclavada entre Rusia y Alemania, los escritores y filósofos centro-europeos fueron sensibles a su identidad nacional y lingüística. Tanto en sus decepciones como en su experiencia histórica se da una fuente de creación original en el campo del ensayo y la literatura (Kafka, Musil, Gombrowicz, Schulz, Witkiewicz). Estos autores mostraron de manera original las absurdas y

¹⁷ Además del célebre ensayo de Kundera sobre la tragedia de la Europa Central, y de las obras de W. Johnston y P. Kampita, véanse finalmente los siguientes libros de C. Nyiri: *Filozofskaia mysl v Avstro-Vengrii*, Moscú, 1987 (traducido del húngaro) y *Studien zur österreichisch - ungarischen Philosophiegeschichte*, Budapest, 1988.

trágicas dimensiones de la existencia humana en el mundo de la descomposición social. Grandes ensayistas centro-europeos han meditado con frecuencia sobre el posible colapso de la civilización europea, a la cual estaban íntimamente ligados. Algunos de ellos se definieron a sí mismos como los principales defensores de los valores oeste-europeos.

La mayor pluralidad posible en el mínimo espacio es el modelo de la Europa Central tal como lo describe Milan Kundera. Según el escritor checo, Rusia quiso cimentar su futuro basándose en la regla opuesta: un mínimo de pluralidad en un máximo de espacio.¹⁸ La experiencia del período 1918-1938 constituye un importante tramo en la historia intelectual de la Europa Central, a la cual hoy en día sus nuevos pensadores están con frecuencia regresando. El período comprendido entre ambas guerras es también muy importante en la historia intelectual de Rumania. En el transcurso del mismo fueron realizados numerosos esfuerzos tendientes a comprender y definir la rumanidad, o rumanismo, desde el punto de vista filosófico. Los más creativos pensadores rumanos fueron aquellos que no sufrieron el atormentador sentimiento de inferioridad causado por el provincianismo cultural del tardíamente creado país y su borrosa conciencia. Aunque estaban familiarizados con la filosofía occidental, eran conscientes de que no bastaba con la mera imitación de las ideas francesas o alemanas en boga. La aplicación de ideas extranjeras a una naciente realidad no explicaba su esencia. Insuperables fueron los resultados logrados por esos filósofos, quienes intentaron sintetizar las tradiciones espirituales autóctonas de la Europa Oriental y la metodología científica nacida del genio occidental.¹⁹

El pueblo rumano pertenece a las naciones más jóvenes de la Europa Centro-Oriental. Su estatidad fue conformada en el siglo XIX, y tanto bajo este aspecto como en su lengua, los rumanos guardan semejanza con muchas naciones latinoamericanas.

La integración del pueblo rumano en la civilización occidental no fue un proceso fácil: se vio acompañado por un tormento espiritual de sus intelectuales, abocados a la búsqueda de su identidad nacional. No fue proceso fácil afianzar el pasaje de las creencias tradicionales y arcaicas del

¹⁸ Véase el número especial del por entonces clandestino periódico polaco *Europa* (1987, núm. 2) dedicado a los problemas de la Europa Central, y en el cual los famosos ensayos de Kundera, Timothy Garton Ash y otros escritores sobre este tema fueron publicados juntos.

¹⁹ Véase un breve pero interesantísimo artículo de Mircea Eliade sobre la filosofía rumana en el volumen VII de la antes citada *The Encyclopedia of Philosophy*.

pueblo rumano a las concepciones progresivas de Occidente. Fue en el período entre ambas guerras cuando los pensadores rumanos, más allá del positivismo y del idealismo, empezaron a buscar las cualidades espirituales de su nación. Durante este período, los pensadores rumanos fijaron su atención sobre los dramáticos problemas de la filosofía de la cultura, intentando captar el rumanismo y su posible papel en la cultura occidental.

El más talentoso y original filósofo rumano fue Lucian Blaga, quien perfeccionó un complejo sistema que incluía una metafísica personal, una nueva teoría del conocimiento y una ambiciosa morfología de la cultura. En sus obras utilizó mitos, símbolos e ideas presentes en las creencias populares rumanas, y de este modo las tradiciones nativas del país hallaron por primera vez su expresión filosófica. Blaga definió tanto los peculiares rasgos de la aldea rumana como su carácter “cosmocéntrico”; su influencia fue claramente perceptible en toda la generación de jóvenes filósofos reunidos en torno al periódico *Gandirea* que dirigiera N. Crainic, y cuya reflexión estaba suspendida entre el racionalismo occidental y la cosmología rumana nativa. La reflexión de Blaga sobre el mito, también está presente en la filosofía de la religión y de la historia de Mircea Eliade, el más grande pensador de origen rumano, cuyas principales obras aparecieron en el exilio después de 1945.

Nikifor Crainic intentó ligar su vigoroso rumanismo a la Iglesia ortodoxa. En su filosofía de la historia, “la segunda independencia” de Rumania estaba concebida como una continuación de la tradición espiritual bizantina: a su juicio, la condición necesaria para el resurgimiento espiritual rumano consistía en traer la civilización bizantina de regreso a una nueva vida. El tradicionalismo de Crainic estaba inspirado por la reflexión de Miguel de Unamuno sobre el casticismo, sobre la esencia y los rasgos psicológicos de la hispanidad.

Constantin Radulescu-Motru creó un sistema de “personalismo energético”, el cual afirmó explica tanto la evolución del universo como la creatividad humana. Su teoría sobre la rumanidad se basaba en un nuevo concepto de nacionalismo, determinado por la energía universal y por el entorno inmediato. Su viraje hacia elementos étnicos y rústicos de la cultura rumana constituyó un esfuerzo tendiente a crear una nueva ideología rural, anti-liberal.

Naë Ionescu, discípulo de Radulescu-Motru, fue también responsable de un despertar del interés en la metafísica nacional y en la filosofía religiosa en el período entre las dos guerras mundiales. Al igual que sus compatriotas, especuló sobre la realidad de la aldea concebida como una

inspiración por una concepción religiosa de la vida, y tanto su anti-razionalismo como su anti-liberalismo estaban cercanos a una especie de vitalismo subjetivo. Ionescu concibió el mundo como una absurda anarquía, en la cual la fe religiosa es el único recurso y el mejor medio de cognición, orientándose hacia las tradiciones populares ortodoxas como fuente de sus ideas.²⁰

Siguiendo los pasos de Ionescu, Constantine Noica intentó armonizar una comprensión hegeliana de la historia con la idea de Dios forjada por la Iglesia ortodoxa. También cabe mencionar aquí a D. Rosc, quien produjo una inusual síntesis de romanticismo y realismo con marcados rasgos existenciales. Su muy conocida obra *Existta tragica* (1934) se concentró en el contradictorio y trágico carácter de la existencia humana, en los conflictos y en las tensiones internas de la conciencia del hombre. Esta tendencia rumana de existencialismo y nihilismo fue continuada en la obra del escritor y ensayista Emile Cioran, exilado en Francia después de la segunda guerra mundial. Tanto en su preocupación por la existencia humana como en su pesimista y desesperada reflexión sobre los absurdos de la vida y de la muerte del hombre, este talentoso pensador rumano era también sucesor de Kierkegaard y de Kafka.

Análogamente a la filosofía rumana de la cultura, cierto grado de desarrollo había alcanzado la búsqueda de esencia nacional y el afán de auto-conocimiento manifestados durante el mismo período en la filosofía mexicana y en la hispanoamericana en general, especialmente en la Argentina.

Debemos tener en cuenta que el período interbélico no es en Latinoamérica tan claramente perceptible como en la historia intelectual de la Europa Central, cuya existencia se vio afectada de una manera muy intensa por ambas guerras. Los pensadores latinoamericanos prosiguieron con la reflexión sobre los problemas planteados en las primeras décadas del siglo por los fundadores de la filosofía continental. Tanto en el período interbélico como después de 1945, tuvo mucha influencia la filosofía continental europea, en especial corrientes tales como la fenomenología, el vitalismo, el existencialismo, el neo-kantianismo, el orteguismo español y el neoescolasticismo.

Debemos concentrar nuestra atención sobre los primeros intentos encaminados a definir filosóficamente los rasgos particulares de los países

²⁰ Cfr. el capítulo sobre Rumania preparado por Vintila Horia en *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine*, t. II; obra publicada bajo la dirección de M. F. Sciacca, Milán, 1959.

hispanoamericanos en los años '20 y '30. Dichos intentos constituyeron los aspectos más originales del pensamiento latinoamericano en ese período, viéndose acompañados por los primeros esfuerzos tendientes a reemplazar modelos e instituciones europeos por estructuras y creaciones americanas nativas. Fue también el período en que se dio el llamado “redescubrimiento de Latinoamérica”, al cual contribuyó enormemente el ensayista norteamericano Waldo Frank, a quien le fascinaban los pueblos hispánicos.

Este período también estuvo señalado por una reacción contra las tendencias cosmopolitas europeas, inherentes al modernismo latinoamericano y a su arielismo. Los pensadores del continente empezaron a enfatizar los aspectos regionales y nacionales de las perspectivas filosóficas: en la cultura latinoamericana, el interés por los elementos indígenas no se daba solo.

Una de las primeras manifestaciones del indigenismo surgido entre ambas guerras fue la obra de Ricardo Rojas *Eurindia* (1924), en la cual el pensador argentino intentó hacer ver a sus compatriotas blancos que ellos también estaban conectados con la América indígena, asignando gran importancia al entorno y al territorio físicos, los cuales dan predominantemente forma a los caracteres nacionales. Esta experiencia histórica común a los argentinos, su “emoción territorial”, los vincula con los indios que habitaron las pampas costeras del país. La creencia en la “fuerza de la tierra”, presente en numerosos ensayistas hispanoamericanos, era análoga a la de los pensadores rusos del siglo XIX y a la de los filósofos de la cultura rumanos en el citado período interbélico.

La preocupación de Rojas con respecto a la argentinidad fue continuada por muchos de sus seguidores. Influenciado por un precoz pensamiento existencial, Carlos Alberto Erro buscó el significado de *criollismo* desde una perspectiva universal, mientras que su contemporáneo Eduardo Mallea trataba de encontrar en una forma mística la “Argentina invisible”. El esfuerzo de este último para definir la argentinidad y el destino del Nuevo Mundo fue resultado de declaraciones tan dramáticas como ésta: “Somos diametralmente diferentes de un francés, de un finlandés o de un rumano. ¿Por qué?”²¹ No era Mallea el único que intentaba dar respuesta a esta pregunta, sino también Ezequiel Martínez Estrada, Héctor Murena, Carlos Astrada, Bernardo Canal Feijóo y muchos otros.

El problema de identidad nacional y de definición propia fue también encarado por pensadores mexicanos, peruanos, chilenos, cubanos y, en cierta medida, brasileños. Algunos de ellos condujeron su discurso desde

²¹ E. Mallea, *Historia de una pasión argentina*, Buenos Aires, 1939, p. 122.

una perspectiva exclusivamente nacional o regional, en tanto que otros alcanzaron un punto de vista continental. Utilizando las herramientas del psicoanálisis o del existencialismo, todos ellos quisieron deponer la posición de la cultura y filosofía del Nuevo Mundo con respecto a la tradición europea.

En su búsqueda de identidad, los indigenistas peruanos habitualmente estuvieron asociados a ideas radicales de izquierda, compartiendo una profunda y mística fe en el destino del americano nativo.

De especial importancia histórica fueron el análisis de la personalidad mexicana y la búsqueda de la esencia nacional que Samuel Ramos llevó a cabo en su libro *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934). El filósofo mexicano analizó los rasgos característicos de sus compatriotas, su sentimiento de inferioridad y los elementos indígenas en el trauma nacional. Las ideas de Ramos fueron desarrolladas más de doce años después de la guerra por el círculo literario y filosófico *Hiperión*, una corriente de la filosofía de lo mexicano que desempeñó un significativo papel en la historia intelectual de México y Sudamérica.²²

Podemos sacar en conclusión que una de las principales tendencias en el pensamiento latinoamericano durante el período interbélico fue el planteo de los problemas de síntesis etno-cultural por parte de la filosofía de la cultura. En consecuencia, un redescubrimiento de Latinoamérica se convirtió en la principal mira y tarea de los pensadores latinoamericanos y del ensayista norteamericano Waldo Frank, cuyo desempeño en este proceso de positiva reevaluación de los pueblos hispánicos puede ser comparado al de Herder en su redescubrimiento de los valores eslavos en el mundo contemporáneo.

También sería necesario agregar que, si bien fueron originales en su búsqueda, muchos ensayistas latinoamericanos del período interbélico estuvieron inspirados por el pensamiento europeo de Spengler, Ortega y Gasset, Keyserling y otros filósofos de la cultura y la historia.

Finalizada la segunda guerra mundial, se inició un nuevo período en la historia de la Europa Centro-Oriental. Con la ayuda soviética se verificó la instalación de regímenes comunistas en todos los países de la región, exceptuando a Austria. A diferencia de Latinoamérica, el nuevo período significó

²² Para un análisis detallado de estos problemas, véanse las obras de Stabb, *op.cit.*; J. Wojcieszak, *Dylemat uniwersalizmu i partykularyzmu w hispanoamerykańskiej filozofii kultury 1900-1960* (El dilema del universalismo y del particularismo en la filosofía hispanoamericana de la cultura, 1900-1960), Varsovia, 1989; V. Kuteiscikova, I. Terterian, *Kontseptsii istorico-kulturnoi samobytnosti Latinskoj Ameriki*, Moscú, 1978.

también un completo cambio en el terreno de la filosofía. El marxismo se convirtió en la filosofía única y oficial de esos países, mientras que los filósofos latinoamericanos proseguían con sus intereses de preguerra. Para los hispanoamericanos, los últimos años '40 constituyeron el período de "normalización", que significó un aumento en la producción filosófica, la aparición de nuevos periódicos profesionales y una cierta estabilidad, en tanto que para la Europa Centro-Oriental y con respecto a la filosofía y a la vida intelectual fueron una catástrofe, provocada por la guerra y luego por el stalinismo imperante en la región. Un cambio radical en la filosofía rusa ya había tenido lugar tres décadas atrás, si bien en los primeros años postrevolucionarios fue preservado un cierto pluralismo cultural. Pero la libertad en el terreno de la investigación filosófica se vio reducida, aun antes que en las áreas literaria y artística. El marxismo y el leninismo bajo su forma stalinista fueron declarados la única filosofía científica por muchos años. Toda otra tendencia fue prohibida. En 1922, más de cien filósofos (Berdyev, Lossky y otros) y eruditos religiosos fueron expulsados de la Unión Soviética. El existencialismo ruso original fue desarrollado en el exilio, principalmente en Alemania y Francia, mientras que en la tierra natal de aquellos la filosofía se vio por muchos años privada de toda originalidad, y la producción filosófica fue obligada a servir a los objetivos políticos inmediatos del régimen stalinista. Algunos esfuerzos originales dirigidos a filosofar creativamente dentro y más allá de la ortodoxia marxista fueron emprendidos después de 1956 y a fines de los años '80, pero los mismos no produjeron los menores resultados de consideración.

Un tanto parecida fue la situación de la filosofía en los recién creados países socialistas de la Europa Centro-Oriental. A consecuencia del control comunista sobre el gobierno y la sociedad entera, la filosofía no era concebida como una reflexión independiente sino como una herramienta, como un arma ideológica al servicio de ellos.

Poco después de la guerra (1945-1948), en casi todos los países de la Europa Centro-Oriental se verificó un breve período de relativa libertad, durante el cual fueron realizados algunos intentos de revivir la filosofía de preguerra, tras la ocupación alemana y la destrucción causada por el conflicto bélico. Se trataba de un restablecimiento de la erudición hegeliana y marxista liberal junto con el escolasticismo católico tradicional. En Polonia, por otra parte, la tradición lógica de la Escuela de Varsovia-Lvov era fuerte, pero a Varsovia, Praga, Budapest y otras capitales no tardaron en llegar, desde Moscú, representantes del marxismo ortodoxo que eliminaron el limitado pluralismo inicial en filosofía. La situación de la vida filosófica

empezó a mejorar en Polonia después de 1956, en Checoslovaquia a principios de los años '60, y en Hungría en los '70. Relativamente independiente y creativo fue el caso de Yugoslavia: en el período de preguerra el país sólo contaba con un puñado de insignificantes filósofos, mientras que bajo el régimen de Tito aparecieron en él algunas ideas innovadoras dentro del pensamiento marxista. Los filósofos yugoslavos y polacos fueron los primeros que intentaron enriquecer el marxismo a través de nuevas interpretaciones del concepto de alienación y mediante la apropiación de pensadores del pasado, dentro de una amplia tendencia de humanismo liberal. De un modo semejante, Hungría brindó al mundo el nacimiento del famoso y original filósofo György Lukács, como también el de la muy apreciada e igualmente conocida, aun en Latinoamérica, Escuela de Budapest, cuyos representantes realizaron una intensa actividad en el exterior. En Polonia, Adam Schaff y Leszek Kolakowski lograron originalidad dentro del marxismo y más allá de él. En Checoslovaquia, Karel Kosik, un filósofo independiente perseguido por el régimen, buscaba exitosamente dimensiones humanísticas dentro del marxismo. La tradición del humanismo checo fue proseguida en la investigación fenomenológica de posguerra por Jan Patočka, a quien se lo debería considerar el principal heredero del pensamiento humanístico de Husserl y de Masaryk. En la interpretación de la fenomenología propuesta por Patočka, el puro yo no debería ser concebido como un efímero punto epistemológico, sino como una persona trascendental, cabalmente humana. En Polonia, el movimiento fenomenológico también encontró un creativo —especialmente en estética— representante en el filósofo Roman Ingarden (1893-1970), un discípulo de Husserl que ejerció sustancial influencia en la filosofía polaca de posguerra. El mismo movimiento fue esmeradamente proseguido en el exterior, y con gran éxito, por A. T. Tymieniecka. En Polonia, la fenomenología tuvo influencia sobre el marxismo y sobre el pensamiento católico. En lo que a este último se refiere, la vena fenomenológica ha sido perceptible en la filosofía de Karol Wojtyła —exprofesor de la Universidad Católica de Lublin y Papa Juan Pablo II en la actualidad— y sobre todo en la de Józef Tischner. Otros filósofos católicos polacos tales como Krapiec, Swierzawski y Gogacz estuvieron más atados al escolasticismo tradicional. En cuanto a Józef M. Bochenski, profesor en Frigurgo y en Suiza, su fama tuvo alcance internacional.

Polonia fue el único país del antiguo bloque comunista donde se dio un pluralismo filosófico relativamente amplio, especialmente tras la ruptura producida en 1956. Durante el período que se prolongó por más de treinta

años, fueron publicadas muchas obras inspiradas por la Escuela de Varsovia-Lvov. Algunos de sus miembros —especialmente Ajdukiewicz y Kótarbinski— estaban aún activos bajo el régimen comunista. Sus seguidores trabajaron en el terreno de la lógica y de la metodología de la ciencia. En los años '70 apareció en Polonia la llamada escuela metodológica Poznan, una especie de marxismo analítico que contribuyó al desarrollo de una original filosofía de la ciencia.

Desde principios de los años '80, prácticamente todas las corrientes occidentales de filosofía estuvieron presentes en el pensamiento polaco. Un interesante fenómeno de este período de avanzado socialismo en decadencia, fue la aparición de la llamada filosofía polaca de encuentro, una corriente de pensamiento que asimiló críticamente las ideas de Buber, nacido en Polonia, Rosenzweig y Ebner, así como las de nuestro también compatriota Lévinas, en su mayor parte. Los filósofos polacos enriquecieron con su propia experiencia nacional esa filosofía europea del diálogo y cuyo principal representante probablemente sea el filósofo cristiano Józef Tischner, quien enfatizó la necesidad de filosofar desde la perspectiva nacional de uno mismo. No se refirió con esto a territorio estrictamente político o geográfico, sino a una patria ética. Tischner escogió ser un filósofo polaco 'sarmatiano' que se ve inspirado no tanto por los textos como por "el rostro del hombre incómodo en su destino".²³ La filosofía polaca de encuentro está asimismo representada por Andrzej Nowicki, quien le dio a la misma un carácter completamente diferente. Su 'incontrología' es atea, inspirada en el marxismo, y constituye más bien una útil herramienta metodológica para la investigación de la historia de la filosofía. Nowicki se ha dedicado a reflexionar sobre el mundo del trabajo creativo humano, y construyó una nueva antropología filosófica en cuyo núcleo se ubica el concepto de encuentro.

La filosofía polaca de encuentro tomó en consideración condiciones sociales, políticas y culturales de la vida humana. Los aspectos concretos de la existencia humana y de su significado fueron especialmente complicados en el caso de Polonia, no sólo en su historia reciente. Se ha dicho que las circunstancias peculiarmente polacas fomentan una profunda reflexión en el diálogo y en el encuentro sociocultural de diversas tradiciones.²⁴ La filosofía polaca de encuentro no es, por lo tanto, una expresión

²³ J. Tischner, *Myslenie wedlug wartosci* (El pensamiento de acuerdo con los valores), Cracovia, 1982, p. 12.

²⁴ K. Wiczorek, "Polska filozofia spotkania" (Filosofía polaca de encuentro), *Studia Filozoficzne*, 1989, núm.1.

de una moda ni una imitación de una filosofía extranjera de diálogo, sino una filosofía profundamente arraigada en el sufriente y fracturado polaquismo, un tipo de nuevo pensamiento genuinamente nacional y universal. Una recepción algo parecida de la filosofía de Lévinas y del pensamiento dialogal ha estado presente en Enrique Dussel y en la filosofía latinoamericana de liberación en general.

En Polonia, sin embargo, Lévinas fue entusiásticamente aceptado por filósofos asociados con los círculos más bien conservadores y derechistas, mientras que en Latinoamérica sus adherentes sostienen opiniones populistas y de izquierda.

Ahora es el momento de mencionar sólo las principales tendencias de la filosofía latinoamericana de posguerra y su posible semejanza con la filosofía practicada antes o actualmente en la Europa Centro-Oriental. De hecho, un nuevo período en el pensamiento latinoamericano comenzó en los años '30 y se prolongó hasta fines de los '50. Con excepción de algunas reflexiones historiosóficas, la Segunda Guerra Mundial no afectó demasiado a los filósofos hispanoamericanos. Durante ese período, en las universidades y escuelas católicas se enseñó especialmente el neotomismo y el agustinismo espiritualista, como también se practicó la fenomenología y el existencialismo (Romero, Mayz, Vallenilla, Astrada, Virasoro y Ferreira da Silva entre otros) en numerosas universidades.

En los años '40, el país más activo en el terreno de la investigación filosófica fue México, donde José Gaos y otros pensadores españoles se exiliaron tras la Guerra Civil. Leopoldo Zea, discípulo de Gaos, revivió el interés en la mexicanidad e inició una investigación sistemática de la historia del pensamiento latinoamericano. En sus primeras obras, el historicismo y el perspectivismo de Ortega son claramente perceptibles. Hasta principios de los años '90, Zea ha venido examinando las relaciones entre los pensamientos europeo y latinoamericano, la crisis de la cultura occidental, la posibilidad de una genuina filosofía del Nuevo Mundo y muchos otros problemas. Sus obras revitalizaron también el interés en la dependencia, la originalidad, la particularidad y la universalidad de la filosofía latinoamericana. Desde principios de los años '40 hasta finales de los '70, casi todos los filósofos latinoamericanos han estado planteando y respondiendo estas preguntas vitales para el genuino pensamiento hispanoamericano. Tanto en México como en otros países, los pensadores latinoamericanos pasaron del interés inicial por las particulares filosofía y cultura nacionales a cuestiones más generales acerca de la posibilidad de una filosofía latinoamericana continental, luchando casi todos ellos contra el

carácter imitativo del pensamiento latinoamericano. Una extensa variedad de soluciones al problema de la dependencia y de la originalidad fue suministrada, sin llegar no obstante a un acuerdo definitivo. Algunos nuevos impulsos a este problema fueron proporcionados por la muy original filosofía y teología latinoamericana de la liberación, la cual evolucionó a principios de los años '70 como consecuencia de un interés cada vez mayor en las ideas de izquierda acordes con la revolución cubana. Sin embargo, hay que enfatizar el hecho de que no toda la filosofía de la liberación estuvo inspirada por ideas marxistas. Rodolfo Kusch, representante de una versión ontológica de dicha corriente, estaba convencido de que el pensamiento genuinamente latinoamericano debería romper con todas las tradiciones filosóficas, y según su opinión la cultura latinoamericana estaba avasallada y era ontológicamente dependiente. Los auténticos filósofos latinoamericanos deberían elaborar su filosofía a partir de la sabiduría popular, indígena. La llamada filosofía analéctica de la liberación se ve seducida por el rostro del pueblo latinoamericano pobre, ávido de justicia, y su propósito es darle habla a ese pueblo sin voz ni voto. Los filósofos de esta corriente critican el eurocentrismo y las tendencias imitativas existentes entre los pensadores hispanoamericanos.

El principal filósofo analéctico y teólogo de la liberación es Enrique Dussel, en cuya opinión la filosofía latinoamericana puede nacer en el momento en que el *status* ontológico del hombre latinoamericano es descubierto y explicado, siendo necesario que se advirtiera su exterioridad metafísica en relación al hombre del Atlántico Norte (europeo, ruso, norteamericano). La filosofía latinoamericana debería interpretar la voz de su propia América, estando en vías de verificarse un nuevo momento en la historia del pensamiento humano, post-europeo, pero que precede a la aparición de una genuina filosofía africana y asiática. Él mismo proclamará la filosofía de las naciones pobres, la filosofía de la liberación de todas las que estén más allá del sistema, y debería superar la dominante totalidad europea hacia una filosofía de liberación del mundo futuro. Una considerable parte suya está reservada para los factores religiosos y éticos impregnados de energía profética, subversiva y liberadora.

La filosofía de la liberación se basó en el concepto sociológico de dependencia y surgió como un efecto de la real dependencia económica, cultural, religiosa y filosófico-ontológica de Latinoamérica. La idea de liberación se convirtió en el problema más importante de toda la filosofía latinoamericana de los años '70, habiendo sido discutida no sólo por los

filósofos de la liberación sino también por filósofos marxistas, católicos tradicionales, analíticos y por fenomenologistas.²⁵

En su fase avanzada, la filosofía de la liberación se concentró en el análisis metodológico de las expresiones filosóficas y políticas, revisando algunos de sus fundamentos.²⁶ Sin embargo, la reflexión sobre el significado simbólico de la sabiduría popular indígena fue continuada por los filósofos latinoamericanos en la siguiente década,²⁷ y en la vuelta de los años '70 la reflexión historiosófica adquirió mayor importancia. La filosofía de la historia latinoamericana fue concebida por Leopoldo Zea como la de la lucha por la libertad.²⁸ En buena parte, la filosofía de la historia de numerosos países este-europeos también podría ser concebida de la misma manera.

La filosofía latinoamericana de los años '80 entró en una etapa de crisis o de agotamiento con respecto a ciertos tópicos, poniéndose menos énfasis en su necesidad de originalidad. La persistente polémica de los años '60 sobre la existencia o no existencia de la filosofía latinoamericana no sólo desapareció sino que hasta fue considerada como inmadura.²⁹ La nueva generación parece desorientada y, sumida en un cierto estado de confusión, busca un discurso innovador basado en el diálogo. Sin embargo, el concepto de filosofía latinoamericana en comparación con la del resto del mundo continúa en proceso de examen bajo la perspectiva de un diálogo sobre las diferencias con la filosofía europea y con la realidad latinoamericana.³⁰

El más sorprendente rasgo de toda la filosofía latinoamericana de posguerra es su interés en la antropología filosófica y en el destino del hombre. Dicha inquietud fue igualmente intensa en la filosofía centro-europea y yugoslava de los años '60 y '70, y tanto en la Unión Soviética como en

²⁵ Véanse: *América Latina: filosofía y liberación. Simposio de filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, 1974; *La filosofía actual en América Latina. Primer Coloquio Nacional de Filosofía*, México, 1976; F. G. Sturm, "Dependencia y originalidad en la filosofía iberoamericana", en *Latinoamérica*, núm.14, México, 1981.

²⁶ H. Cerutti Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, 1983.

²⁷ *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana*, ed. por J. C. Scannone, S.J., Buenos Aires, 1984.

²⁸ L. Zea, *Filosofía de la historia americana*, México, 1978, p. 43.

²⁹ J. L. Gómez Martínez, "Consideraciones epistemológicas para una filosofía de la liberación", en *Cuadernos Americanos*, 1990, núm. 4, p. 106.

³⁰ Cfr. R. Fernet Betancourt, "Filosofía latinoamericana: ¿posibilidad o realidad?", en *Logos, Revista de Filosofía*, 1990, núm. 54.

la Alemania Oriental y Bulgaria, esos problemas fueron tratados con más esmero aun por la ortodoxia marxista. El marxismo ortodoxo también se tornó dominante en Cuba, país que tras una búsqueda inicial de originalidad izquierdista en el pensamiento, comenzó en los años '70 a adoptar e imitar modelos de pensamiento soviético.

Los latinoamericanos prosiguieron su investigación filosófica bajo circunstancias económicas y políticas muy desfavorables. No obstante, lograron significativos resultados y plantearon numerosos problemas específicos de los países periféricos y económicamente atrasados, problemas que ya anteriormente habían sido planteados en la Europa Centro-Oriental y que ahora están volviendo a presentarse. El pensamiento de ambas regiones periféricas del mundo fue expuesto a prolongadas influencias filosóficas extranjeras, provenientes en su mayoría de la Europa Occidental, pero muchos filósofos se resistieron a una total dominación de origen foráneo e intentaron elaborar una filosofía profundamente arraigada en su historia nacional y en su tradición nativa. Esas regiones brindaron al mundo pensadores célebres en el campo tanto de la lógica y filosofía analítica de la ciencia (Alfred Tarski, Alexander Zinoviev, Mario Bunge) como del pensamiento centrado en la religión (Nicolas Berdyaev, Mircea Eliade, Karol Wojtyla, Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff).

A pesar de las adversidades políticas, el pluralismo y el criticismo social han sido las principales características de la filosofía latinoamericana y de la renaciente cultura filosófica de la Europa Centro-Oriental, las cuales en comparación con el propio Occidente tuvieron un comienzo por lo general más tardío, y cuya tarea inicial consistió siempre en el estudio completo de lo que ya había sido elaborado en idiomas extranjeros, para agregar lo que allí faltara.

Hoy en día casi nadie acusa a los filósofos este-europeos o latinoamericanos de falta de originalidad o de incapacidad de filosofar a causa de deficiencia mental o del clima imperante en sus respectivos países. En lo que a la filosofía reciente concierne, los pensadores de ambas regiones merecen ocupar un lugar en la filosofía mundial. La buena voluntad para asimilar críticamente el pensamiento occidental en su conjunto es una evidencia de la vitalidad y de la franqueza de los filósofos, originales y creativos en nuevos discernimientos hacia, y en, formulaciones frescas de la filosofía occidental. Los rápidos cambios verificados en esos países revelan la existencia de paradojas y de elementos y motivos fuertemente contrastantes en su pensamiento.

Mientras que los filósofos latinoamericanos ya han desarrollado un

sentido de destino común en cuanto a su diversificado subcontinente y han puesto de manifiesto una perceptible similaridad en sus esfuerzos individuales, los filósofos este-europeos aún no han definido libre y exactamente una comunidad regional de sus ideas, formuladas en una variedad de idiomas “exóticos”.

El acceso a la democracia en Latinoamérica y en la Europa del Este, ha facilitado hoy en día el trabajo de filósofos que frecuentemente se habían visto expuestos al exilio, a la persecución personal y a la censura. La libertad de expresión suscitada por la perestroika soviética fomentó el crecimiento del pluralismo filosófico, un profundo interés por la filosofía occidental y un resurgimiento del pensamiento ruso de orientación religiosa.

En estos inicios de los años '90, la Europa Central y Oriental está entrando en una nueva época de libertad intelectual, donde la miseria económica y las desigualdades sociales son comparables a las de Latinoamérica. Aún es demasiado pronto para llevar a cabo tentativa alguna de caracterizar la condición y la forjadura de inquietas mentes filosóficas en el umbral de una nueva era, plena de esperanza y ansiedad.

OCCIDENTALISMO ESTE-EUROPEO Y NORTEMANÍA SUDAMERICANA

Los intelectuales este-europeos y latinoamericanos han prestado mucha atención a las diversas relaciones que ligan a sus países con Occidente (Europa Occidental y los Estados Unidos). La tendencia a identificarse con la cultura y la civilización occidentales ha sido especialmente fuerte en la Europa Centro-Oriental y en las áreas meridionales “blancas” de América Latina (Cono Sur). Pero los valores occidentales también encontraron numerosos y devotos partidarios en Rusia, en los países balcánicos y en las repúblicas americanas donde predomina la población india o mestiza.

Especialmente los pensadores rusos se han visto preocupados por el problema de la relación de Rusia con Occidente, el cual constituyó su permanente inquietud desde la época de las reformas iniciadas por el emperador Pedro el Grande. El problema del rumbo en el desarrollo de Rusia fue ampliamente discutido tanto en el siglo XIX como en nuestros días, con los intelectuales rusos preguntándose si Rusia pertenece o no a Occidente, si es parte o no del mundo occidental. En la historia del pensamiento ruso, los llamados “occidentalizadores” (*Zapadniki*) son quienes se desempeñaron como tenaces defensores de la europeización de su país y en el siglo XIX se opusieron a los eslavófilos, los cuales hacían hincapié en la singularidad eslavo-oriental y antioccidental de Rusia.

El occidentalismo ruso no formó un conjunto de ideas sociales y filosóficas coherente, claramente diferenciado: se trató más bien de una serie de diversas ideas democráticas y liberales que aparecieron en los años '40 de ese siglo. Los paladines del “europeísmo” sólo se mostraron unánimes en su actitud crítica hacia los eslavófilos, considerándose a Belinsky como la figura principal en el debate público con estos últimos y en la controversia sobre el occidentalismo. Belinsky se preocupaba por el papel de Pedro el Grande en la modernización de la antigua Rusia y por la antítesis del pueblo ruso de pre-reforma y de post-reforma. Merced a las reformas petrinas se desechó una aprobación insensata de las anquilosadas tradiciones, y así el pueblo pudo ser elevado al nivel de sociedad, pavimentando el camino hacia la moderna nación rusa. Según Belinsky, Pedro el Grande negó lo inmediato irracional del pueblo ruso y estimuló el

surgimiento del pensamiento racional, o individualidad, representado por los valores universales de la civilización europea. Estos valores deberían aparecer en su forma nacional, rusa.

Las reformas de Pedro el Grande referentes a la occidentalización —afirmaba Belinsky— eran históricamente inevitables, constituían el primer y decisivo paso hacia la Rusia moderna, y deberían haber sido proseguidas. Con algunas reservas, Belinsky aceptaba el sistema capitalista occidental, convencido de su necesidad y superioridad respecto de la semifeudal Rusia. Pensaba que este país debería adoptar profundas reformas democráticas y que no debería temer el desarrollo de la burguesía como una clase separada, que aportaría progreso civilizacional. En esto se oponía a las opiniones de Herzen y Bakunin, quienes fijaban sus esperanzados sueños en el campesino y en la *intelligentsia*.

Según Andrzej Walicki, el occidentalismo de Belinsky era aun más claramente perceptible en su criticismo literario.¹ Convencido de que todo lo que había de valioso en la literatura rusa era una consecuencia de la occidentalización y de que Rusia carecía de letras propias originales, menospreciaba a los escritores que buscaban inspiración en la poesía folklórica y en las baladas populares. En su opinión, la cultura rusa debería acercarse a las “naciones históricas” de Europa. Los eslavófilos criticaron las opiniones de Belinsky en razón de su alegado desprecio por Rusia y por sus tradiciones autóctonas, a cuyo respecto él solía responder que confiaba en el gran potencial ruso, el cual sólo podría desarrollarse sobre un contexto histórico de cultura occidental. Intentó promover la causa de la cultura nacional, convencido de que en el futuro sería significativa dentro de la vida intelectual de la humanidad.

Entre los primeros occidentalizadores rusos del siglo XIX es necesario mencionar aquí por lo menos a otras dos figuras: Timofey Granovsky y Konstantin Kavelin. Granovsky se concentró en una crítica a la idealización de los eslavófilos respecto de la gente del pueblo, opinando que las masas por lo general son negligentes, crueles o apáticamente afables, y que sería necesario estimular el proceso de individualización de las mismas a través de su educación racional y esclarecedora. Granovsky apoyó el proceso de dar forma a la personalidad autónoma en el hombre y de emanciparlo de la presión del entorno inmediato.

¹ Andrzej Walicki, *A History of Russian Thought from the Enlightenment to Marxism*, Oxford, 1980, pp. 138-139.

A su vez, en su filosofía de la historia rusa, Konstantin Kavelin enfatizó la necesidad de reglamentar la ley en la sociedad y estuvo atento al proceso gradual de la liberación del individuo respecto de los vínculos patriarcales tradicionales. Según él, el desarrollo consiste en la formación gradual del principio de la personalidad, en la negación de las relaciones comunitarias basadas en el parentesco y en la costumbre.² Este proceso se inició en el siglo XVIII bajo las reformas petrinas. Kavelin fue acusado por los eslavófilos de igualar personalidad con individualismo oeste-europeo, de ver el significado de la historia rusa en el desarrollo del principio de la personalidad.

En su gran mayoría, los occidentalizadores rusos consideraban que el progreso de Rusia consistía en emancipar al individuo de las cadenas del tradicionalismo y en racionalizar las relaciones sociales, afirmando que el desarrollo nacional dependía de superar la etapa de lo inmediato natural hacia las nacionalidades modernas gobernadas por la ley y el estado central.³

Los pensadores liberales y democráticos rusos modelaron su visión del futuro orden político y económico de Rusia en base a patrones oeste-europeos. La necesidad de una mayor europeización de su país era algo tan obvio como apremiante.

Los decembristas de principios del siglo pasado fueron probablemente los primeros rusos que se sintieron fascinados por el progreso civilizacional logrado por la Europa Occidental, revelándose enérgicos partidarios de las libertades occidentales en su lucha contra el despotismo zarista. Aunque muy pro-occidentales, los decembristas no carecían de orgullo nacional al declarar que su movimiento estaba arraigado en las tradiciones libertarias de Novgorod y Pskov, en la antigua libertad de la aristocracia y hasta en la Duma Boyarda del siglo XII.⁴ En sus documentos planeaban abolir la servidumbre de la gleba y contribuir al rápido desarrollo del capitalismo en Rusia. Representaban a la élite occidentalizada de la nobleza rusa. En su bosquejo de constitución, el decembrista Nikita Muraviev modeló su plan para un sistema social y político de gobierno

² Véase "Filozofia i mysl spoleczna rosyjska, 1825-1861" (*Filosofía y pensamiento social rusos, 1825-1861*), editado por A. Walicki, Varsovia, 1961.

³ Andrzej Walicki, *A History of Russian...*, pp. 149-150.

⁴ Véase W. Sliwowska, "Rosja-Europa od konca XVIII w. do lat osiemdziesiątych XIX w". (Rusia-Europa desde fines del siglo XIII hasta los 1880's), en *Dziesięć wieków Europy. Studia z dziejów kontynentu*, editado por Janusz Zarnowski, Varsovia, 1983, pp. 331-332.

sobre el ejemplo de los Estados Unidos. Según ese plan, Rusia se convertiría en una federación de catorce estados, cada uno con su capital propia y con su parlamento bicameral que podría mantenerse independiente en algunos aspectos, excepto en cuanto a legislación. La suprema autoridad de toda la federación iba a ser concedida a la Asamblea Popular (Duma Suprema y Cámara de Diputados juntas). El proyecto de constitución elaborado por Muraviev, que garantizaba las libertades civiles y una total libertad de culto, de congregación y de lengua, fue un importante paso en la historia del pensamiento progresivo ruso. Aunque Muraviev no era un republicano sino un monarquista constitucional, sus perspectivas corresponden a las primeras manifestaciones de actitud pronorteamericana, llamada posteriormente yankifilia, occidentalismo o nortemanía, términos que en un principio tuvieron un matiz peyorativo. Sin embargo, el occidentalismo nunca fue en Rusia tan vigoroso como en otros países de la Europa Oriental, y especialmente de la Europa Centro-Oriental.

El tema de la comparación Rusia-Occidente es muy controversial entre los eruditos. Algunos presentan a Rusia como un país perteneciente a la esfera cultural este-europea o aun asiática, distinta o incluso opuesta a los valores occidentales. Esta diferenciación está basada en premisas históricas y religiosas, tales como su carencia de tradición democrática y el dominio de la Iglesia ortodoxa oriental, que se distingue netamente de la Iglesia católica romana. Otros perciben a Rusia ligada por lo general a Occidente y dependiente de él. Estos eruditos detectan períodos de aislamiento ruso, pero ponen énfasis en que Rusia y Occidente tienen “una común lógica de desarrollo... la cultura rusa no tiene de suyo existencia vital aparte de Europa”.⁵ Aquellos autores que advierten más bien similitudes que diferencias entre Rusia y Occidente se inclinan a explicar la particularidad rusa exclusivamente por su atraso respecto de la Europa Occidental. Todo mundo recuerda las influencias cristianas y los esfuerzos realizados por Pedro el Grande y sus seguidores para transformar a Rusia en un estado occidental. Se ha afirmado que las reformas petrinas dividieron la sociedad y la conciencia rusas en una culta élite occidentalizada y en un vulgo no tocado por la modernización. La élite culta se sintió segregada del pueblo y del pasado ruso bárbaro. Los intelectuales estaban de hecho separados y enajenados tanto del pasado nativo como de la Europa Occidental, todavía distante de ellos y mucho más avanzada. Una ruptura similar fue experimentada por los intelectuales

⁵ R. W. Mathewson, “Russian Literature and the West”, *Slavic Review*, 1962, núm. 3.

latinoamericanos, segregados tanto de las masas indígenas como de las élites occidentales, que no los habían aceptado plenamente. La apasionada avidez de cultura occidental y la perturbadora sensación de inferioridad fue un sentimiento común a muchos intelectuales rusos, este-europeos y latinoamericanos, quienes a menudo negaban que sus países tuvieran civilización para intentar identificarse a sí mismos con los valores oeste-europeos. Ésta fue una tarea sumamente difícil, porque el idealizado Occidente no siempre concordó con la imagen que se habían forjado de él. Herzen, Bakunin y otros intelectuales rusos rechazaron el idealizado Occidente al experimentarlo en forma directa.⁶

El problema de entender los vínculos de Rusia con Occidente depende de qué queremos significar al referirnos a Europa y Occidente. Un concepto de lo que es Europa la reduce a las solas naciones germánicas y neolatinas. El profesor polaco Oscar Halecki excluyó de su concepto de “historia europea” solamente a Rusia, poniendo gran énfasis en los estrechos vínculos de la Europa Centro-Oriental con el mundo occidental y en su viva simpatía por los Estados Unidos. Según Halecki, fue Alemania la que creó la falsa impresión de ser ella el país ubicado en los confines de Occidente y que más allá de su frontera oriental comienza una región semi-asiática. Halecki y muchos otros diferenciaron la Europa Centro-Oriental, estrechamente conectada con la América Latina occidental y septentrional, de la Rusia del este. El historiador polaco habló de la Europa Centro-Oriental o “la parte oriental de Europa Central —entre Suecia, Alemania e Italia—, por una parte, y Turquía y Rusia por la otra. A lo largo de la historia europea —enfaticó— pueblos muy diversos crearon en esta región sus propios estados independientes, en ocasiones muy grandes y poderosos; en conexión con la Europa Occidental desarrollaron sus culturas nacionales individuales y contribuyeron al progreso general de la civilización europea”.⁷

Incluso los ucranianos solieron poner de manifiesto una neta diferencia con respecto a Rusia. Algunos historiadores afirman que “en la época del surgimiento de la cultura occidental —entre los siglos XIII y XVII—, Ucrania, aunque de fe ortodoxa, fue un componente de estados del tipo

⁶ Véase Marc Raeff, “Russia’s Perception of Her Relationship with the West”, en *The Development of the USSR. An Exchange of Views*, editado por W. Treadgold, University of Washington Press, 1967.

⁷ Oscar Halecki, *Borderlands of Western Civilization. A History of East Central Europe*, Nueva York, 1952, p. 3.

oeste-europeo”.⁸ Más tarde, el desarrollo de Ucrania se vió retardado por el despótico zarismo ruso. Los autores antes mencionados consideran a Ucrania un territorio fronterizo entre Oriente y Occidente.

Es interesante señalar que todos los este-europeos (polacos, lituanos, checos, rumanos, etcétera) muy a menudo intentaron diferenciarse de los rusos semi-asiáticos o extremadamente este-europeos, por lo general en base a razones de índole política. Estas pequeñas naciones temían el expansionismo ruso y deseaban fortalecer sus lazos con el mundo occidental, exceptuando a Alemania. Los países expuestos a la frontera rusa frecuentemente quisieron desvanecer las numerosas similitudes que compartían con su vecino. El objetivo observador Henry L. Roberts acierta en gran medida al declarar: “Cuando los polacos o los rumanos —a pesar de la presencia de lazos lingüísticos o religiosos con los rusos y de una buena cuota de historia común, aunque difícilmente jubilosa— afirman que Rusia no es Occidente, mientras que sus propias naciones muy enfáticamente sí lo son, uno siente que esto va más allá de una clasificación académica, que es un argumento nacido del miedo o de la desesperación, y que el excluir a Rusia de ‘Occidente’ constituye al mismo tiempo un llamado de apoyo y de socorro a las naciones occidentales”.⁹ En oposición a ciertos eruditos centro-europeos o a ideólogos del llamado Eurasianismo¹⁰ (formulado en los años '20 de este siglo por algunos emigrantes rusos), Marc Szeftel afirma que no es posible considerar que la historia y la cultura rusas sean fundamentalmente diferentes de las del resto de Europa. En el pasado, la vida económica y cultural rusa a menudo estuvo basada en principios similares a los de la Europa Central y Occidental. Desde fines del siglo XVIII Rusia, como casi toda Europa, fue inspirada por la Ilustración francesa. A principios del siglo XIX Rusia compartió el absolutismo, la servidumbre de la gleba y algunos modelos económicos con los países germánicos. Según Szeftel —quien sostiene la presencia de un carácter europeo en gran parte de la historia rusa—, “entre 1878 y 1905, entre

⁸ Omeljan Pritsak y John S. Reshetar, “The Ukraine and the Dialectics of Nation-Building”, en *The Development of the USSR...*, p. 238.

⁹ Henry L. Roberts, “Russia and the West: A Comparison and Contrast”, en *The Development of the USSR...*, p. 361.

¹⁰ Véanse H. Kowalska, “Eurazjanizm a literatura starosuska” (El eurasionismo y la antigua literatura rusa), en *Literatura rosyjska i jej kulturowe konteksty*, editado por R. Luzny, Wroclaw, 1990; Mark Bassin, “Russia Between Europe and Asia: The Ideological Construction of Geographical Space”, *Slavic Review*, 1991, Primavera.

todas las naciones cristianas de Europa, Rusia fue la única que aún preservaba una monarquía absoluta, pero sus instituciones económicas y legales, su sistema social y su actividad cultural se basaban en principios comunes al resto de la Europa de ese tiempo".¹¹ Fue la Revolución de Octubre la que produjo una gran resquebrajadura en la historia rusa.

En los países de la Europa Centro-Oriental, difícilmente existe alguien que haya insistido más en su perfil y carácter occidentales que los escritores, pensadores e intelectuales de Polonia, para muchos de los cuales el occidentalismo polaco pareció ser una cosa natural y espontánea. Si bien se hallaba profundamente arraigado, él no fue obvio para todos y adoptó diversas formas históricas. De hecho, en la historia de la cultura polaca es posible advertir una pugna entre la xenofobia y la xenofilia. Ya en la época del barroco algunos polacos consideraban que la influencia extranjera era peligrosa para nuestra particularidad nacional: en lo que concierne a la relación de Polonia con Occidente, la misma tanto ha sido altamente positiva como crítica para ella. En el presente escrito me intereso en los principales rasgos del occidentalismo polaco, que han sido predominantes en nuestra historia. Según Jerzy Jedlicki, dichos rasgos pueden ser caracterizados de la siguiente manera: el concepto de los occidentalizadores polacos de que Occidente ha creado un tipo superior de civilización, que puede considerarse como norma y medida. Los valores de esa civilización tienen validez universal y se proyectarán hasta los más lejanos países. Los occidentalizadores polacos estaban absolutamente convencidos de que Polonia pertenece a ese círculo civilizacional pero en una situación de atraso con respecto a él, caracterizándose por una tardanza cultural y económica que debería ser recuperada. Pero aún Polonia era considerada ser la nación eslava más occidental, y por tal razón debería hacer las veces de un puente civilizacional entre Occidente y Oriente. Esta actitud provino de la ideología de la Ilustración y contribuyó al demérito de las tradiciones, instituciones y costumbres vernáculas. Según esta perspectiva, la tradición nacional era algo a ser perdido.¹²

En oposición a este occidentalismo, hubo diversas ideas que pudieron ser denominadas sarmantismo, etnocentrismo, eslavofilia y varias formas

¹¹ Marc Szeftel, "The Historical Limits of the Question of Russia and the West", en *The Development of the USSR*, p. 383.

¹² Jerzy Jedlicki, "Polskie nurty ideowe lat 1790-1863 wobec cywilizacji Zachodu" (Corrientes ideológicas polacas de 1790-1863 frente a la civilización occidental), en *Swojosc i cudzoziemsczyzna w dziejach kultury polskiej*, editado por Zofia Stefanowska, Varsovia, 1973, p. 96.

de nacionalismo xenofóbico. Es interesante observar que aun los tradicionalistas anti-occidentales en Polonia y Rusia tomaron sus ideas de fuentes occidentales (por ejemplo, del idealismo y romanticismo alemanes) a fin de poner de manifiesto un contraste o antítesis entre Polonia, Rusia y Occidente.

En Polonia el occidentalismo siempre estuvo de moda, pero probablemente uno de los más intensivos períodos de su implementación práctica se inició tras la caída del comunismo. Uno de los filósofos políticos polacos de la actualidad establece la diferencia entre occidentalización, liberación económica y modernización. Según él, el presente proceso de occidentalización requiere de análisis y escrutinio sobrios. Ryszard Legutko detecta en él la presencia de un grupo de imitadores que no siempre recibe de Occidente los mejores contenidos. Él mismo se considera un occidentalizador, pero al mismo tiempo intenta ser un analista crítico de los conceptos que llegan a Polonia provenientes de Occidente, donde los cuales son obvios.¹³

Asimismo, numerosos checos solieron poner mucho énfasis en los orígenes occidentales, europeos, de su cultura nacional.¹⁴ En Polonia es habitual considerar a Checoslovaquia como una nación joven en cuya cultura predominan los elementos populares. Sin embargo, los autores checos han demostrado que su cultura se halla profundamente arraigada en la tradición humanística europea desde la introducción del cristianismo a mediados del siglo IX. La herencia del Renacimiento y de la Reforma es de especial importancia para la vida espiritual checa. Jiri Skvor muestra la influencia del pensamiento occidental sobre varias etapas del desarrollo nacional de sus compatriotas. Según él, “las obras culturales producidas por intelectuales checos bajo la influencia del concepto occidental moderno de Estado, Iglesia y pueblo (tal como es descrito en las obras de Voltaire, Montesquieu, Rousseau, Locke, Herder y Kant) recibieron un apoyo que subrayó y acentuó el culto de la tradición individual, nacional y democrática”.¹⁵

¹³ Ryszard Legutko, “Miedzy papuga a zasciankiem (Polskim liberalom ku przestrodze)”, *Znak*, 1992, núm. 1 (440).

¹⁴ Véase Vaclav Cerny, *Europejskie źródła czeskiej kultury* (Origen europeo de la cultura checa), Varsovia, Oficyna Literacka, 1989.

¹⁵ Jiri Skvor, “Humanistic and Democratic Thought in Czech Literature”, en *The Czechoslovak Contribution to World Culture*, editado por Miroslav Rechcigl, Jr., Mouton Co., The Hague-London-Paris, 1964, p. 34; véase también *The Czech Renaissance of the Nineteenth Century*, editado por Peter Brock y H. Gordon Skilling, University of Toronto Press, 1970.

Privada durante 300 años de su condición independiente, la nación checa se sacudió el foráneo yugo Habsburgo e intentó preservar su particularidad dentro del mundo occidental.

Muchos historiadores han indicado que la universalidad y la receptividad son características de la cultura checa.

Tal receptividad enriqueció el pensamiento checo, el cual fue inspirado por numerosos elementos occidentales. La literatura checa se vió incluso recargada de ellos, sin contar con tiempo para recrearlos calmadamente a fin de expresar sus propios valores.

Tras un relativamente breve período en el cual las ideas eslavófilas ejercieron influencia sobre los escritores checos del siglo XIX, el comienzo del XX es más bien pro-occidental y pro-norteamericano. La máxima figura intelectual y política del período, Thomas G. Masaryk, se volvió en contra de la eslavofilia, declarando:

Soy conscientemente europeo en mi cultura. Con esto quiero decir que la cultura europea y norteamericana —Norteamérica es étnica y culturalmente un fragmento de Europa transportado, aunque no por completo, a América— me satisface espiritualmente... y como europeo soy un occidental. Digo esto en provecho de esos eslavófilos que ven en Rusia y en la eslavidad algo archieuropeo. Los mejores rusos fueron también occidentales”.¹⁶

Ha quedado demostrado que en el pensamiento norteamericano hay paralelos con el humanismo liberal de Masaryk, quien manifestó devoción por Lincoln y Woodrow Wilson. En el décimo aniversario de la independencia checa, Masaryk observó que “en cierto sentido, Estados Unidos es el padre adoptivo de Checoslovaquia. Es en la inmortal carta de libertad del Presidente Wilson, incluida en sus célebres Catorce Puntos, donde están cimentados los fundamentos de nuestro Estado. Hemos intentado modelar nuestra joven república en base al ejemplo de nuestro gran patrocinador”.¹⁷ En contraste, Masaryk fue altamente crítico con respecto a Rusia, tanto del sistema zarista como luego del experimento soviético.

En la actualidad, el famoso escritor checo Milan Kundera ha asociado total e incondicionalmente a Checoslovaquia, Hungría y Polonia con la cultura europeo-occidental. Su vigoroso occidentalismo —junto con el de

¹⁶ Karel Capek, *President Masaryk Tells His Story*, Nueva York, 1935, p. 74.

¹⁷ Citado de Thomas G. Masaryk, *Humanistic Ideals*, Lewisburg, 1971, p. 9 (prólogo por Hubert Humphrey).

Joseph Conrad, de origen polaco, y con el de George Mikes, de origen húngaro (ambos citados por Kundera)— es un deslumbrante y superlativo ejemplo de modelo de pensamiento centro-europeo pro-occidental, anti-ruso y anti-eslavo. Según Kundera, el llamado espíritu, o alma, eslavo —en realidad exclusivamente ruso— es cómico, sentimental, a menudo lóbrego y vago, y nada tiene que ver con las historias auténticamente polaca y checa, que han estado distantes de Rusia o visiblemente ajenas a ella, como es el caso de Polonia.¹⁸

Kundera afirma que Hungría pierde su identidad no bien se ve arrojada de Europa, tal como sucedió tras la Segunda Guerra Mundial. Pero para los intelectuales húngaros el asunto de su relación con Occidente siempre ha sido un problema complicado, no sólo bajo el comunismo. Se ha dicho que desde su más remota historia las literaturas húngara, polaca y balcánica han sido literaturas de resistencia. La primera pieza de poesía húngara que se conoce está dirigida contra el Gengis-Khan, y es un llamado de auxilio a Cristo y Europa en la lucha contra los tártaros, quienes más tarde fueron suplantados por los turcos y los germanos.¹⁹

En su ensayo *Hungary and Europe*, Ivan Boldiszár nos recuerda que las ideas renacentistas y humanistas llegaron a la corte de Hungría antes que a otros países allende los Alpes, y que el humanismo del Renacimiento húngaro todavía está animando los sueños de los intelectuales húngaros que se identifican totalmente con la tradición occidental.²⁰

En años posteriores, el pensamiento político de la dividida Hungría intentó resolver la difícil disyuntiva de si era la orientación pro-austríaca o la pro-turca la que mejor servía al proyecto de reunificación nacional.

A principios del siglo xx, una generación de ensayistas agrupados en torno a la revista *Nyugat* (Occidente), intentaron superar las barreras del parroquialismo húngaro y se mostraron dispuestos a unirse, o más bien a emparejarse, con Europa. Ese periódico fue un importante órgano de los intelectuales húngaros liberales pro-occidentales, que querían sintetizar la europeidad con Hungría. El poeta Endre Ady y otros representantes de dicha generación condenaron el arcaico provincianismo húngaro e hicieron

¹⁸ Véase su célebre ensayo sobre la tragedia de la Europa Central, publicado en francés y que apareció en polaco por primera vez en *Zeszyty Literackie*, 1984, núm. 55.

¹⁹ Gyula Illyés, “Czy dwie poezje?”, en *Węgierskie wyznania Eseje i rozważania o kulturze* (Confesiones húngaras: ensayos y reflexiones sobre cultura), editado por J. R. Nowak, Varsovia, 1979, p. 185.

²⁰ Véase *Odkrywanie Węgier, Antologia esejów węgierskich* (Descubriendo Hungría. Antología de ensayos húngaros), editado por J. R. Nowak, Cracovia, 1987, p. 321.

arduos esfuerzos a favor de la reconstitución de su país, fomentando la idea de la unidad de Hungría y Europa y poniendo énfasis en el hecho de que los más insignes húngaros siempre habían sido exponentes del espíritu europeo. Estos ensayistas reconocieron asimismo sus vínculos culturales con la Francia que simbolizaba los valores de humanismo, libertad y racionalismo, manifestando al mismo tiempo su enérgica oposición a la Alemania nazi y a la nueva barbarie nacionalista que finalmente también se había presentado en su país.

Endre Ady comparó a Hungría con un jinete que, proveniente de las lejanas estepas orientales, se perdió en Europa sin poder hallar en ella una ubicación para sí mismo. Describió la tragedia de los húngaros que, solos en Europa, la recorren errantes sin destino definido alguno. Ciertos intelectuales húngaros percibieron su país como un puente entre Oriente y Occidente, lanzado en ambas direcciones por las violentas marejadas de la historia. En la imagen que Ady se forjó de su país estaban presentes elementos occidentales (en especial austriacos) en unión con la pasividad y la impotencia orientales, el conjunto de lo cual pintaba un retrato más bien sombrío de sus compatriotas.

El problema de cómo hacerle para nivelarse con Europa, para ponerse a su altura, también ha abrumado a los intelectuales húngaros en los últimos treinta años. Miklos Jancsó, por ejemplo, en sus famosos filmes y reportajes trató diversos problemas y contradicciones cuyo origen radica en el complejo de inferioridad de una pequeña nación que quiere ser europea.²¹

Los países balcánicos del sudoriente europeo tuvieron muy pocos contactos con la Europa Occidental. Dado que la región balcánica se halló bajo influencia de la cultura bizantina para luego ser incorporada al Imperio otomano, elementos orientales e islámicos dominaron por siglos la cultura de sus élites instruidas, con frecuencia de origen turco. La ausencia de una común tradición intelectual proveniente del humanismo renacentista generó un abismo entre la Europa Occidental y el mundo balcánico, que pareció estar aislado de Occidente.

En la vuelta del siglo XVIII, fueron alentados algunos contactos entre los Balcanes y la Europa Occidental,²² coincidiendo con una época de reconstitución nacional de los pueblos nativos que habitaban la Península

²¹ Véase Sándor Fekete, "Czy jesteśmy godni Europy?" (¿Somos dignos de Europa?), en *Odkrywanie Wegier...*, pp. 239-248.

²² Anna Garlicka, "Balkany a Europa w XIX i XX w", (Los Balcanes y Europa en los siglos XIX y XX), en *Dziesięć wieków Europy...*, pp. 365-409.

Balcánica. Las ideas de la Ilustración, de la Revolución Francesa y del nacionalismo democrático moderno fueron recibidas con gran interés y entusiásticamente aceptadas en la Península, donde la gradual decadencia del Imperio otomano favoreció el renacimiento de los pueblos oprimidos. Los heraldos de los nuevos tiempos fueron primeramente los griegos, quienes lucharon por su independencia y difundieron ideas revolucionarias y racionalistas. Francia desempeñó un importante papel en el período de renacimiento nacional y de formación de las naciones y sociedades modernas en la Península, donde su cultura, pensamiento, literatura e idioma se pusieron de moda. También fueron perceptibles algunas influencias italianas y británicas.

Aparte de las influencias occidentales, Rusia con sus ideas eslavó-filas tuvo una destacadísima actuación en la Península, donde sacó provecho de sus similitudes lingüísticas, religiosas y culturales con muchas de las naciones balcánicas que luchaban contra Turquía por su independencia, convirtiéndose en su aliada natural. La rivalidad entre Rusia y las potencias occidentales en cuanto a la influencia sobre los Balcanes se prolongó por mucho tiempo.

En el presente ensayo me intereso sobre todo en las influencias occidentales, que han sido claramente perceptibles en los siglos XIX y XX y cuyos resultados consistieron en numerosas señales de indiferencia religiosa y en un aumento de actitudes liberales entre los intelectuales, las cuales moderaron la influencia del conservadurismo y despotismo rusos. Para organizar su aparato estatal, los políticos balcánicos se sirvieron de los modelos administrativos y jurídicos ya existentes en los países occidentales. A principios de este siglo las influencias culturales occidentales, especialmente francesas, eran fuertes no sólo en Croacia y Eslovenia sino también en Bulgaria y Serbia. Sin embargo, los pueblos balcánicos jamás encontraron un apropiado modelo civilizacional ni un camino efectivo para su desarrollo nacional.

El más destacado representante del inicial occidentalismo serbio fue Dositej Obradovic (¿1739?-1811), quien por ser un occidentalista ilustrado quería que el pueblo serbio asimilara la rica cultura de las progresistas naciones occidentales. Según el occidentalismo serbio, Europa consistía en un modelo más ilustrado, progresista y civilizado que la atrasada Rusia.

El concepto de la lejana e idealizada Europa hizo su aparición en la conciencia búlgara a principios del siglo XIX. Los intelectuales búlgaros no tenían contacto directo con la realidad de Occidente, siendo de la tradición del renacimiento nacional de donde surgieron tanto el occidentalismo

búlgaro como la búsqueda de identidad nacional. Una vigorosa corriente de occidentalismo se generó tardíamente en Bulgaria a principios del siglo xx. El llamado grupo “Pensamiento” estaba formado por escritores modernistas que se presentaban a sí mismos como *Kulturträger* en una Bulgaria concebida como una provincia cultural y quienes, aunque plenamente conscientes de la gran distancia que existía entre su nación y la cultura occidental, querían verse incluidos en la futura identidad pan-europea. Los modernistas búlgaros aceptaron valores espirituales absolutos y profesaron un eurocentrismo extrínseco. Los llamados “jóvenes” modernistas quisieron ser parte de una humanidad universal, encaminando su arte a combinar exitosamente la cultura europea con elementos de su folclore nacional. Su vago concepto de Europa significaba valores universales, modelos culturales y civilizacionales y algunas veces un peligro para la tradición vernácula. En la cultura búlgara, los conceptos de europeidad, orientalismo y eslavofilia siempre han sido ambiguos, revelándose tarea laboriosa el determinar qué era vernáculo, nativo de Bulgaria, y qué ajeno a ella y a la Península Balcánica. El difícil y dramático diálogo intercultural en el pensamiento búlgaro es un problema aparte.

El camino de Bulgaria hacia Europa estuvo colmado de obstáculos e impedimentos. El decadente Imperio otomano que había impedido el acceso de ese país a Europa finalmente aceptó su propio occidentalismo, de modo tal que muy a menudo los búlgaros se encontraron con la europeidad no de manera directa sino describiendo un rodeo: la cultura y el pensamiento europeos les fueron transmitidos tardíamente, y con frecuencia desde centros turcos, griegos, serbios y rusos. Muchos búlgaros ilustrados del siglo xix y principios del xx no quisieron ser identificados con la cultura oriental e islámica. Oriente era presentado por ellos como una esfera de miseria ajena a la dignidad humana, a la vez que se sentían deslumbrados por las normas occidentales, por la eficiencia organizativa y tecnológica de Occidente.²³

El slogan de la europeización de Bulgaria, de su “acceso a Europa”, ha sido muy engañoso tras la caída del comunismo, cuando Europa pasa a ser identificada con el mundo civilizado, con los países civilizados y con la “normalidad”, pero cuyo concepto en Bulgaria sigue siendo tan vago como siempre lo fue: generalmente asociado con los derechos humanos y la

²³ Grazyna Sznat-Gylybowa, “Europa i Orient w swietle bulgarskiej prozy wspomnieniowej XIX stulecia” (Europa y Oriente vistos por los informes búlgaros del siglo xix), en *Kategoria Europy w kulturach slowianskich* (La categoría de Europa en las culturas eslavas), Varsovia, 1992.

democracia, así como opuesto a la violencia, al despotismo, al aislacionismo y al totalitarismo. Pevio a las elecciones, el primer presidente-filósofo democrático indicó a sus compatriotas que deberían probar y “demostrar ante sí mismos, ante Europa y ante el mundo entero que son dignos de democracia”.²⁴

El occidentalismo también ha estado presente en la literatura y en el pensamiento macedonios, donde en la actualidad es un fenómeno ampliamente difundido y en los cuales se concibe a Europa como sinónimo de Comunidad Económica Europea, como algo opuesto al Este. En la prensa macedonia de nuestros días, la europeidad está a menudo asociada con estados civilizados y con diálogo civilizado.²⁵ Este país, Macedonia, ubicada en el centro de la Península Balcánica, quiere constituir una negación de todo lo que se ve asociado con esa área, quiere ser una verdadera nación europea, un factor de estabilización en los Balcanes y en Europa, un símbolo de sus tendencias unificadoras.

Los macedonios propagan también el mito de un eslavo bueno, manso y noble atribuido a su nación, a la cual la historia y Europa perjudicaron enormemente al aceptar su subdivisión. Se considera que Europa tiene una deuda moral con los macedonios, quienes alegan que ya es hora de que la misma los compense de su anterior negligencia.

Pero los occidentalizadores este-europeos habitualmente han criticado el mito de la singularidad eslava, poniendo de manifiesto sus negativas consecuencias para la unidad e integración pan-europea.

El occidentalismo ha sido también una corriente predominante en el pensamiento latinoamericano desde los primeros días de la independencia de las repúblicas centro y sudamericanas. Según esta tendencia, el paradigma y la norma a ser seguidos son la civilización y la cultura política desarrolladas en los más progresistas países de la Europa Occidental —Francia e Inglaterra— y en los Estados Unidos de Norteamérica. Los pensadores de dicha corriente consideraron muy frecuentemente a los Estados Unidos como el gran ejemplo y la norma universal a imitar en la vida diaria, en la política y en la economía. Revelándose enteramente europeos en su cultura, escasa —si no ninguna— atención le prestaron al

²⁴ Cit. según Teresa Dabek-Wirgowa, “Hasła europeizacji dawniej i dzis (na przykladach literatury bulgarskiej)” (Los clichés de la europeización en tiempos remotos y hoy: el caso de la literatura búlgara), en *Kategoria Europy...*, p. 145.

²⁵ Véase Krzysztof Wroclawski, *Któredy do Europy z Macedonii? (¿Cuál es el camino a Europa desde Macedonia?)*, en *Kategoria Europy...*, pp. 153-160.

elemento indígena y a otros factores negativos de la realidad sudamericana. También fue rechazada la retrógrada tradición española.

Uno de los primeros pensadores prooccidentales y antiindígenas de la Latinoamérica independiente fue el argentino Juan Bautista Alberdi (1810-1884), a cuyo juicio la inmigración europea era sinónimo de progreso, al igual que la imitación de modelos británicos, anglosajones de desarrollo basados en el liberalismo, la industria y el comercio.²⁶ La idea central de sus opiniones políticas se condensaba en su frase “gobernar es poblar”, en el sentido de que poblar era educar, civilizar y ante todo mejorar según el ejemplo de los Estados Unidos. Alberdi sostenía que a fin de educar a Latinoamérica en la libertad y en la industria era necesario poblarla con gente de Europa, tal como se había hecho en los Estados Unidos. El origen de todas las dificultades latinoamericanas radicaba en su pobreza, en su escasez de población, en su atraso, en su déficit de civilización europea y en su falta de disciplina para el trabajo.

Alberdi estaba consciente de que una mera imitación no era eficaz, y advertía que cada ciudad sudamericana aspiraba ser un pequeño París, pero olvidando que París había trabajado duro para serlo.²⁷

Las ideas de Alberdi y su adhesión a la democracia liberal y a los derechos civiles fueron continuadas por su compatriota Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888), quien en el caudillismo argentino, en la herencia cultural y política española, y en la barbarie colonial e indígena percibió elementos negativos y pesados obstáculos para el desarrollo. En 1845 escribió su obra clásica *Civilización y barbarie, la vida de Juan Facundo Quiroga*, que constituyó una aguda crítica a las influencias bárbaras sobre la vida argentina, derivadas de la pampa y presentes tanto en la vida pastoril del gaucho como en los caudillos de tierra adentro del país. A diferencia de los posteriores indigenistas, Sarmiento consideró que los elementos étnicos genuinamente americanos —la tierra, los indios y los gauchos— eran esencialmente malignos, y en su teoría un tanto simplista identificó la civilización con Europa y el barbarismo con la pampa americana. Harold Eugene Davis afirma que “en algunos aspectos, al explicar la realidad social argentina, Sarmiento anticipó el evolucionismo social darwiniano y el racismo positivista”. Según el mismo historiador, sus opiniones también expresan “el concepto forjado por el rebelde liberal

²⁶ H. C. F. Mansilla, “La ensayística latinoamericana y la cuestión de la identidad colectiva,” *Signo. Cuadernos Bolivianos de Cultura*, 1989, núm. 28, p. 14.

²⁷ J. B. Alberdi, *Escritos póstumos*, Buenos Aires, 1895, vol. 1, p. 158.

romántico de una lucha cósmica entre las fuerzas del bien y del mal, un concepto en el cual la noción del Liberal acerca de la magnitud de las fuerzas históricas que generaron las realidades sociales lo indujo a hacer todo lo posible para cambiar el curso de esa historia, aun cuando al mismo tiempo se basara en ella”.²⁸

Sarmiento hizo mucho hincapié en la educación promotora de civilización en Argentina. En su concepto de civilización enfatizó enérgicamente la técnica, el dominio sobre la naturaleza por parte del hombre que quiere alcanzar la perfección física y moral, detectando la causa de los fracasos argentinos en la geografía y en las deficiencias raciales. También rechazó la civilización española. Latinoamérica debería elevarse a un nivel superior, debería corregir sus ideas primitivas con razas e ideas europeas modernas. En su libro intitulado *Conflicto y armonía de las razas en América* intentó explicar las causas del fracaso de la vida latinoamericana y señalar sus numerosas deficiencias. Sin embargo, no perdió sus optimistas esperanzas para el futuro al declarar: “Sudamérica se está quedando atrás y malogrará su misión asignada por Dios como parte de la civilización moderna. No apoyemos a los Estados Unidos en su marcha hacia adelante, que es lo que algunos están proponiendo hacer. Aventajemos a los Estados Unidos. Seamos América, igual que el mar es el océano. Seamos los Estados Unidos”.²⁹

Sarmiento fue una figura típica de la Argentina del siglo XIX y de la apreciación por parte de Latinoamérica del progreso norteamericano en cuanto a prosperidad y democracia del pueblo, actitud muy extendida entre las élites cultas especialmente de la Argentina y Chile. Uno de los chilenos dignos de ser mencionados es José Victoriano Lastarria (1817-1888), destacado intelectual de su país y tan partidario de los Estados Unidos como crítico del legado español de “la lóbrega existencia carente de movimiento”. Lastarria era un representante de la tendencia que percibía inspiración en la ciencia, literatura e ideas francesas por un lado, y en las instituciones políticas y progreso económico de Norteamérica por el otro, revelándose gran admirador de los conceptos de libertad, democracia y práctica jurídica norteamericanos. Creía en el gran futuro de Norteamérica y expresó que Europa sólo se podía salvar si imitaba los modelos democráticos norteamericanos. La nueva América —declaró—

²⁸ H. E. Davis, *Latin American Thought: A Historical Introduction*, Nueva York, 1974, p. 78.

²⁹ Cit. según W. R. Crawford, *A Century of Latin American Thought*, Nueva York, 1961, p. 51.

no debería entrar en una federación con las naciones europeas, adheridas a la monarquía. También se oponía enérgicamente a todos los proyectos de creación de una liga de naciones latinas o hispánicas con miras a combatir la civilización anglosajona. Lastarría consideraba que la civilización española estaba decrepita, que era antisocial y obsoleta. Según él, “la causa principal de nuestros desastres político y social reside en nuestra tarea española, desastres que no podremos remediar como no sea reaccionando franca, abierta y enérgicamente contra esa civilización, a fin de liberar nuestras mentes y de adaptar nuestra sociedad a la nueva forma, la democracia”.³⁰

A principios del siglo xx surgió en Latinoamérica un nuevo tipo de occidentalismo, opuesto a los panegíricos totalmente desprovistos de crítica a los Estados Unidos como los que se observan en las páginas de Alberdi, Sarmiento, Lastarría y Bilbao. Esta reacción en contra del vecino norteamericano buscó afirmación cultural latinoamericana en la figura del pensador uruguayo José Enrique Rodó (1872-1917), a cuyo nombre habitualmente se halla asociada. Severamente crítico del utilitarismo y pragmatismo norteamericanos, Rodó afirmaba que el sistema educativo de los Estados Unidos suministraba un conocimiento meramente superficial y que no podía generar “aristocracia de mérito”, y a su juicio los norteamericanos no estaban capacitados para comprender los valores humanos fundamentales ni el destino del hombre. Defendió el concepto latino de la élite culta, considerando que los hispanoamericanos podían ser los mejores herederos y paladines de la tradición humanística europea, grecorromana, en el Nuevo Mundo. Martin S. Stabb afirma que Rodó “sintió que el papel de los neolatinos de Hispanoamérica no consistía simplemente en transferir la cultura europea, sino en superarla, en conducirla a su máximo resultado”.³¹

En su ensayo *Los motivos de Proteo* (1909), una secuela de su célebre *Ariel* (1900), Rodó se opuso a la tendencia hacia la especialización estrecha en el mundo tecnológico actual y defendió la universalidad a la manera renacentista y la versatilidad espiritual del hombre. En su europeidad y universalismo ante todo están presentes los elementos inspirativos griegos, helénicos, franceses, españoles y cristianos.

El idealismo humanístico y el prometeísmo de Rodó estaban dirigidos contra la utilitaria civilización norteamericana, y en su pensamiento es

³⁰ Cit. según W. R. Crawford, *A Century...*, p. 68.

³¹ Martin S. Stabb, *In Quest of Identity. Patterns in the Spanish American Essay of Ideas, 1890-1960*, Chapel Hill, 1967, p. 37.

fundamental la oposición entre Hispano y Angloamérica. Rodó se daba perfecta cuenta de la admiración que la grandeza y el progreso material de los Estados Unidos, del *American way of life*, despertaba en las mentes latinoamericanas. Denominó nortemanía a la tendencia a seguir ciegamente y sin la menor crítica los modelos nor-teamericanos de vida y pensamiento.

Rodó fue uno de los primeros latinoamericanos que criticó a esos “yancófilos” que querían imitar a Norteamérica, y al mismo tiempo uno de los primeros pensadores que vió en las tendencias expansionistas del vecino norteamericano, el Coloso del Norte, un peligro para la identidad cultural y la integridad territorial de Latinoamérica, considerando a la cultura yanqui ajena y amenazadora. En su amplia crítica a la nortemanía, Rodó expresó desconfianza hacia la afanosa búsqueda de éxito material por parte de los norteamericanos y en el exagerado culto rendido por ellos al progreso material a expensas de la cultura espiritual. Sin embargo, el movimiento arielista iniciado por Rodó no puede ser clasificado como una yanquifobia izquierdista típicamente latinoamericana, sino que es casi un occidentalismo esclavamente europeo, consciente de algunos aspectos negativos de la cultura de masas y de la ideología utilitaria. Tal occidentalismo, limitado a las raíces clásicas de la cultura oeste-europea, se hizo también presente en algunas variantes del occidentalismo este-europeo, las cuales criticaron la superficialidad de la cultura popular y de los esfuerzos norteamericanos.

Las interpretaciones de los vínculos históricos y culturales que unen a Latinoamérica con Europa han constituido un problema permanente para el pensamiento hispanoamericano. Los partidarios del llamado proyecto civilizacional presentaban a los Estados Unidos como un modelo para copiar o imitar. Según estos pensadores, todas las faltas y pecados latinoamericanos tales como el caos, la anarquía y muchos otros, se debían al pasado colonial ibérico, que aun después de haber obtenido la independencia formal seguía imperando en la mentalidad de Latinoamérica.

Civilización o barbarie era el principal dilema generador de la necesidad de introducir un nuevo orden en reemplazo del caos heredado de la colonia española. Los aspectos negativos de la herencia ibérica no fueron los únicos ejemplos de esta barbarie: a ellos se sumaban los indios, los africanos y los mestizos. Se sostenía que una auténtica civilización debería erradicar todos esos aspectos de barbarie.

El espíritu pragmático del vecino del norte estaba conceptuado como sumamente útil para los latinoamericanos. Es posible que la intención de

imitarlo tenga su origen en la secreta convicción de que los latinoamericanos son inferiores y por lo tanto deberían tomar como modelo a naciones más adelantadas. La reacción contra estas opiniones se dió por parte de los pensadores que defendieron un “proyecto presuntivo”,³² los cuales aceptaban como punto de partida su realidad tal cual era, proponiéndose asimilar de un modo crítico todos los aspectos de su propio pasado.

Dos importantes acontecimientos ocurridos en el siglo XIX contribuyeron al hecho de que muchos intelectuales latinoamericanos reaccionaran violentamente contra los Estados Unidos y Francia, identificada con la esencia de la cultura europea. Se trata de la invasión norteamericana a México, en 1847, y de la intervención militar francesa en dicho país, en 1861, sucesos que forzaron a algunos pensadores a dirigir la mirada sobre su propia realidad en lugar de fijarla solamente en modelos extranjeros.

Asimismo, durante las dos guerras mundiales causadas por los europeos, muchos pensadores latinoamericanos desarrollaron una actitud crítica con respecto a la crisis de la cultura europea, si bien la seguían considerando más significativa para ellos que la precolombina.

Según Leopoldo Zea, la americanidad no puede ser hallada en las antiguas creencias aztecas y mayas. La americanidad resulta de la europeidad, dado que todos los americanos intentan imitarla. Mientras asimilan la cultura europea, los latinoamericanos se dan cuenta de que efectivamente eso es algo que deben hacer, pero sienten incertidumbre en cuanto a sus capacidades. Zea insiste en que los latinoamericanos no son herederos de las culturas indígenas americanas, pero sintiendo que al mismo tiempo la cultura europea les es ajena, aunque significativa. En su afán de volverse europeos, muchos latinoamericanos intentaron olvidarse de su ser específico, situación que a juicio de Zea es comparable con la de un hijo que, olvidando que es niño, le gustaría ser su propio padre.³³

Aunque crítico de numerosos aspectos de la civilización occidental, Zea solió enfatizar el hecho de que los latinoamericanos eran descendientes de la cultura europea: de Europa provienen su lengua, su religión, sus costumbres y su visión del mundo. Si bien los latinoamericanos no pueden negar estas raíces, deberían preservar su propia personalidad que es diferente de la de Europa, en forma semejante a como los niños son diferentes de sus padres. Como herederos de la

³² Véase Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, México, 1978.

³³ Leopoldo Zea, “En torno a una filosofía americana”, en *Ensayo sobre filosofía en la historia*, México, 1948.

cultura europea, los latinoamericanos deberían asumir un puesto separado dentro de ella, el puesto de sus co-creadores responsables.

Los latinoamericanos saben que la posición de sus países es periférica con respecto a Occidente tanto como dependiente de países más desarrollados, pero si bien el grado de sometimiento no es tan elevado como en las épocas coloniales, ellos todavía conservan su sentimiento de agravio y de inferioridad.³⁴ Ha habido diversos tipos de subordinación del pensamiento y realidad latinoamericanos a la norma europea, que sin embargo no por todos los filósofos es vista como una desgracia. Según Celina A. Lértora Mendoza, la “mímesis” y las actitudes imitativas son tan válidas como otras opiniones y de ninguna manera significan devaluarse a sí mismo o negar la identidad propia. El actual proceso planetario de universalización contribuye a la subordinación.³⁵

En Europa no era frecuente incluir a Latinoamérica en el mundo occidental. Para Hegel, Sudamérica seguía perteneciendo meramente a un espacio geográfico, no a la historia consciente. Según él, el espíritu no entró en Sudamérica, como tampoco lo hizo aun en la Europa del este. Los países eslavos aparecieron tardíamente en la historia humana y estuvieron conectados con Asia. En sus consideraciones historiosóficas, Hegel no incluyó a las naciones o “masas humanas” eslavas ni sudamericanas, dado que ellas no actuaban como una fuerza independiente en la historia. Las naciones eslavas estaban mayormente dedicadas a una agricultura basada sobre las relaciones amo-siervo. Son las fuerzas naturales —afirma Hegel— las que desempeñan un papel predominante en la agricultura, no la destreza ni la vivacidad subjetiva. A su juicio, ésta es la razón por la cual los eslavos desarrollaron tardíamente su propio yo subjetivo y su poder estatal. Por lo tanto, no pudieron participar en el desarrollo de la libertad espiritual.

Aun en el siglo xx Latinoamérica estaba excluida del concepto de Occidente formulado por Spengler y algunos otros pensadores, pero muchos la incluyeron en el lejano Oeste, no necesariamente salvaje ni bárbaro.

Desde un diferente punto de vista, los pensadores latinoamericanos de izquierda acostumbraron acentuar la singularidad de sus países,

³⁴ Véase V. B. Zemskov, “Ob istoriko-kulturnykh otnosheniakh Latinskoi Ameriki i Zapada” (Sobre las relaciones históricas de Latinoamérica y Occidente), *Latinskaia Amerika*, 1978, núm. 2, 3..

³⁵ C. A. Lértora Mendoza, “European Culture in Argentina”, *Dialogue and Humanism*, 1992, núm. 1.

los aspectos específicos del continente mestizo, solieron percibir caracteres positivos en los elementos indígenas, rehabilitando de este modo la imagen de Calibán, símbolo de las criaturas salvajes que habitaban la América Latina.³⁶

De lo expuesto más arriba podemos sacar en conclusión que los esteuropeos (en especial los rusos) y los sudamericanos (en especial los argentinos) compartían algunos patrones de pensamiento con respecto a Occidente. Rusos como Pedro el Grande y sus seguidores, y argentinos como Sarmiento querían arrancar a sus respectivos países de la barbarie tradicional de origen asiático o indígena. Pedro el Grande quería anular la vieja barbarie eslava para hacer posible una europeización de Rusia. Según Zea, se trata de “la misma nortemanía a la cual se referirá el latinoamericano José Enrique Rodó y que implica el reconocimiento de valores que no son los suyos a la par de una subordinación a sus creadores. Al imponer Pedro el Grande de Rusia la civilización europea a su pueblo, lo subordinará —aun sin saberlo— al nuevo poder, el de los pueblos que crearon el reconocido y aceptado sistema: el de la Europa Occidental, ya no la Europa del Sacro Imperio Romano sino la nueva Europa, a cuya cabeza está Inglaterra”.³⁷ Entre los pensadores rusos que discutieron sobre la barbarie salvaje de su nación, figura en primer lugar el continuador de la tradición de los decembristas, Aleksandr Herzen, quien optó por las libertades occidentales pero no sin dejar de criticar las deficiencias oesteuropeas. Herzen estaba seguro de que la libertad y la civilización triunfarían en Rusia según el ejemplo de Europa y los Estados Unidos.

A juicio de Herzen, Rusia parecía asiática cuando se la miraba desde el punto de vista europeo, y bajo la perspectiva asiática parecía europea. En su opinión, Rusia podía hacer las veces de un puente civilizacional entre Europa y Asia.

Una situación más o menos similar se dio en Hispanoamérica, la cual ha venido buscando su identidad desde las épocas de la independencia. El célebre libertador Simón Bolívar escribió:

No somos, por otra parte, ni indios ni europeos, sino una especie a mitad de camino entre los legítimos propietarios de este país y los usurpadores españoles. En resumen, aunque americanos de nacimiento recibimos nuestros

³⁶ Véase R. Fernández Retamar, *Calibán y otros ensayos. Nuestra América y el mundo*, La Habana, 1979.

³⁷ Leopoldo Zea, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Barcelona, 1988, p. 93.

derechos de Europa, y tenemos que hacer valer esos derechos sobre los derechos de los nativos, y al mismo tiempo debemos defendernos contra los invasores. Esto nos ubica en una muy extraordinaria y complicada situación.³⁸

Los problemas implicados en el occidentalismo y en una suerte de universalismo tanto de Europa del este como de Latinoamérica podrían ser más cabalmente entendidos si intentáramos introducirnos en su pensamiento específico y hasta nacionalista, tan importante en la historia intelectual de ambas regiones.

³⁸ Simón Bolívar, *The Hope of the Universe*, Paris, UNESCO, 1983, p. 104.

ESLAVOFILIA E INDIGENISMO

La eslavofilia fue una de las principales tendencias en el pensamiento social ruso del siglo XIX. Al principio, el término era usado peyorativamente para burlarse de los oponentes del occidentalismo ruso, quienes eran considerados por los occidentalistas como partidarios de un estricto particularismo tribal. Por su parte, los eslavófilos eran muy críticos de los occidentalistas en el mismo sentido, concibiéndolos con frecuencia como antirusos o adherentes a la apostasía nacional.

Ambos términos pueden asimismo ser interpretados positivamente, no sólo por sus adeptos sino también por historiadores de las ideas objetivos. Por eslavofilia puede entenderse un general afecto e interés por los eslavos, aunque en Rusia el término se utilizó con un significado más estricto. La eslavofilia rusa fue una ideología conservadora que, desarrollada en los años '40 del siglo XIX cultivó las fuentes nativas y eslavas de Rusia, y criticando la europeización del país quiso regresar a los elementos auténticamente cristianos de la tradición social pre-petrina rusa.

Los dogmas e ideas fundamentales de la eslavofilia rusa fueron formulados por Ivan Kireevsky, Aleksei Khomiakov, Konstantin Aksakov y Yuri Samarin. Kireevsky fue ante todo el responsable de la formulación de la filosofía eslavófila del hombre y de la historia. Según él, la principal característica que diferenciaba a Rusia de Occidente era su falta de herencia latinorromana a lo cual, como eslavófilo, lo consideró una ventaja sobre la civilización racionalista occidental originada en la antigua Roma, cuya vida estaba a juicio suyo exageradamente formalizada por la ley y la razón. Este racionalismo pagano había sido heredado por la Europa Occidental, mientras que Rusia había basado su vida en principios puramente cristianos y en el espíritu de la comuna campesina eslava, gracias a lo cual los rusos pudieron mantenerse al margen de la lucha entre elementos mutuamente antagónicos y de la atomización de la sociedad occidentales.

Los eslavófilos afirmaban que en el cristianismo ortodoxo pre-petrino los rusos pudieron hallar un principio enteramente diferente de *sobornost* (conciliarismo), una confraternidad desconocida en Occidente. Se trataba de una "libre unidad" de fieles que hacía imposible cualquier individualismo, cualquier desintegrador egoísmo de la propiedad privada. En la

antigua Rusia, el uso compartido de la tierra en las comunas aldeanas era un fenómeno muy difundido. Tanto la comuna aldeana (*obschina*) como sus reglas internas se caracterizaban asimismo por el principio de unanimidad, por un profundo respeto hacia la tradición y por una comunidad de credo, tierra y costumbres.¹

Konstantin Aksakov (1817-1860) creyó fanáticamente en las virtudes de la gente de pueblo rusa, así como en los “principios populares” y en su idealismo utópico, sosteniendo que el camino hacia Occidente propuesto por las reformas de Pedro el Grande era falso y peligroso. Para él era un humillante fenómeno el observar una imitación poco menos que demencial de Occidente en la cultura, en el pensamiento, en el habla y hasta en la moda. Aksakov se sentía orgulloso de que no toda Rusia hubiera seguido este modelo, siendo solamente una parte de ella la que se había extraviado del camino de la fe y de la sumisión. Los rusos —afirmaba— deberían ser rusos, deberían seguir sus propios patrones espirituales y éstos deberían predominar en todas las esferas de la genuina vida rusa, proponiendo una total liberación de los principios y costumbres occidentales y un regreso a las virtudes auténticamente rusas.² Entre estas últimas figuraba la libertad respecto de la política, considerando que las relaciones legales y políticas eran perniciosas y que tanto los procedimientos electorales como el principio de mayoría no eran confiables.

Los eslavófilos criticaron la aplicación del racionalismo occidental no sólo en las actividades sociales sino también en su filosofía del hombre, proponiéndose alcanzar un ideal de la personalidad integral del hombre liberada de alienación y dualismos internos. Para los eslavófilos, la personalidad ideal consistía en una estructura integral lograda por medio de concentración espiritual interna o de intuición inmediata, en contraste con lo cual el culto racionalista de la razón desmenuza la psiquis humana en facultades autónomas e inconexas. El ideal de personalidad integral podía ser alcanzado con la ayuda de la fe religiosa no contaminada por credos racionalistas. Los eslavófilos afirmaban que su concepto de personalidad integral había tomado inspiración de los padres de la Iglesia griega y de la patrística oriental, si bien Andrzej Walicki señaló que “el manejo que hicieron de esta tradición estuvo influenciado por sus lecturas de los

¹ Véase Andrzej Walicki, *A History of Russian Thought from the Enlightenment to Marxism*, Oxford, 1980, pp. 92-114.

² *Filozofia i mysl społeczna rosyjska (1825-1861)*, editado por A. Walicki, Varsovia, 1961, pp. 185-187.

románticos conservadores alemanes, con quienes tenían mucho en común”.³ Los eslavófilos criticaron el pensamiento de la Ilustración y el racionalismo de Hegel, mientras que aprobaban la filosofía religiosa de la revelación concebida por Schelling, la cual estaba consciente de la unilateralidad de la razón filosófica.

Es bien conocido el hecho de que tanto los eslavófilos como los indigenistas latinoamericanos tuvieron inclinación a exagerar el carácter “nativo” de sus perspectivas y los rasgos específicos de sus atrasados países. El utopismo conservador eslavófilo estaba colmado de una romántica nostalgia por un ideal perdido.

Este utopismo —afirma Walicki— contó también con un elemento fuertemente compensatorio, porque los sueños de un mundo armonioso que se ha perdido esconden siempre algún sentido de alienación o despojo. Por ser los descendientes cultos de antiguas familias aristocráticas, los eslavófilos estaban demasiado estrechamente ligados a las viejas tradiciones patriarcales rusas —y al mismo tiempo demasiado influenciados por la cultura occidental— como para sentirse a gusto en la autoritaria burocracia aparentemente occidentalizada de Nicolás I.⁴

La eslavofilia también estuvo presente en el pensamiento polaco, donde sin embargo nunca llegó a arraigarse con tanta fuerza como en el ruso y en el cual tuvo por lo general un sentido diferente al de este último. En la literatura polaca, la eslavofilia combinó diversas ideologías que pregonaban la unificación cultural o política de los eslavos. No obstante, algunos polacos percibieron un valor peculiar en los elementos eslavos de la historia de Polonia. La eslavofilia polaca pareció estar más conectada con el proceso de restauración nacional de los eslavos en el Imperio Habsburgo que con las tendencias eslavófilas, o posteriormente paneslavas, rusas.

El equivalente polaco de la eslavofilia xenófoba rusa surgió en el remoto siglo XVII del período barroco, durante el cual prevelece una difundida convicción de que las demás naciones de Europa no estaban a la altura de la libre República de Polonia. Este espíritu de superioridad polaca —al menos con respecto a los vecinos orientales y meridionales de Polonia— estuvo asociado al denominado sarmantismo, el cual enfatizaba la singularidad nobiliaria, un tanto anárquica, de Polonia. El proceso de acercamiento a los modelos oeste-europeos tuvo lugar en el siglo XVIII. Algunos

³ Andrzej Walicki, *A History of Russian Thought...*, p. 101.

⁴ *Ibid.*, p. 107.

investigadores le dieron incluso el nombre de proceso de europeización de Polonia, que no fue análogo al de Rusia pues ella siempre había estado sólidamente vinculada con el catolicismo y con la cultura europea occidental. Durante el período barroco la peculiaridad polaca no estuvo asociada con el origen eslavo sino con algunas propiedades psicológicas de la nación polaca, afectuosa de su tradición libertaria.

Las tendencias eslavófilas polacas habían surgido a fines del siglo XVIII y se desarrollaron plenamente en el XIX, sobre todo en el período romántico. La eslavofilia provino de la idea de la unidad eslava en un pasado remoto, teniendo como objetivo la futura reunificación de los divididos y sojuzgados pueblos y naciones eslavas. Su aparición se produjo a consecuencia del nacimiento de la idea nacionalista, tras la Revolución Francesa y bajo el predominio del espíritu romántico. Las ideas de la restauración eslava contribuyeron a la propagación de un vago concepto de patria hacia toda la comunidad de los pueblos eslavos. Se creía que la vastedad de la tierra habitada por los eslavos bajo diversos climas, los grandes valores del alma eslava y la riqueza de la(s) lengua(s) eslava(s), podían contribuir a la restauración eslava o incluso abrigar esperanzas misionales para el papel eslavo en la historia futura. Estas esperanzas fueron fomentadas por la historiosofía de Herder, que asignaba un altísimo valor a los elementos genuinamente eslavos en la historia y la cultura.

Los escritores e historiadores checos fueron probablemente los primeros en encargarse de los problemas acerca del origen de los pueblos eslavos y quienes, por temor a la germanización y al desarraigo, enfatizaron la eslavofilia. Los eslavófilos y populistas checos del período romántico hicieron hincapié en la valía moral y en las capacidades creativas de la gente del pueblo, ignorante. Vale la pena recordar que casi todos los hombres de letras y ciencias checos y eslovacos del siglo XIX provinieron del vulgo, lo cual dejó impresa una huella en sus perspectivas democráticas.

El principal representante de la eslavofilia eslovaca fue Jan Kollár, quien consideró a los eslavos como una sola nación dividida en tribus y que hablaba una sola lengua con muchos dialectos. Kollár difundió la idea de la reciprocidad literaria y cultural eslava, siendo el autor del célebre poema *Slávy dcera* (Hija de Sláva), en el cual desarrolló los mitos poéticos eslavos. En ellos podemos encontrar una síntesis de los ideales humanísticos y nacionales, e incluso rasgos característicos, paneslavos.

En su ensayo *Sobre la reciprocidad literaria entre varias tribus y dialectos eslavos* Kollár condenó la separación de los pueblos eslavos y su exagerado occidentalismo, quejándose de que estas naciones por lo

general conocen mucho mejor las literaturas occidentales que la suya propia. Apreciaba enormemente el talento eslavo para la poesía, en la cual el pensamiento, la emoción y la fantasía se entremezclan armoniosamente.⁵ Kollár quiso proyectar los ideales particulares de los eslavos dentro de un ideal universal de la humanidad, afirmando que los ideales eslavos poseían numerosos elementos religiosos y que estaban predispuestos para constituir un intermediario en el futuro diálogo intercultural. Al luchar por su independencia, las naciones eslavas no deberían existir sólo para sí mismas, sino crear una humanidad y solidaridad cooperativa internacional.

De un modo similar, el eslavófilo checo Frantisek Palacky (1798-1876) enfatizó un acuerdo voluntario y libre en la vida eslava, condicionado por la necesidad de solidaridad social. Según él, los eslavos y los alemanes siempre observaron diferentes principios en sus ideales y actividades. Los alemanes, primordialmente guerreros, hicieron hincapié en el poder, mientras que los eslavos prefirieron la paz y la condición de igualdad.

Palacky basó sus opiniones en Herder y en los románticos alemanes, polacos y checos, reflexionando mucho sobre el trágico destino de la nación checa, esclavizada durante tres siglos por los afanes imperiales de los Habsburgo.⁶

La eslavofilia constituye una ideología de la lucha en la Europa Central y Meridional por la libertad, los derechos civiles y la independencia nacional. Numerosos eslavófilos centro-europeos, opuestos al nacionalismo imperial alemán, buscaron un compromiso y un entendimiento con la no menos imperial, pero eslava, Rusia. Este hecho contribuyó en gran medida a la contradicción interna de la eslavofilia especialmente en Polonia, donde la alianza con la Rusia zarista no pudo ser concretada, razón por la cual la eslavofilia polaca tenía un significado y una suposición política diferentes de la eslavofilia de las otras naciones eslavas. Los eslavófilos polacos defendían, de hecho, dos imágenes completamente distintas de Polonia: una era el país que conecta e incluso une a Polonia y la esclavitud con Occidente, la otra era la Polonia sometida a Rusia y en lucha contra la presuntamente destructiva cultura occidental. Sólo la primera de ambas corrientes fue original y creativa.

Antes de que fueran creados los grandes sistemas eslavófilos, algunos elementos de eslavofilia habían estado presentes en estudios eslavos polacos

⁵ Véase Jan Kollár, *Wybór pism* (Selección de escritos), Wrocloaw, 1954, p. 83.

⁶ Jaroslav Werstadt, "The Philosophy of Czech History", *The Slavonic Review*, marzo, 1925.

que florecieron a principios del siglo XIX bajo la ocupación rusa, los cuales estuvieron acompañados de esfuerzos dirigidos a ampliar los contactos científicos y literarios con la esclavitud. En esta atmósfera fue donde se desarrollaron la idea de la misión eslava en el mundo y la idea de la hegemonía cultural de los polacos entre las naciones eslavas.⁷

Uno de los primeros eslavófilos polacos fue Zorian Dolega Chodakowski (1784-1825), etnógrafo, arqueólogo y escritor de la importante obra *On Slavdom before Christianity* (1818), en la cual se siente una profunda nostalgia de esa época perdida de comunidad eslava común y feliz unida a una fe en la posibilidad de un regreso de la primitiva, perfecta unidad de las naciones eslavas. Todos sus esfuerzos estaban encaminados a examinar y restaurar el antiguo pasado eslavo. Los remanentes de los elementos eslavos genuinos fueron encontrados por Chodakowski en comunidades aldeanas y en la vida campesina no contaminadas por la religión y cultura cosmopolitas de las ciudades. Sus perspectivas cultivaron los sentimientos del carácter eslavo separado y único.

La primera síntesis historiosófica polaca basada en la eslavofilia estuvo contenida en las ideas de Stanislaw Staszic, quien admitió que la unificación de Polonia con Rusia iniciaba una nueva época para toda Europa. Staszic creyó que la más numerosa y joven nación de los eslavos podía realizar la noble idea de la asociación universal de los hombres, y afirmaba que sólo Rusia era capaz de crear una federación universal de naciones, comenzando una nueva época en la historia humana. Staszic estaba consciente de la disputa histórica polaco-rusa, pero al mismo tiempo manifestó que ambas naciones compartían la misión de defender a Occidente contra la barbarie asiática.

Esta concepción de la misión eslava fue continuada posteriormente por Woronicz, Brodzinski y muchos otros eslavófilos polacos del período romántico. La misión eslava en la historia consistió en infundir en la humanidad valores tales como el amor por la libertad, el heroísmo espiritual, el afecto por la pacífica vida agrícola, la generosidad para con los derrotados y un noble orgullo frente a la desgracia propia.

Los eslavófilos polacos divulgaron la idea de la regeneración de la humanidad a través de un renacimiento de la modestia patriarcal eslava. Al

⁷ Zofia Klarnerówna, *Słowianofilstwo w literaturze polskiej lat 1800 do 1848* (La eslavofilia en la literatura polaca, 1800-1848), Varsovia, 1926; véase también Justyna Kurczak, "Utopia słowianska romantycznych słowianofilów polskich" (Utopía eslava de los eslavófilos románticos polacos), en *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*, Varsovia, 1991, vol. 36.

caracterizar a los pueblos eslavos, los primeros eslavófilos polacos subrayaron su impavidez, su calma y su ausencia de toda agresividad. Más tarde, los eslavos iban a ser concebidos como una nación de gran actividad y heroicas hazañas.⁸

Tras la Insurrección de noviembre de 1830, sólo muy pocos polacos estuvieron de acuerdo en que la controversia polaco-rusa estaba superada. Verdaderamente, el despotismo zarista no permitió acuerdo alguno entre las dos naciones. Los que conservaron sus simpatías pro-rusas cayeron fácilmente en la apostasía nacional, renegando de la soberanía polaca. Algunos de ellos sostuvieron que Rusia estaba llevando a cabo la tarea de conducción espiritual de toda la esclavitud que inicialmente le había sido asignada a Polonia (Rzewuski, Gu-rowski). Otros opinaron que la tradición polaca aún estaba viva y era provechosa para la nueva Europa (Kamieniski, Krasinski).⁹

Las nuevas tendencias eslavófilas giraron alrededor de la idea nacional polaca y la cuestión eslava pasó a ser vinculada con la causa de la libertad de los pueblos. Tras la Insurrección, la solidaridad con el Estado ruso desapareció casi por completo y la eslavofilia polaca se entremezcló con las ideas y esperanzas mesiánicas y misionales polacas.

Los eslavófilos polacos criticaron a la sociedad de su país de un modo bastante parecido a como lo hicieron respecto de la sociedad checa y a como los eslavófilos rusos criticaron a todos los eslavos occidentales: ella era una declaradamente ciega imitación de Occidente y un total renunciamiento a sus propias raíces originales. Algunos eslavófilos estaban convencidos de que la caída del Estado polaco se había dado como resultado de la perniciosa influencia de las ideas democráticas occidentales, ajenas a la sociedad polaca. Otros eslavófilos, no obstante, sostuvieron opiniones opuestas.

Los eslavófilos polacos eran críticos del despotismo ruso, como también del catolicismo occidental. Trentowski y algunos de sus seguidores exhortaron a un divorcio respecto del catolicismo romano, afirmando aquél que la actividad cultural polaca debería concentrarse en el mundo eslavo y

⁸ Z. Klamerówna, *op. cit.*, pp. 67-68. Con referencia a la historia de los movimientos e ideas eslavos, véase Josef Koleika, *Slavianskiiie programmy i idea slavianskoi solidarnosti v XIX i XX viekach* (Los programas eslavos y la idea de la solidaridad eslava en los siglos XIX y XX), Praga, 1964; Paul Vysnij, *Neo-Slavism and the Czechs, 1898-1914*, Cambridge, 1977.

⁹ Véase Wojciech Karpinski, "Slowianski spór" (La disputa eslava), en *Rusia. Studi e Ricerche a cura di Vittorio Strada*, Turin, 1975.

difundir el elemento europeo de la claridad como opuesto a la esclavitud y al oscuro estancamiento asiáticos y mongoles.

Los eslavófilos polacos quisieron revitalizar y consagrar la primitiva religión de los eslavos, a la que se concebía como de gran utilidad en la tarea de una acrecentada espiritualización y de un renacimiento del auténtico cristianismo. Se suponía que las remotas tradiciones eslavas eran todavía aprovechables en tanto fuera superada la crisis religiosa y social moderna. Los eslavófilos polacos idealizaron las antiguas religiones eslavas y el viejo sistema social eslavo (igualdad, primitiva democracia comunal, propiedad común de la tierra, libertad republicana y autogobierno).

Existen numerosas semejanzas y analogías entre las ideas sobre la eslavofilia polacas y rusas. Es probable que el más conocido eslavófilo polaco haya sido el poeta Adam Mickiewicz (1798-1855). Muchos autores, no solamente rusos eslavófilos, están de acuerdo en que los conceptos expresados por Mickiewicz en sus conferencias sobre literatura eslava dictadas en el Collège de France, se parecieron a las ideas sostenidas por Kireyevsky, Khomyakov, Samarin y Aksakov.¹⁰ Común a ellos era una aceptación total del criticismo y racionalismo románticos, pero influenciado por la enseñanza mística de Towianski, Adam Mickiewicz se tornó contrario a Hegel y a todos los sistemas racionalistas. Al igual que los eslavófilos rusos, Mickiewicz admiraba la filosofía de la revelación de Schelling, a quien consideró ser el máximo filósofo alemán cuyas ideas guardaban semejanza con las de los poetas polacos.¹¹ También Kireyevsky y otros eslavófilos rusos simpatizaron con el irracionalismo de Schelling.

Tanto Mickiewicz como los eslavófilos rusos prefirieron el inmediato conocimiento de la fe y la intuición a las “raciocinaciones” del siglo XVIII. Su visión intelectual del espíritu o la mente y el “conocimiento vivo” estaban en oposición a las reglas analíticas del pensamiento lógico y racional. Su conocimiento intuitivo e integral era asequible a través de la concentración religiosa de las capacidades espirituales del alma humana, las cuales según ellos estaban profundamente arraigadas en las naciones eslavas sin haber sido pervertidas por el racionalismo de la cultura occidental. Es comprensible que Mickiewicz adjudicara dichas capacidades ante todo a los polacos, y Kireyevsky a los rusos ortodoxos.

El rasgo característico del irracionalismo eslavófilo era la crítica a la

¹⁰ Andrzej Walicki, “The Paris Lectures of Mickiewicz and Russian Slavophilism”, *The Slavonic Review*, 1968, núm. 106.

¹¹ Adam Mickiewicz, *Dziela* (Obras completas), Varsovia, 1955, v. XI, p. 335.

razón en cuanto a que desintegraba el espíritu y al conocimiento lo aislaba de la moralidad y de la gracia de Dios.¹² El principal objeto de crítica — tanto para Mickiewicz como para los eslavófilos rusos— fue la autonomía de la razón como tal, percibida como el principal elemento de la cultura occidental. Aunque los eslavófilos creyeron que sus conceptos eran específicos de las naciones eslavas, es posible descubrir ideas similares en el irracionalismo occidental.

Es importante señalar que entre los eslavófilos rusos y Mickiewicz hay también diferencias. Según Andrzej Walicki, “los eslavófilos buscaban la restauración de una armonía perdida en un retorno a la antigua tradición, mientras que el poeta polaco profetizaba una ‘nueva revelación’, cifrando todas sus esperanzas en un nuevo flujo de gracia regenerativa”.¹³ Este destacado historiador de las ideas también afirma que las ideologías de aquellos estaban profundamente arraigadas en las estructuras precapitalistas y preindustriales de la sociedad. Ellas defendían los vínculos sociales impulsivos y emocionales, los cuales se veían amenazados por la racionalización capitalista del comportamiento humano, por las instituciones sociales y por la producción económica. En nombre de la tradición, Mickiewicz criticó a los reformadores polacos de la Gran Dieta y de la Constitución del 3 de mayo de 1791, en tanto que los eslavófilos rusos criticaron agudamente las reformas de Pedro el Grande.

Mickiewicz consideraba a los eslavos como gente patriarcal y de labranza, como un pueblo de carácter pacífico y dócil. Fueron fácilmente convertidos al cristianismo, pero llegaron rezagados a la arena de la historia y la civilización. Según Mickiewicz, los eslavos todavía “no están infectados por el racionalismo ni desmoralizados por la industrialización”.¹⁴ Esto era precisamente, a su juicio, la principal razón de su mesiánica esperanza de que los eslavos contribuirían considerablemente a la futura regeneración de la humanidad. Al igual que los eslavófilos rusos y checos, Mickiewicz estaba convencido de que sólo los campesinos —no la nobleza— eran quienes preservaban el carácter nacional eslavo, predicando que las clases cultas occidentalizadas deberían aprender de la gente del pueblo y del campesinado.

Mickiewicz y los eslavófilos rusos aconsejaron a los eslavos del sur que fueran fieles a sus antiguas, tradicionales costumbres y creencias religiosas y se abstuvieran de imitar especulaciones foráneas.

¹² Andrzej Walicki, *The Paris Lectures of Mickiewicz...*, p. 158.

¹³ *Ibid.*, p. 159.

¹⁴ Adam Mickiewicz, *Dziela*, Varsovia, 1955, v. x, p. 315.

Mickiewicz fue el menos antioccidental de los eslavófilos este-europeos. Afirmó que los eslavos no tienen conciencia propia de su destino futuro¹⁵ y necesitan ayuda de Occidente, sobre todo de Francia, enfatizando el hecho de que Polonia mantenía las más estrechas relaciones con Europa, a la que sirvió óptimamente. Fue precisamente por esta razón que la eslavofilia rusa acusó con frecuencia a los polacos de traicionar la causa de la esclavitud, la cual además consideraba que el cristianismo Ortodoxo era la única corriente auténtica dentro del cristianismo.¹⁶

La eslavofilia filosófica rusa de los años '40 del siglo XIX se transformó más tarde en una doctrina política de paneslavismo. Tras la insurrección polaca de 1863 se incrementaron en Rusia las tendencias nacionalistas y chauvinistas, cuyo objetivo era una incorporación indisoluble de Polonia y algunos otros países a la nación rusa.

Los ideólogos del paneslavismo político abandonaron el utopismo anticapitalista romántico, reconociendo la necesidad de desarrollar el capitalismo en Rusia a expensas de las comunas aldeanas.

La eslavofilia fue transformada en paneslavismo tras la Guerra de Crimea, librada por Rusia contra Turquía y sus aliados occidentales de los Balcanes. Fue entonces cuando en Rusia se despertó el interés por la suerte de los eslavos meridionales bajo el dominio turco, considerándose que el “sagrado objetivo” de la Guerra de Crimea consistía en conquistar Constantinopla y unificar a los eslavos bajo la autoridad del zar de Rusia. El interés en la cuestión eslava surgido durante la Guerra de Crimea duró largo tiempo. Lo que querían los nuevos ideólogos del nacionalismo ruso ya no era el renacimiento de la vieja Rusia, sino consolidar la expansión del Estado ruso existente. Tras la derrota de la insurrección polaca de 1863, los chauvinistas rusos solieron explicar sus represiones sobre los polacos como la lucha del elemento eslavo “popular” contra el aristocrático “latinismo” y occidentalismo de la aristocracia polaca. Hasta Samarin llegó a afirmar que los polacos se habían autoalienado de la esclavitud debido a su exagerada inclinación hacia Occidente.¹⁷ Khomiakov consideró posible un restablecimiento de las actitudes pro-rusas de Polonia merced al hecho de que la gente del pueblo preservaba mucho del espíritu eslavo.

¹⁵ *Ibid.*, v. XI, p. 328.

¹⁶ Véase Andrzej Walicki, “Les tendances principales dans le slavophilisme polonais et le slavophilisme russe”, *Revue des Études Slaves*, 1979, núm. 3.

¹⁷ Véase G. Kurpisowa, “Ślowianofile rosyjscy wobec kwestii polskiej” (Los eslavófilos rusos sobre la cuestión polaca), en *Ślowianszczyzna i dzieje powszechne* (La esclavitud y la historia universal), Varsovia, 1985, p. 235.

Ivan Aksakov (hermano de Konstantin) fue el eslavófilo que más tarde se convirtió en uno de los principales representantes del paneslavismo ruso. En sus artículos podemos encontrar la antítesis de esclavitud y Europa Occidental, y la acusación a los rebeldes polacos de ser los “renegados de la esclavitud”. El paneslavismo ruso empobreció intelectualmente las primitivas ideas románticas y utópicas de la eslavofilia. En la práctica, el paneslavismo era equivalente a las tendencias pan-rusas, siendo muy pocos los polacos que se declararon partidarios de ese absolutismo zarista de Rusia.

Una sistemática exposición del paneslavismo fue proporcionada por Nikola Danilevsky en su *Russia and Europe* (1869), obra que tuvo numerosas reediciones y cuyo autor se sirvió de algunas ideas eslavófilas para elaborar una ideología completamente nueva del chauvinismo y totalitarismo rusos.

A principios del siglo XX surgió entre los eslavos una nueva estructura ideológica denominada neoeslavismo, la cual fue iniciada por los políticos checos con Karel Kramar (1860-1937) en primer lugar. Esta corriente contó con el apoyo de Rusia debido a que su objetivo era reunir a las naciones eslavas bajo el mando ruso. Los políticos neoeslavos organizaron dos Congresos Eslavos, uno en Praga (1908) y el otro en Sofía (1910), este último sin la participación de Polonia. El mencionado movimiento estaba dirigido contra las tendencias pangermánicas.

Durante el período soviético de la historia rusa, algunas ideas eslavófilas fueron utilizadas para apoyar y justificar la dominación rusa en la Europa Central. Tras la caída del comunismo y del sistema soviético un nuevo occidentalismo se puso de moda en Rusia, pero es posible que la toma de conciencia de la enorme distancia económica que separa a Rusia de Occidente genere una nueva forma de neoeslavofilia. Nicolás Solzenitsyn, uno de los máximos escritores rusos de nuestro tiempo, está mucho más cerca de la eslavofilia tradicional que de cualquier forma de occidentalismo.

Según Andrzej Drawicz, prominente erudito polaco en el tema de Rusia, el país bajo su investigación intentará a menudo superar a Occidente alcanzando siempre algo de su pasado. Rusia, afirma Drawicz, jamás pertenecerá territorial ni espiritualmente a Europa, y para siempre será un país euroasiático. Sin embargo, Rusia puede convertirse en el crisol de una nueva cualidad, de una nueva “Gran Convergencia”.¹⁸

¹⁸ Andrzej Drawicz, “Rosja a Europa w prozie i poezji wczorajszej i dzisiejszej” (Rusia y Europa en la prosa y poesía del pasado y del presente), en *Kategoria Europy w kulturach słowiańskich*, Varsovia, 1992, p. 116.

Varias ideas eslavófilas también tuvieron difusión entre los eslavos meridionales. En los años '30 y '40 del siglo XIX en Croacia, Dalmacia y Eslovenia surgió una corriente cultural y socio-política denominada Ilirismo (nombre derivado de Iliria, antiguo país que se hallaba situado sobre la costa oriental del mar Adriático). Su objetivo consistía en un restablecimiento nacional de los eslavos meridionales y en la creación de un país autónomo, Iliria, dentro del Imperio austro-húngaro. Ljudevit Gaj propagó la idea de unidad e integración de los eslavos meridionales, y en el mito ilirio estuvieron combinados motivos eslavos tomados de Herder y Kollár con elementos idílicos y pastorales.

El poeta croata y traductor de Mickiewicz, Ivan Mazuranić, creó el mito de una apacible y recatada Iliria que evocaba el antiguo mito de la Arcadia, símbolo de la armonía, de la calma bucólica y de la simplicidad feliz. La popularidad de las utópicas ideas de Iliria y de la comunidad eslava eclipsó por algún tiempo la idea de Europa. Sin embargo, la poética contemplación de la utopía iliria no siempre implicó apartarse completamente de Europa.¹⁹

Las ideas eslavófilas y antioccidentales fueron más fuertes aun en la cultura serbia, imbuída del cristianismo ortodoxo oriental.²⁰ Estos motivos antioccidentales y anticatólicos se hicieron presentes sobre todo durante el período romántico y estuvieron relacionados con la influencia cultural rusa. Fue Vuk Karadžić quien afirmó la cultura nativa y patriarcal serbia oponiéndola a los valores europeos clásicos, contando para hacer todo esto con la ayuda de Herder y del pesnamiento occidental. Característicos de la eslavofilia serbia y polaca fueron el mito de *Idyl*,²¹ como una patria ideal de los eslavos, y el mito del eslavo bueno, aunque bárbaro y no civilizado.²²

Los eslavófilos polacos consideraban que los eslavos meridionales habían preservado las formas de vida auténticamente eslavas en toda su

¹⁹ Véase Aleksandra Borowiec, "Mit Ilirii - czy chorwacki odwrót od Europy?" (¿El mito de Iliria o la retirada croata de Europa?), en *Kategoria Europy...*, pp. 139-144.

²⁰ Joanna Rapacka, "Uwagi o kształtowaniu się antyokcydentalizmu serskiego" (Notas sobre la formación del antioccidentalismo serbio), en *Kategoria Europy...*, pp. 125-131.

²¹ Véase Alina Witkowska, *Slowianie my lubim sielanki* (Los eslavos somos aficionados a los idilios), Varsovia, 1972.

²² El poeta serbio L. Micic creó un carácter simbólico del Genio Bárbaro (*Barbarogennje*) y el poeta polaco Adam Mickiewicz aseguró que la célebre escultura "El Bárbaro" de la Galería Uffizi, en Florencia, representa a un eslavo. Véase la antología por Alina Witkowska, "Ja, głupi Slowianin" ("*Yo, eslavo tonto*"), Cracovia, 1980, p. 136.

pureza, admirando profundamente su cultura poética y su clara y vívida memoria —no contaminada por la fantasía— del pasado. Mickiewicz observó un agudo contraste entre las antiguas formas de vida aún presentes entre los eslavos meridionales y la civilización europea moderna, pero ello no lo condujo a discurrir teoría alguna sobre la autosuficiencia cultural eslava como sucedió entre algunos eslavófilos rusos. Mickiewicz quiso desarrollar y completar los elementos nativos originales del espíritu eslavo. Según explicó el poeta polaco, el repentino estancamiento que se produjo en la historia de los eslavos meridionales fue causado por el funesto factor de la división del cristianismo.

Las tierras de los eslavos meridionales constituyeron el lugar donde varias influencias de las culturas e iglesias romanas y griegas se juntaron y cruzaron. El mismo no permitió desarrollo libre alguno de la fuerza orgánica para la estatidad y el cristianismo, haciendo posible las perniciosas expansión y dominación turcas. Las tierras eslavas y este-europeas, al igual que las centro y sudamericanas, fueron el lugar donde las tradiciones nativas se entremezclaron vigorosamente con las influencias extranjeras.

Al buscar sus raíces históricas y su identidad nacional, los pensadores este-europeos han recurrido con frecuencia a su tradición espiritual eslava. Una similar y muy análoga situación se dió en Latinoamérica, donde a principios del presente siglo se llamó de regreso a la tradición indígena. El indigenismo puede ser considerado como la contrafigura latinoamericana de la eslavofilia este-europea, y se lo puede describir como “una benévola conciencia en cuanto a los elementos americanos nativos” y como una “confianza en las capacidades del nativo americano, un profundo sentido del destino utópico del Nuevo Mundo y un convencimiento de que la riqueza étnica de América exige que el Continente desempeñe un papel profundamente ecuménico en la presente crisis de la humanidad”.²³ Ciertos ensayistas sensibles a las peculiaridades indígenas del Nuevo Mundo quisieron crear un nuevo humanismo en América.

Numerosas controversias surgieron en cuanto a la definición del nativo americano, el indígena. Algunos ensayistas restringieron los elementos indígenas exclusivamente a la población india, mientras que otros incluyeron a la población mestiza o aun a todos aquellos nacidos y arraigados en la realidad americana, cualquiera fuera su origen racial. Los indigenistas

²³ Martin S. Stabb, *In Quest of Identity. Patterns in the Spanish American Essay of Ideas, 1890-1960*, Chapel Hill, 1967, pp. 60, 103-4.

modernos rechazan los prejuicios raciales y definen los elementos indígenas de un modo cultural, adoptando con referencia a la cuestión del nativismo en América una perspectiva más bien regional o continental que meramente nacional. Asimismo, el indigenismo moderno se propone superar la subdivisión de Hispanoamérica en regiones “blancas” o “europeas” y en regiones “negras” o “indias”.

Es importante subrayar que uno de los primeros autores latinoamericanos que asignaron gran importancia al indigenismo en el siglo XX fue Ricardo Rojas, un argentino “blanco” (en su país generalmente se lo consideró como el más europeo de los autores). Su manera de tratar al indio fue romántica y sentimental, deseando preservar o revitalizar todo lo nativo, especialmente los elementos indígenas. En sus obras, Rojas insistió en el hecho de que en la Argentina existía un espíritu indio, gaucho y pampeano que la abarcaba por entero, afirmando que todos los argentinos, cualquiera sea el color de su piel, están modelados por el mismo entorno físico y por la misma experiencia histórica. Su más conocido ensayo, *Eurindia* (1924), trata del heterogéneo ser de América. Rojas repudió tanto al gaucho como a la “barbarie” cosmopolita, aproximándose a la glorificación de los elementos indígenas y de sus sólidos vínculos con la tierra donde habitan. En los escritos de Rojas podemos hallar incluso una inversión de la fórmula de Sarmiento “civilización vs. barbarie”, por cuanto en ellos su autor elogia los elementos rurales e indígenas del interior de la Argentina.

En los países de población india y mestiza, la tendencia indigenista en la cultura y en la literatura fue más predominante y hasta excesiva. Abocada a la búsqueda de un pensamiento autónomo, la misma se propuso revivir los conceptos indígenas de religión, arte, ética, relaciones comunitarias, ley y política. El indigenismo estuvo presente en la revolución mexicana, en el movimiento peruano APRA, en el Partido Revolucionario Boliviano y en movimientos similares de otros países. Los indigenistas afirmaron que la historia cultural de América debería comenzar mucho antes de la Conquista y asimilar el origen de los pueblos nativos. Bajo esta perspectiva, la historia india se continuaba a través del período de la dominación europea.

Una escuela filosófica boliviana fue creada bajo la influencia del indigenismo, el cual adoptó la forma de una mística de la tierra. Escritores y ensayistas tales como Franz Tamayo, Fernando Diez de Medina y Guillermo Francovich atribuyeron al paisaje boliviano el origen del espíritu transmitido místicamente al subconsciente del hombre. Este espíritu místico confiere una peculiar forma y substancia a la reflexión americana sobre el

hombre y la cultura. Dicha corriente de pensamiento boliviano se originó en algunos motivos precolombinos de adoración a la naturaleza que sobrevivieron hasta el siglo xx.

En su ensayo *La creación de la pedagogía nacional* (1910), Franz Tamayo (1879-1956) exhortó a los jóvenes bolivianos a concentrarse en el pleno desarrollo de su energía vital, de hecho indígena, para convertirse en “pequeños salvajes”, estimando que la victoria de los europeos durante la conquista de los Andes y América era sólo superficial y pasajera. En sus escritos, Tamayo sostuvo que si los blancos pudieron sobrevivir allí fue sólo gracias a la mezcla racial con el americano nativo, poseedor de la energía vital de la tierra, y expresó su anhelo de preservar y robustecer la fuerza original del elemento indígena en toda la vida de Bolivia y del Nuevo Mundo. Declarándose partidario del etnocentrismo indígena, Tamayo puso énfasis en la resistencia y perseverancia existentes en el carácter del indio²⁴ y abrigó la esperanza de la redención cultural de este último sobre una base telúrica. Este teluricismo, que concibe a la cultura humana en permanente e íntimo contacto con la tierra, también está presente en el pensamiento de Frankl, Martínez Estrada, Rojas, Mallea, Canal Feijóo y muchos otros pensadores latinoamericanos.

En un diálogo publicado por Guillermo Francovich, el teluricismo boliviano adquirió la especial denominación de geofilosofía la cual, del mismo modo que la eslavofilia rusa, era de contenido irracional y místico. Otro portavoz del indigenismo andino y del nacionalismo boliviano fue Fernando Diez de Medina, quien como apasionado estudioso del saber popular indígena elogió su noble primitivismo.

El tema indígena ha estado frecuentemente presente en el pensamiento hispanoamericano a partir de la actitud pro-india de Fray Bartolomé de las Casas y más tarde en el romanticismo latinoamericano, pero el más sobresaliente florecimiento del indigenismo teórico y práctico va a producirse en el México de los años '20 del presente siglo. Tras la revolución mexicana se verificó una enérgica reivindicación de todo lo aborigen en la vida y en el pensamiento de México. Los más destacados portavoces e intérpretes de este indigenismo mexicano fueron políticos, escritores y filósofos como Emiliano Zapata, Alfonso Caso y José Vasconcelos, fungiendo este último también como Secretario de Educación de 1920 a 1925, y en cuyas obras

²⁴ Véase Janusz Wojcieszak, *Dylemat uniwersalizmu i partykularyzmu w hispano-amerykańskiej filozofii kultury 1900-1960* (El dilema del universalismo y del particularismo en la filosofía de la cultura hispanoamericana, 1900-1960), Varsovia, 1989, pp. 149-164.

La raza cósmica (1925) e *Indología* (1926) el tema indígena halló su mejor expresión. Vasconcelos vislumbró con mucho optimismo la futura amalgama y mezcla de razas en América: su “tropicalismo” está colmado de fantasías acerca de una única y gran raza “cósmica”.

En el Perú, Manuel González Prada fue uno de los primeros intelectuales en declararse a favor de la población indígena. Aunque influenciado por modelos de pensamiento positivista-evolucionistas, más bien racistas, González Prada anheló una mayor justicia social para los explotados indios, así como una suerte de redención de los mismos.

El problema más importante para el Perú era la inclusión de la predominante población india en la vida oficial del país, regido por élites europeizadas. Algunos indigenistas peruanos se aproximaron a la mística boliviana de la tierra, tal como fue el caso de Luis E. Balcárcel, quien en su libro *Tempestad en los Andes* (1927) elogió el glorioso pasado del Imperio incaico que se había desarrollado en la región andina y algunos de cuyos valores aún sobrevivían entre la población indígena cordillerana. Al igual que ciertos eslavófilos rusos, Balcárcel era un convencido de que la civilización europea occidental estaba putrefacta y en decadencia.

Los peruanos vinculados con la tradición radical de la APRA (Alianza Popular Revolucionaria Americana), tales como Orrego, Haya de la Torre y hasta el marxista Mariátegui, acostumbraron hacer referencia de la especificidad indoamericana del Nuevo Mundo. Un tanto similar a como lo hace Balcárcel, Orrego afirma que al ser trasladada a América, la cultura europea “se corrompe y se pudre”, siendo de ésta en tales condiciones de donde habría de surgir una nueva cultura. Asimismo, abraza muchas esperanzas en la naturaleza indígena: “oriental”, intuitiva y telúricamente sensible.

El fundador de la APRA, Raúl Haya de la Torre, expresó que el movimiento aprista “se basa en el examen de las condiciones objetivas de la realidad social de Indoamérica y en la interpretación de su futuro histórico”.²⁵ El líder peruano utilizó el término “Indoamérica” para indicar y subrayar la fundamental importancia que tanto el legado cultural e histórico indígena como el problema indio tienen para América. Haya de la Torre intentó aplicar la teoría de la relatividad, el “espacio-tiempo continuo”, a la realidad americana, la cual tiene un particular sentido del tiempo y un específico marco espacial geográfico, y contempló el mundo desde el punto de vista indoamericano, de “espacio-tiempo histórico”.

²⁵ V. R. Haya de la Torre, *Y después de la guerra, ¿qué?*, Lima, 1946, p. 176.

Según el pensador peruano, “el hispanoamericanismo pertenece a la época colonial y el latinoamericanismo a la republicana, mientras que panamericanismo es una expresión imperialista yanqui. Es indoamericanismo la expresión del nuevo concepto revolucionario de América la cual, tras haber pasado a través del período de las conquistas ibérica y sajona, evolucionará hacia una definida organización político-económica y social sobre la base nacional de sus fuerzas laborales”.²⁶ Haya de la Torre y el marxista Mariátegui presentaron una revolucionaria variante de indigenismo, corriente que sin embargo se ha visto frecuentemente asociada a tendencias tradicionalistas y antiprogresistas del pasado.²⁷

En la historia del indigenismo es posible distinguir por los menos tres distintas etapas. La primera, desarrollada en los años '20 y '30 de nuestro siglo, incluyó a los teóricos mesiánicos y a los defensores prácticos del indio. La segunda etapa del indigenismo comenzó en los años '50, época en la cual numerosas instituciones indigenistas de Bolivia, Perú, Ecuador y otros países desarrollaron múltiples actividades destinadas a hacer llegar la civilización a la vida cotidiana de las comunidades rurales indígenas. Estas instituciones también aspiraron a lograr la integración nacional de todas las razas en ciertos y determinados países.

La tercera etapa del indigenismo comenzó a fines de los años '60 o principios de los '70, período durante el cual surgieron algunas concepciones extremadamente nacionalistas e incluso racistas (Reinaga). No considero que sea éste el lugar apropiado para rastrear la historia del indigenismo, limitándose mi objetivo a lanzar una mirada tan sólo sobre algunos rasgos característicos de esta ideología y pensamiento centrados en el indio, un concepto de por sí muy impreciso por cuanto se refiere a la raza biológica, al mestizaje y al status social de la población que se describe.

La benévola conciencia en cuanto al americano nativo (generalmente el indio) y a la cual ya me he referido, quiso modernizar la vida indígena pero sin destruir los tradicionales lazos sociales que vinculan a las comunidades indias entre sí. Los indigenistas se opusieron a la tendencia de la

²⁶ Citado según H. E. Davis, *Latin American Thought: A Historical Introduction*, Nueva York, 1974, pp. 187-188.

²⁷ Véanse algunos intentos de clasificar el pensamiento indigenista en T. V. Goncharova, *Indeanism: ideologia i politika* (Indigenismo: ideología y política), Moscú, 1979; y un capítulo sobre indigenismo en *Nacionalizm w Latinsoi Amerikie: politicheskiie i ideologicheskiie techeniia* (Nacionalismo en Latinoamérica: tendencias políticas e ideológicas), Moscú, 1976, pp. 221-244.

llamada “emancipación con respecto a la barbarie” y de la enérgica asimilación de los indios. Algunos de ellos incluso estaban convencidos de que el elemento indígena puede contribuir a la salvación del mundo contemporáneo en crisis. Este tipo de indigenismo se opuso tajantemente al hispanismo y a la europeización como ideologías en los países predominantemente indígenas de América. Las mesiánicas esperanzas en el elemento indio se desarrollaron, entre otras, a causa de *La Decadencia de Occidente* de Spengler. Se creía que dentro de la crítica situación atravesada por la cultura occidental, los elementos indios de la vida boliviana, peruana, etcétera, deberían haberse visto rehabilitados.

Los indigenistas analizaron diversos rasgos del carácter indio, tales como la pasividad, el fatalismo y la falta de sinceridad, percibiendo en ellos una reacción defensiva contra la invasión europea. Dichos rasgos hicieron posible la subsistencia de los indios en circunstancias sumamente desfavorables bajo la conquista, la colonización y la despiadada tiranía. Se decía que el estoico fatalismo estaba configurado incluso en la era del despotismo, teocracia y vetusto colectivismo incaicos. Esta pasividad y este fatalismo son rasgos compartidos por los pueblos orientales, incluyendo a Rusia.

Sin embargo, muchos indigenistas insistieron en los aspectos humanitarios, bien intencionados y perseverantes del carácter indio. En especial, indigenistas peruanos tales como Ciro Alegría y José María Arguedas elogiaron, glorificaron y sobreestimaron el mundo espiritual del indio, llegando aun a percibir su superioridad respecto de la mente racionalista occidental.

José María Arguedas (1913-1969) fue muy lírico en sus novelas acerca del hado de los indios. Creó, especialmente en *Los ríos profundos*, un nuevo modelo de indigenismo que consistía en interpretar el mundo andino desde adentro, pues este autor se hallaba profundamente inmerso en él, en los mitos y símbolos de los quechuas.²⁸ El Arguedas gran novelista es complementado por el Arguedas antropólogo que analiza la cuestión indígena,²⁹ contribuyendo en ambas modalidades a la creación de una corriente neo-indigenista en la literatura latinoamericana que hace uso del realismo mágico, intensifica el lirismo y emplea técnicas literarias

²⁸ Véase el número especial de *Anthropos* (1992, núm. 128) sobre Arguedas.

²⁹ José Carlos Rovira, “José María Arguedas: indigenismo y mestizaje cultural como crisis contemporánea latinoamericana”, *Anthropos*, 1992, núm. 128, pp. 30-36.

especiales.³⁰ Arguedas reconoció al mestizaje como un ineludible futuro del Perú y de toda América, y al igual que otros neo-indigenistas amplió la tradicional visión sobre el indio. Por ejemplo, Carpentier percibió la utopía de América en el mestizaje cultural y en su particular sentido del tiempo, mientras que Asturias operó una mágica transformación de las leyendas mayas contra el trasfondo actual: el conflictivo mundo social de los criollos.

La nueva generación de indigenistas se propuso presentar ante los lectores modernos —no familiarizados con la tradición americana nativa— el mundo indígena bajo una forma novedosa, mostrando las capacidades lingüísticas de las palabras indias, su folklore y sus recursos musicales. Para Arguedas los mitos indígenas tienen especial importancia, a tal punto que el olvido de los mismos equivale a perder la identidad.³¹

He mencionado la idealización del indio por parte de la literatura romántica latinoamericana en el período de la contienda independentista, momento en el cual los escritores criollos evocaron la pretérita lucha de los indios contra la conquista y colonización españolas. Es interesante saber que a fines del siglo XVIII y principios del XIX algunos polacos observaron un paralelismo entre la desaparición de los pueblos y civilizaciones indígenas y la subdivisión de Polonia por cuenta de sus países vecinos. Este paralelismo había sido advertido antes aún en las literaturas checa y húngara que simpatizaban con los indios, pues Checoslovaquia y Hungría perdieron su independencia con anterioridad a la partición de Polonia. En las literaturas de la Europa Centro-Oriental, los indios fueron presentados entonces como nobles pero desafortunados luchadores por su libertad e independencia, de modo tal que a ellos y a su carácter se los expuso en forma muy parecida a como se hizo con los eslavos. Asimismo, en el siglo XVII era habitual comparar la situación de los plebeyos en Polonia y Rusia con la de los esclavos negros que trabajaban en las plantaciones americanas.³²

³⁰ Véase Antonio Cornejo-Polar, "Sobre el neo-indigenismo y las novelas de Manuel Scorza", *Revista Iberoamericana*, 1984, núm. 127, p. 549.

³¹ Carmen Alemany Bay, "Revisión del concepto de neoindigenismo a través de tres narradores contemporáneos: José María Arguedas, Roa Bastos y José Donoso", *Anthropos*, 1992, núm. 128, pp. 74-76.

³² Véase Janusz Tazbir, *Polska slawa Krzysztofa Kolumba* (La fama política de Cristóbal Colón), Varsovia, 1991, pp. 93, 96-98; Janusz Tazbir, "Los conquistadores en opinión de los polacos de los siglos XVI - XVIII", *Iberoamericana Pragensia*, año III, 1969.

En Latinoamérica, el indigenismo y el tema indio (indianismo) adquirieron con frecuencia una forma de pensamiento nacionalista. Una tendencia similar es característica de todos los países en desarrollo donde existe la dicotomía entre los ideales de modernización y los valores autóctonos. Esta dicotomía se presenta en todos los países étnica, cultural y lingüísticamente heterogéneos y que se encuentran en una situación económica atrasada con respecto al muy adelantado Occidente. En las sociedades tecnológicamente rezagadas y precapitalistas, o que apenas están ingresando en la veloz industrialización propia del capitalismo, siempre se produce un choque entre el aspecto tradicional y el moderno. Este conflicto se ve reflejado en el pensamiento filosófico y en la psicología social de las naciones atrasadas y dependientes, siendo entonces cuando una suerte de nativismo, de indigenismo, de particularismo o de eslavofilia se vuelve en contra del occidentalismo en expansión. Según Jerzy Szacki, “la oposición entre occidentalismo y eslavofilia es indudablemente típica de todos los países del mundo, excepción hecha de ese pequeño retazo de Europa donde la revolución industrial y la revolución política antifeudal fueron efectuadas muy tempranamente”.³³

³³ Jerzy Szacki, *Tradycja* (Tradición), Varsovia, 1971, p. 73.

MESIANISMOS PERIFÉRICOS

Mesianismo es un término sumamente ambiguo que ha sido empleado por filósofos, historiadores de las ideas y sociólogos de la religión. El término *mesianismo* es a veces utilizado alternativamente con el de *milenario*, y tiene mucho en común con el profetismo y el utopismo. La literatura acerca de los movimientos socio-religiosos mesiánicos es exten-sísima, siendo denominada *mesialogía* por algunos investigadores.¹

Como fenómeno religioso, el mesianismo está sin duda alguna estrechamente relacionado con las creencias milenaristas de que Cristo en persona habrá de regresar y reinar sobre la tierra en el transcurso del milenio.² Aunque hay movimientos milenaristas seculares o utópicos equivalentes al mesianismo, es del dominio común que el pensamiento y escatología religiosos judíos y cristianos han ejercido influencia sobre muchos movimientos mesiánicos y de estilo milenarista en todas partes del mundo.³

Algunos investigadores identifican milenarismo con mesianismo, mientras que otros establecen una diferenciación entre ambos conceptos. Según Yonina Talmon, milenarismo es la búsqueda de la salvación total, inminente, última, mundanal, colectiva, que también está caracterizada por una visión dualista, maniquea, del mundo y por tendencias extáticas y mesiánicas.⁴ El mesianismo a menudo implica la idea del Mesías personal, el “intermediario” entre los hombres y Dios, que regenera la humanidad y pavimenta el camino hacia la salvación. El Mesías puede tener un carácter múltiple o impersonal, pero en algunos milenarismos la mediación del Mesías no es necesaria. Sin embargo, en muchos movimientos religiosos sus líderes se presentan como profetas que traen una misión divina.

Sería necesario subrayar que el milenarismo y el mesianismo religioso pueden tener un carácter revolucionario, pueden estar sólidamente comprometidos en problemas políticos y sociales. Las esperanzas y tendencias

¹ H. Desroche, *Dieux d'hommes. Dictionnaire des messianismes et millenarismes de l'ère chrétienne*, Paris-La Haya, 196...

² A. Walicki, *Filozofia a mesjanizm* (Filosofía y mesianismo), Varsovia, 1970, p. 10.

³ Véase G. Shepperson, “The Comparative Study of Millenarian Movements”, en *Millenial Dreams in Action: Essays in Comparative Study*, editado por S. L. Thrupp, La Haya, 1962, pp. 44-45.

⁴ Y. Talmon, “Millenarian Movements”, *Archives Européennes de Sociologie*, 1966, núm. 2.

mesiánicas surgen por lo general en períodos de grandes desastres y calamidades, cuando las autoridades tradicionales pierden respeto. También la autoridad religiosa tradicional se muestra débil en tales períodos de desintegración, frustración emocional, sufrimiento, ansiedad y humillación, los más conocidos de los cuales probablemente hayan sido el de las esperanzas mesiánicas de los judíos dispersos en la Europa medieval y postmedieval, y el mesianismo polaco del siglo XIX cuando Polonia fue subdividida.

Las esperanzas mesiánicas judías tornaron más fácil la existencia de la comunidad en peligro. El judaísmo a menudo percibe la historia humana como una historia de sufrimiento.

Los sufrimientos judíos se volvieron especialmente numerosos tras la pérdida de su estatidad. Según Zwi H. Rosen, la miseria histórica de los judíos “halló su expresión en los destierros, en los asesinatos masivos, por ejemplo, durante las Cruzadas, en los tiempos de la Inquisición, etcétera. Es por esta razón que Israel ha sido en su historia, y por su historia, el prototipo del sufrimiento, el símbolo de la miseria humana”.⁵ Estos padecimientos estaban acompañados por la fe en el Mesías, quien traería a la tierra bienaventuranza, paz y prosperidad nacional y universal, salvación moral y religiosa. En el siglo XVIII, las funciones emancipadoras y mesiánicas colmaron la doctrina judía de Jakob Frank, difundida en Polonia y en otros países de la Europa Centro-Oriental.⁶

El mesianismo judío ejerció influencia sobre el mesianismo polaco del período romántico, el cual fue desarrollado por polacos emigrados a Francia. Adam Mickiewicz afirmaba que los judíos y los polacos eran iguales porque vivían en diáspora y porque Polonia era la mayor concentración de judíos en el mundo. Mickiewicz estaba convencido de que el judaísmo era la base de todo el mesianismo que unía a esas dos naciones de un modo místico, afirmando que los judíos ortodoxos eran los verdaderos herederos de Israel y de la tradición bíblica. El concepto de Mickiewicz acerca del Mesías era entendido en términos de la Cábala hebrea, y más tarde se transformó en mesianismo judío-francés-eslavo. El poeta polaco, a quien se le reclamó por admitir judíos en el círculo mesiánico de Towianski, estaba tan convencido como los judíos de que las verdades vivas eran obtenidas a través del martirio. Según Zwi H. Rosen

⁵ Zwi H. Rosen, “Judaic Messianism and Polish Messianism”, *Dialogue and Humanism* 1991, núm. 3-4, p. 91.

⁶ Véase Jan Doktór, *Jarub Frank i jego nauka* (Jakob Frank y su doctrina), Varsovia, 1991.

Para los judíos, tanto como para los polacos, salvar su propia nación no era sino un prólogo de la salvación universal de toda la humanidad. El carácter constructivo del mesianismo judaico y polaco se manifiesta en la negación del exclusivismo y egoísmo nacionales dentro de la universalidad de los conceptos de mesianismo de ambos pueblos.⁷

El mesianismo de Mickiewicz era una concepción de progreso presentada en una serie de ‘revelaciones’ por intermedio de ‘espíritus superiores’, una peculiar continuación de la utopía milenarista en la cual el objetivo final de la historia era el Reino del Espíritu Santo y la regeneración religiosa de la humanidad. Sus primeros pasos, afirmaba Mickiewicz, deberían consistir en corregir crímenes políticos (por ejemplo, la resurrección de la subdivida Polonia).

Mickiewicz pensaba que los eslavos eran un pueblo con ‘una peculiar marca de futuro’ y que contribuirían a la transformación de la Iglesia católica en ‘una Iglesia de entusiasmo y amor’.⁸

Muchos polacos exiliados tras la malograda insurrección de 1830 se establecieron en Francia, donde desarrollaron sus expectativas y sistemas filosófico-religiosos mesiánicos. El sistema de “filosofía absoluta” fue creado por Joseph Marie Hoene-Wronski (1776-1856), quien escribió en francés y fue el primer filósofo en emplear el término “Mesianismo”, declarando ser descubridor de “la llave para la salvación de la humanidad” y depositario del destino de la humanidad.

En su filosofía de la historia, Hoene-Wronski prestó mucha atención a la misión de naciones específicas. Percibió la misión de Alemania en el desarrollo del pensamiento especulativo y en la reforma de la vida religiosa. Francia, en su opinión, tenía una misión política: Napoleón, la flor y nata de la política francesa, conectó las leyes humanas con las divinas, las reglas democráticas con las religiosas. Pero un período completamente nuevo en la historia humana corresponde al mundo eslavo, unido bajo el liderazgo ruso. La reconciliada esclavitud debería establecer una Unión Absoluta mesiánica y crear un orden del mundo futuro. Según el creador del mesianismo, esta doctrina era entregada al mundo por un hombre que pertenece triplemente a la tribu eslava: Hoene-Wronski era de origen checo, nacido en Polonia y sirvió en el ejército ruso. En su Exhorto a las naciones eslavas, Hoene-Wronski expresó que ellas no habían manifestado misión propia

⁷ Zwi H. Rosen, *Judaic Messianism...*, p. 101.

⁸ Véase A. Walicki, “The Paris Lectures of Mickiewicz and Russian Slavophilism”, *The Slavonic Review*, 1968, núm. 106.

alguna, sino que estaban siguiendo el progreso de las naciones extranjeras.⁹ Fue recién en el período romántico cuando su misión específica comenzó a surgir. Los eslavos, en su opinión, iban a hacerse cargo de la misión especulativa alemana y de la misión práctica de los franceses para desarrollarlas substancialmente. Hoene-Wronski afirmó que las naciones eslavas presentan por sí mismas el final de la historia o su síntesis final, siendo capaces de salvar la grieta que existe entre teoría y práctica, conocimiento y moralidad, ciencia y religión, filosofía y política.

Según Hoene-Wronski, los eslavos tienen como misión alcanzar la verdad esencial sobre la realidad, reformar completamente las sociedades existentes y lograr el bien absoluto. El logro de los objetivos fundamentales por los eslavos conducidos por el Emperador ruso, predicó el creador del mesianismo, puede liberar a Europa del mal imperante.

Las naciones eslavas podrán cumplir su histórica misión sólo cuando se haya verificado la reconciliación polaco-rusa. Hoene-Wronski afirmó que la destrucción de la nación polaca era inconcebible y ajena al auténtico destino de Rusia, agregando que sólo cuando restaurara la Polonia independiente y cesara todas las represiones, Rusia estaría capacitada para predicar las tendencias paneslavas y la genuina solidaridad con los eslavos occidentales, y para crear una nueva confederación eslava de naciones independientes. Esta confederación, a su juicio, pondría a los eslavos en condiciones de entrar en la arena de la historia y hasta de asumir un liderazgo mundial.

La doctrina del mesianismo consistía en mostrar a Polonia y a Rusia su objetivo común y en inducirlos a una “esencial y eterna” reconciliación. Para que esto se lograra, Rusia debería reconocer los derechos humanos y Polonia debería aceptar la soberanía del poder del Emperador. La reconciliación debería estar encaminada a resolver la antinomia entre derechos humanos y divinos, a la unificación de las opiniones individuales, a la armonía social en la utopía futura de Hoene-Wronski.¹⁰

Hoene-Wronski ocupa un importante lugar en la filosofía romántica polaca y en la eslava. Aunque derivó su filosofía del pensamiento alemán —tenía en alta estima sobre todo a Schelling—, su mesianismo filosófico influyó a Trentowski y a algunos pensadores del siglo xx. En el siglo xix,

⁹ J. M. Hoene-Wronsky, *Odezwa do narodów slowianskiech* (Exhorto a las naciones eslavas), París, 1848.

¹⁰ A. Sikora, *Poslanicy slowa. Hoene-Wronsky, Towianski, Mickiewicz*, Varsovia, 1967, pp. 98-105.

su filosofía despertó el interés del poeta Charles Baudelaire y del emperador Pedro II de Brasil.¹¹

Uno de los más originales representantes de la filosofía mesiánica polaca fue August Cieszkowski (1814-1894), quien estuvo activamente conectado con las vidas filosóficas francesa y alemana, sin dejar de verse no obstante profundamente interesado en la filosofía nacional polaca y en las visiones mesiánicas de los poetas. Uno de sus libros más importantes es *Prolegomena zur Historiosophie* (1838), donde formuló el programa de la Philosophie der Tat (filosofía de la acción). Su *Ojczy Nasz* (Nuestro Padre) desarrolló la filosofía de la revelación y de la acción. Su obra está colmada de expectativas milenaristas hacia la total regeneración de la humanidad, y en ella se daba la mezcla de una perspectiva histórica con la visión escatológica de los destinos humanos. La idea polaco-eslava fue introducida en sus consideraciones mesiánicas generales. El milenarismo filosófico de Cieszkowski era un mesianismo pan-humano e impersonal, un mesianismo del progreso humano en general de la ciencia y filosofía unidas a la religión. Sus construcciones, por lo tanto, diferían mucho del mesianismo nacional e individual de Adam Mickiewicz. Según Andrzej Walicki, “el mesianismo del autor de *Ojczy Nasz* era un intento de elevar el trabajo orgánico a las alturas de una misión, de dar un significado mesiánico a todas las actividades importantes para el país y desdeñadas por el mesianismo revolucionario de Slowacki y Mickiewicz”.¹²

Este mismo historiador de las ideas polaco probó que Cieszkowski estaba más influenciado, al menos en su *Ojczy Nasz*, por el pensamiento francés que por la filosofía alemana.¹³ En esa época, era Francia el país donde las utopías mesiánicas y la filosofía mesiánica de la historia se hallaban plenamente desarrolladas y difundidas. Cieszkowski introdujo en la filosofía de Hegel la dimensión de futuro con el auxilio de algunos motivos extraídos del pensamiento religioso y socialista y del romanticismo social franceses. Hay numerosas ideas tomadas de Saint-Simon y del socialismo utópico. Saint-Simon es considerado por los historiadores de las ideas como “el más fascinante de todos los Mesías y profetas del siglo XIX”.¹⁴

¹¹ *Zarys dziejów filozofii polskiej, 1815-1918* (Esquema de la historia de la filosofía polaca, 1815-1918), Varsovia, 1983, p. 31.

¹² A. Walicki, *Filozofia a mesjanizm...*, p. 88.

¹³ A. Walicki, *Miedzy filozofia, religia i polityka. Studia o myśli polskiej epoki romantyzmu* (Entre la filosofía, la religión y la política. Estudios sobre el pensamiento polaco del período romántico), Varsovia, 1983, pp. 45-99.

¹⁴ J. L. Talmon, *Political Messianism. The Romantic Phase*, Nueva York, 1960, p. 35.

Cieszkowski despertó interés entre los pensadores rusos a causa de su mesianismo de amplias miras, influenciando a Herzen, Stankevicz y Berdyaev. El autor de la idea rusa alabó a Cieszkowski proclamándolo el más grande, y hasta el momento insuficientemente apreciado, filósofo del mesianismo polaco. Las características de Cieszkowski señaladas por otro filósofo ruso no son en absoluto menos favorables:

Habiendo tenido un buen entrenamiento filosófico, y habiendo dominado por completo la filosofía hegeliana, Cieszkowski, opuestamente a otros mesianistas con excepción de Hoene-Wronski, expuso sus teorías en forma de sistema, lo cual les confiere el carácter de un conjunto único, profundamente pensado. Su mesianismo tiene un verdadero mensaje para nuestra época. Está libre de la mórbida concentración en los sufrimientos de su país y preocupado por la realización del cristianismo en la vida social, lo cual se ha convertido en un apremiante problema para nuestra época. El saludable y activo espíritu de sus escritos es una inspiración para el lector.¹⁵

En todas partes del mundo fue atraída la atención sobre su intento de sintetizar la especulación alemana y el soñador socialismo francés, así como sobre su participación en el desarrollo del joven hegelianismo y marxismo. Cieszkowski tenía una profunda fe en la historia, y su toma de conciencia de la crisis de la época lo condujo a suponer que “las categorías religiosas pueden ser provechosamente traducidas a términos sociales”.¹⁶

Algunos elementos de mesianismo aparecieron también en la posterior filosofía de Bronislaw Trentowski (1808-1869), especialmente después de 1846. Trentowski era una persona llena de fe en las enormes posibilidades de la filosofía, afirmando que ella regeneraría a la nación polaca, la conduciría a Europa y pavimentaría el camino hacia la independencia política.

En sus opiniones filosóficas, Trentowski criticó el idealismo racionalista de Hegel e intentó reivindicar los valores de la naturaleza y del mundo material. También quiso reconciliar los principios neolatinos y germánicos en la filosofía, realismo con idealismo, empiricismo con especulación. Su propia filosofía iba a ser nacional y universal al mismo tiempo. Aunque Trentowski combatió algunos aspectos extremos del mesianismo de Mickiewicz —percibiendo en él motivos de un “misticismo asiático” y de una “demencia política”—, él mismo experimentó influencias de la corriente

¹⁵ N. O. Lossky, *Three Polish Messianists*, Praga, 1938, p. 323.

¹⁶ A. Liebich, *Between Ideology and Utopia. The Politics and Philosophy of August Cieszkowski*, Londres, 1979, p. 296.

mesiánica en el pensamiento polaco, principalmente la del poeta Zygmunt Krasinski y la del filósofo Hoene-Wronski. Krasinski, en oposición a Mickiewicz, no rechazaba la filosofía como tal, creía en la idea del progreso religioso y se manifestaba contrario a las revoluciones sociales.

A diferencia del mesianismo de Mickiewicz, la historiosofía de Trentowski no era milenarista si bien él positivamente creía en un radical viraje de la política europea y en la futura realización del Reino Divino sobre la tierra.¹⁷

La espera de un cambio cercano o inminente es un rasgo característico de todo mesianismo. La atmósfera mesiánica se esparce en los períodos de desastres y calamidades reales o en ciernes. El mesianismo es a menudo la filosofía de las naciones ocupadas, como fue el caso del mesianismo polaco o judío, pero los mesianismos inglés, francés, alemán y ruso fueron totalmente diferentes, adoptando con frecuencia una forma de mesianismo imperial.¹⁸

Según Adam Sikora, el mesianismo en Polonia no fue una formación intelectual independiente, sino un componente y un producto de la conciencia romántica, haciendo su aparición cuando el concepto romántico del mundo con todo y sus conflictos internos ya había sido configurado. El mesianismo intentó resolver los conflictos del romanticismo y brindar una sintética y armoniosa visión del mundo y del destino humano. El mesianismo polaco se ocupó de problemas plagados de antinomias e imposibles de resolver.¹⁹ La atmósfera mesiánica era característica de todos los tipos románticos de pensamiento y sensibilidad.

El antes mencionado investigador polaco rechazó tanto la apologética como la condenatoria actitud hacia el mesianismo en su condición de fenómeno histórico. Estas actitudes fueron claramente discernibles en el momento de juzgar y evaluar el caso de Towianski, considerado ya un profeta, un Mesías, ya un peligroso impostor. Según Sikora, el mesianismo

¹⁷ A. Walicki, "Mesjanizacja filozofii Trentowskiego" (Mesianización de la filosofía de Trentowski), en su *Filozofia a mesjanizm, op.cit.*, p. 171. Vale la pena mencionar aquí que Trentowski y el pensamiento romántico polaco fueron conocidos en Cuba, siendo muy apreciados por el filósofo cubano José de la Luz y Caballero. Véase mi libro *Rewolucja i tradycja. Szkice o kubanskiej myśli filozoficznospolecznej* (Revolución y tradición. Ensayos sobre la historia del pensamiento filosófico cubano), Białystok, 1991, pp. 141-147.

¹⁸ Para un análisis de las relaciones entre mesianismo e imperialismo, véase Józef Ujejski, *Dzieje polskiego mesjanizmu do powstania listopadowego włącznie* (Una historia del mesianismo polaco hasta la insurrección de noviembre), Lvów, 1931, pp. 22-24.

¹⁹ A. Sikora, *Poslannicy słowa...*, pp. 9-10.

fue un heredero y continuador del romanticismo, así como una aspiración a la verdad esencial y al cumplimiento de la historia.²⁰

Otro investigador subrayó la existencia, en la primera parte del siglo XIX, de estímulos polacos de gran intensidad por la regeneración universal. Para Jacob Talmon, el historiador israelí de origen polaco, “las diversas corrientes mesiánicas de la primera mitad del siglo XIX se unieron en defensa del ideal de asociación y para condenar el individualismo del siglo anterior”.²¹ Dichas corrientes mesiánico-políticas proclamaban el inminente cumplimiento de la historia en la realización de la unidad universal y a menudo eran de carácter socialista, lo cual fue claramente perceptible en la escuela sansimonista. Talmon afirma que

la ideología original del mesianismo político erró hacia el este, y lejos de su tierra nativa se difundió como el credo de civilizaciones ajenas y distantes, compartiendo así la suerte de otras grandes religiones como el cristianismo y el budismo, que dejaron de ser aceptadas por sus engendrados pero ganaron dominación sobre vastos continentes exteriores a sus países de origen.²²

De hecho, todos los investigadores enfatizan la importancia del mesianismo para la vida intelectual y la espiritualidad polacas. Maria Janion vio en él una armoniosa unión de pensamiento mítico e histórico, subrayando la reiteración de temas tales como sufrimiento, muerte, pasión, resurrección de Cristo, martirio y otros.²³

El concepto de misión fue esencial para todo mesianismo, y para el polaco en particular. Dicha misión principalmente ética estaba dirigida hacia otras naciones, hacia Occidente y el mundo. Este mesianismo quería restituir la función moral y educativa del amor en la vida social.²⁴

Tras el período de trabajo orgánico positivista, las ideas del mesianismo se regeneraron durante la época del modernismo, en la vuelta del siglo. Ya en los años '90 del siglo XIX, la filosofía de Cieszkowski —la más original del romanticismo polaco— se había difundido ampliamente entre

²⁰ A. Sikora, *Towianski i rozterki romantyzmu* (Towianski y las perplejidades del romanticismo), Varsovia, 1969, p. 7.

²¹ J. L. Talmon, *Political Messianism...*, p. 21.

²² *Ibid.*, p. 514.

²³ M. Janion, “Souffrance et mort dans la pensée messianique”, en *Le prophétisme et le messianisme dans les lettres polonaises et françaises à l'époque romantique*, Ediciones de la Universidad de Varsovia, 1986.

²⁴ A. Witkowska, “Particularité et universalité dans le messianisme polonais”, en *Le prophétisme et le messianisme...*, p. 241.

los pensadores modernistas. En esa nueva época, las ideas de Cieszkowski fueron evocadas por Stanislaw Szczepanowski, Wojciech Dzieduszycki, Wincenty Lutoslawski, Andrzej Baumfeld y Artur Górski, algunos de los cuales interpretaron el pensamiento de Cieszkowski como una síntesis filosófica de las ideas del romanticismo polaco. Hubo tres tipos de recepción: neomesianica, católica y positivista.²⁵ Los neomesianistas intentaron, sin embargo, superar una tendencia utópica que era típica de la literatura romántica polaca, fomentando reformas socio-políticas y educativas. Todos los esfuerzos estuvieron subordinados a la idea de liberación nacional. Los pensadores neomesianistas se encargaron una vez más del problema de entender los rasgos específicos de la nación polaca, su misión y padecimiento como precondition de su progreso y desarrollo espirituales. Un regreso a los valores y tradiciones nativos fue considerado un importante elemento de restablecimiento nacional. Según Dzieduszycki, “la misión de Polonia es la defensa moral en la vida social e internacional, poniendo esta moralidad en acción, introduciendo esta moralidad cristiana en la historia”.²⁶

Su deseo era lograr una unión entre las perspectivas de Mickiewicz, Cieszkowski y Towianski, y consolidar una convicción soteriológica de que Polonia era el Cristo de las naciones. El mesianismo de Dzieduszycki identificó el catolicismo como una religión de libertad con aspiraciones políticas de las oprimidas naciones eslavas. Él era un convencido de que el objetivo esencial de la historia universal consistía en la realización de la libertad e igualdad de todas las naciones, teniendo el mundo eslavo mucho para contribuir a ello.

Motivos extraídos de Cieszkowski y del romanticismo mesiánico también se hicieron presentes en la metafísica espiritualista de Wincenty Lutoslawski, autor que fue muy conocido en el mundo occidental y en cuyas perspectivas figuran elementos del mesianismo tales como el adventismo, el espiritualismo y el profetismo. Su concepción del mundo estuvo basada en la monadología de Leibniz.

En sus opiniones políticas, Lutoslawski se manifestaba enérgicamente opuesto a Alemania y Rusia, los países que se habían repartido Polonia. Incluso llegó a declarar —al igual que Franciszek Duchinski, su predecesor bajo ese respecto— que los rusos no eran eslavos. En su opinión,

²⁵ Marek Sojka, *Neomesjanizm a recepcja Cieszkowskiego* (El neomesianismo y la recepción de Cieszkowski), Wroclaw, 1986.

²⁶ W. Dzieduszycki, *Mesjanizm polski a prawda dziejów* (El mesianismo polaco y la verdad de la historia), Cracovia, 1902, p. 139.

solamente los bielorrusos y los ucranianos tenían población eslava, mientras que Rusia era habitada por moscovitas de raza turania (algo así como entre los turcos y los tártaros).²⁷

Por sus consideraciones metafísicas, Lutoslawski no era un neomesianista típico, ya que éstos en su mayoría habían abandonado las pruebas testimoniales espiritualistas y trascendentales, si bien favorecían la atmósfera religiosa.

La tendencia mesiánica también estuvo presente en la obra de Marian Zdziechowski (1861-1938), conocido historiador de literatura y filósofo de la cultura que se interesó por la psicología de las naciones eslavas, en la cual eran perceptibles las tendencias utópicas y los motivos místicos y de ensueño.

Zdziechowski criticó el racionalismo metafísico de Hegel, escogiendo por su parte el individualismo, el irracionalismo y el pesimismo.

En su libro acerca de los mesianistas y los eslavófilos,²⁸ Zdziechowski examinó las estrechas relaciones que existen entre la raza humana, el entorno natural y el carácter de creatividad individual en determinadas naciones, proponiéndose así detectar características y diferencias tribales comunes entre algunas naciones. El rasgo común a las naciones eslavas era una creencia mística en su misión providencial, en la regeneración moral de Europa. Su estudio fue el primer análisis comparativo de las literaturas eslavas modernas, identificando en él a la inclinación por los sueños mesiánicos como el mayor bien espiritual del mundo eslavo.²⁹ El sentimiento intensivo y la fantasía constituyen habitualmente un trasfondo y una precondition para el misticismo.

En otro libro suyo referido a los fundamentos del mesianismo, Zdziechowski mostró la evolución del pensamiento eslavófilo, el cual se vio transformado en una corriente paneslava y chauvinista del programa político ruso.

El investigador polaco también advirtió las primeras de la transformación del nacionalismo místico ruso en mesianismo revolucionario y en mesianismo

²⁷ Véase la opinión de Lossky sobre Lutoslawski en *Three Polish Messianists*, Praga, 1938, p. 28.

²⁸ M. Zdziechowski, *Mesjanisci i slowianofile. Szkice z psychologii narodów slowianskich* (Mesianistas y eslavófilos. Ensayos sobre la psicología de las naciones eslavas), Cracovia, 1888, p. 336.

²⁹ M. Zdziechowski, *U epoki mesjanizmu. Nowe szkice z psychologii narodów slowianskich* (En el fundamento del mesianismo. Nuevos ensayos sobre la psicología de las naciones eslavas), Lvóv, 1912, p. vi.

religioso. Zdziechowski sentía temor especialmente de las tendencias destructivas de todo revolucionarismo dirigido en contra del legado cultural de la humanidad.³⁰ Sin embargo, justificó el mesianismo polaco y trató de mostrar su superioridad moral frente a otras corrientes de pensamiento romántico. Este mesianismo fue causado por la tragedia nacional de las reparticiones del territorio polaco, e hizo posible entender el sufrimiento y el deseo vehemente de ideal e infinito.

La última etapa del pensamiento de Zdziechowski podría ser caracterizada como un catastrofismo vaticinador de devastadoras calamidades en la civilización europea.³¹

Cieszkowski y la filosofía romántica polaca también estuvieron presentes en el pensamiento de Stanislaw Brzozowski, quien enfatizó el activismo de aquél, “su concepto de acción como un esfuerzo individual que abarca el dominio de la materia y el dominio del espíritu. La idea de Brzozowski —dice Sojka— tal como es expresada en su filosofía de esfuerzo y acción, debería ser percibida como uno de los más originales y exitosos intentos de incorporar la filosofía de Cieszkowski al concepto modernista del mundo”.

Seguidor de la tradición mesiánica romántica, Brzozowski se aproximaba a las ideas socialistas, pero los neomesianistas en grupo se oponían enérgicamente a esta nueva ideología, supuestamente ajena a toda forma de mesianismo y de irracionalismo. A pesar de ello, algunos autores encontraron numerosos motivos y esperanzas mesiánicas en los textos de los primeros socialistas polacos. Según Andrzej Chwalba, la idea de mesianismo está presente tanto en el socialismo polaco como en el europeo, entremezclándose a veces con la de milenarismo. La afinidad fue descubierta por él en el estilo, metáforas y símbolos de carácter religioso. En las teorías socialistas, afirma Chwalba, el proletariado era un equivalente colectivo de un Mesías salvador de una nación determinada o incluso de toda la humanidad. El proletariado era frecuentemente concebido como un Redentor abocado a proseguir la inconclusa obra de Cristo. Los socialistas hicieron hincapié en el hecho de que, por su condición de paupérrimo, desdichado, sufriente y explotado, era el proletariado el que tenía a su cargo el deber moral de redimir al mundo. El proletariado apareció en la arena de la historia como una fuerza propulsora totalmente nueva. Los socialistas estaban convencidos de que la vocación, e incluso la misión, de la clase obrera

³⁰ M. Sojka, *Neomesjanizm...*, p. 104.

³¹ J. Skoczynski, *Pesymizm filozoficzny Mariana Zdziechowskiego*, Wroclaw, 1983.

era liberar no sólo a una clase sino a todo el sufriente género humano.³²

Entre los pensadores del siglo xx, Józef Gawecki (1899-1984) se vio principalmente influenciado por las ideas del mesianismo polaco, exhortando a un más amplio desarrollo de la filosofía de la historia nacional a la vez de establecer la diferencia entre filosofía en Polonia y filosofía polaca. Gawecki aceptó numerosas declaraciones de la filosofía e historiosofía polacas del siglo xix, opinando que el contenido esencial de la filosofía polaca era un convencimiento de que la evolución espiritual creativa conduce al verdadero significado del mundo. Gawecki afirmó que Polonia tenía una misión a cumplir aun en la segunda mitad del siglo xx: como creativo intermediario entre el Este y Occidente, contribuyendo de este modo al intercambio de ideas y de valores civilizacionales, y a la pacífica reconciliación.³³

Algunos elementos del mesianismo también se presentaron en la historia intelectual checa. Ya en el siglo xv, Bohemia se proclamaba capacitada para aportar algo nuevo a la civilización europea. Este nuevo y un tanto mesiánico elemento consistía en una reforma religiosa vinculada con el mártir John Hus. En épocas posteriores, las ideas del mesianismo polaco —especialmente las de Mickiewicz y Krasinski— ejercieron influencia sobre algunos escritores e intelectuales checos, habiéndose percibido la misma incluso en la obra de Masaryk.

En su estudio sobre la eslavofilia de Kireevsky, el filósofo y futuro estadista checo reflexionó sobre las analogías entre las filosofías románticas rusa, polaca y checa, estableciendo no obstante una diferenciación entre el misticismo eslavófilo, el mesianismo polaco y el saber de la Hermandad

³² Véase A. Chwalba, “Le ‘messianisme’ des socialistes polonais”, en *Messianisme et slavophilie*, redacción de Maria Ciesla Korytowska, Cracovia, 1987. Una opinión similar es sostenida por Jacob Talmon en su tratado sobre *Political Messianism* (*op.cit.*, p. 30): “Los nacionalistas mesiánicos utilizaron con frecuencia los mismos argumentos y vocabulario que los socialistas, sólo que emplearon la palabra ‘pueblo’ en lugar de ‘proletariado’. Ambas escuelas entrarían en un amistoso debate, considerándose no obstante aliadas contra un enemigo común y en la lucha por el logro de un objetivo similar. Los nacionalistas creían en la justicia social y los socialistas no podían sino simpatizar con las naciones subyugadas que luchaban para ser libres y estar unidas”.

³³ B. J. Gawecki, “Droga Polski” (El camino de Polonia), *Kultura - Oswiata - Nauka*, 1986, núm. 11-12; B. J. Gawecki, *Polscy mysliciele romantyczni* (Pensadores románticos polacos), Varsovia, 1972; véase también M. Szyszkowska, “Zycie i twórczosc filozoficzna Boleslaw J. Gaweckiego” (Vida y obra filosófica de Boleslaw J. Gawecki), *Kultura - Oswiata - Nauka*, 1986, núm. 11-12. El más nuevo intento de revivir algunos aspectos del mesianismo de Mickiewicz puede hallarse en *Mistrza Adama słowa zapomniane* (Las palabras olvidadas del maestro Adam), Biblioteka Antrovisu, Wroclaw, 1991.

Bohemia. Masaryk afirmó que la filosofía nacional checa estaba inspirada por la tradición religiosa de la Reforma, tanto como los eslavófilos rusos tomaron su inspiración de la Iglesia ortodoxa y los mesianistas polacos de la Iglesia católica. Masaryk aprendió mucho de los mesianistas polacos, y hasta los imitó, si bien a la aspiración polaca le dió el nombre de “ideales humanistas”. Sin embargo, criticó a la eslavofilia rusa cómo una ideología de atraso e inmadurez que degeneró en el paneslavismo imperialista.³⁴

Se sabe que la batalla de la Montaña Blanca (1620), en la cual Bohemia perdió su independencia, se ha convertido en un símbolo de catástrofe y ruina nacional. Masaryk, y anteriormente Polacky, insistieron en que los ideales de independencia, humanitarismo y democracia defendidos por el pueblo checo y sus paladines, eran también los objetivos de la democracia mundial. Para Masaryk, “La Cuestión Checa” era también una cuestión universal. Del mismo modo, Polacky estaba convencido de que el nacionalismo checo había enriquecido los nobles ideales de toda la humanidad, con la cual la trágica historia de Bohemia se hallaba entrelazada.

Diversos elementos del mesianismo estuvieron también arraigados desde los primeros tiempos en la historia de otras naciones eslavas. Se sabe que Bulgaria desempeñó un importante papel al transmitir la herencia misionera bizantina a sí misma y, tras la invasión turca, a Rusia. Por un breve lapso de tiempo se creyó que Timovo, capital del segundo Estado búlgaro, podría proseguir la gran tradición de Bizancio. Dado que el Imperio bizantino había continuado la tradición de la antigua Roma, tras su colapso esta misión iba a ser cumplida primero por Bulgaria y luego por Rusia. Tales ilusiones fueron acariciadas en la primera mitad del siglo XIII, hasta tanto se produjo la división del país en dos Estados búlgaros separados, los cuales más tarde cayeron bajo el dominio turco.³⁵

Fue en el siglo XV cuando Rusia tuvo por primera vez la idea de misión para con el mundo,³⁶ asumiendo el papel de continuadora de Bizancio y de defensora de la Iglesia ortodoxa. Los rusos quisieron ser entonces los sucesores del Imperio bizantino, y la idea de Rusia como centro de la Ortodoxia universal no tardó en verse desbancada por la idea de Moscú

³⁴ Véase W. M. Kozlowski, *T. G. Masaryk a mesjanizm polski* (Masaryk y el mesianismo polaco), Poznan, 1925; W. M. Kozlowski, “Der tschechische Humanitismus und der polnische Messianismus”, en *Festschrift Th. G. Masaryk zum 80 Geburtstag*, Bonn, 1930.

³⁵ Véase F. Conte, *Les messianismes du monde slave ancien, en Messianisme et slavophilie*, op. cit.

³⁶ P. Kovalevsky, “Messianisme et millenarisme russe?”, *Archives de Sociologie des Religions*, 1958, v. 5.

como la Tercera Roma. Ya en 1492 el monje Philoteus declaraba que hasta el momento dos Romas habían caído, que la tercera Roma sería Rusia y que no iba a haber una cuarta. La segunda teoría mesiánica originada en Rusia, en el siglo XVII, fue el paneslavismo. Este movimiento alcanzó cierta fuerza en el siglo XIX, durante el cual numerosas sectas mesiánicas y milenaristas aparecieron en Rusia para difundir la creencia en la reencarnación y en el dualismo maniqueísta. Algunos elementos del mesianismo podrían ser detectados en el misticismo que cundió en Rusia bajo el reinado de Alejandro I, tras las guerras napoleónicas.

La derrota de Napoleón —ha escrito Walicki— fue interpretada como prueba de que Rusia había sido depositaria de una sagrada misión, de que ella había sido escogida por la Providencia para oponerse al Anticristo y efectuar un renacimiento del cristianismo. La ruina del Emperador francés fue comparada con la destrucción del Blanco Jinete del Apocalipsis y vista como un ejemplo de la inestabilidad de la gloria temporal y de la insignificancia de la fuerza humana en comparación con la voluntad de Dios.³⁷

La idea de la misión rusa en Europa fue propagada por propia boca del emperador Nicolás I. Esta idea fue asimismo fomentada por el filósofo romántico alemán Friedrich Wilhelm Schelling, quien expresó al joven Peter Kireevsky que su poderosa patria estaba llamada a cumplir una importante misión en la política europea. También Heinrich Heine vio con simpatía la idea mesiánica rusa. Era la época en que muchos escritores europeos acogían con gusto el resurgimiento eslavo, estando incluso convencidos de que en el futuro el dominio no estaría en manos de las naciones latinas ni germanas, sino que pertenecería a las eslavas. Donde primero germinó la idea del mesianismo ruso y eslavo fue en Alemania.

El mesianismo religioso y nacional ruso se desarrolló plenamente en los años 1835-1885, e incluyó a eslavófilos y a algunos occidentalistas. Un rasgo común a varios mesianismos rusos fue una adherencia a la idea de la libertad espiritual y del amor por el pueblo. Los mesianistas rusos se vieron a menudo inspirados por extranjeros (Schelling, Baader). El eslavófilo Khomiakov estaba seguro de que Rusia, habiendo preservado la pureza de su fe, salvaría a Europa. Incluso el occidentalista Chaadaev, tras un breve período de rechazo, aceptó la idea de la misión religiosa de Rusia, idea que probablemente haya sido expresada con máxima claridad en el pensamiento profético de Dostoevsky al poner énfasis en la “misión

³⁷ A. Walicki, *A History of Russian Thought from the Enlightenment to Marxism*, Oxford, 1980, p. 72.

universalmente humana del pueblo ruso”. Según Walicki, “Dostoevsky pensaba que la conquista de Constantinopla y la unificación por parte de Rusia de todos los pueblos eslavos anunciaría una nueva época en la historia del mundo, una época en la cual la Rusia Ortodoxa pronunciaría ‘una nueva palabra’ que pondría en obra el renacimiento y la salvación de la humanidad”.³⁸ Dostoevsky vio también la misión rusa en la reconciliación de Europa con Rusia, la *intelligentsia* y el pueblo, sintiéndose abrumado por la idea de la síntesis universal, paneuropea, y la del hombre universal. Su principal inquietud estribaba en la salvación de la tierra sin injusticia ni violencia, en la hermandad universal. Similares ideas y anhelos de “armonía” han sido también acariciados por pensadores latinoamericanos que soñaban con la síntesis cultural y con el humanismo universal.

El más grande de los filósofos rusos de la segunda mitad del siglo XIX, Vladimir Soloviev, también pensó que Rusia tenía un gran papel mesiánico a desempeñar en el mundo, referente a la unificación política y religiosa de la humanidad bajo el zarismo. Afirmaba que la transformación de la sociedad rusa debería posibilitar la creación de la tercera Roma reconciliando las dos primeras. Aunque Soloviev no era chauvinista, y ni siquiera nacionalista, sostuvo una imagen idealizada de la autocracia y el absolutismo. En sus ingenuas opiniones, el despotismo ruso era capaz de producir la regeneración y redención de toda Europa, existiendo evidentes contradicciones entre sus ideales de libertad y su amor por la autocracia rusa. Si bien Soloviev se desilusionó de la misión nacional rusa, conservó numerosos motivos utópicos en su concepto del mundo y en sus opiniones sobre los méritos del pueblo ruso.

También hubo elementos mesiánicos en las corrientes radicales, populistas y marxistas del pensamiento ruso. En su “Exhorto a los Eslavos”, Bakunin presentó la misión del pueblo ruso como entusiásticamente revolucionaria, afirmando que la revolución rusa pavimentaría el camino para la liberación de toda la humanidad. Bakunin propagó la idea de la misión destructiva de una revolución violenta, idea que fue aún más vehementemente expresada por Nechaev y Tkachev, quienes eran muy apreciados por Lenin.³⁹ Nechaev pregonó el terror sangriento y otros despiadados métodos de lucha para el mejor futuro de la humanidad. El máximo teórico de esta corriente radical del populismo ruso fue Petr Tkachev, quien en 1874 se unió al extremista Círculo Esloavo encabezado por dos ‘blanquistas’ polacos imbuidos de fervor revolucionario.

³⁸ *Ibid.*, p. 321.

³⁹ P. Kovalevsky, *Messianisme...*, p. 67.

La alegadamente infalible ideología de progreso y avance social de las masas discurrida por Tkachev exigió la captura del poder por parte de una minoría revolucionaria y un vigoroso sistema de poder centralizado.

El socialismo mesiánico fue sólidamente establecido en Rusia por Lenin y Stalin tras la Revolución de Octubre. Las ideas sociales difundidas por los líderes y teóricos revolucionarios, quienes creían en la posibilidad de construir un paraíso humano en la Tierra, tenían numerosos elementos de milenarismo antirreligioso. El actual colapso del mesianismo social, ha dado ya por terminada la utopía de la sociedad perfecta en la Europa del Este.⁴⁰

Los mesianismos rusos —tanto de orientación zarista, nacionalista y socialista, como de orientación internacionalista— tuvieron generalmente una tendencia a degenerar en un mesianismo imperial, siendo a causa de ello un tanto diferentes del mesianismo de los países débiles y suzuzgados.

Los movimientos mesiánicos han estado difundidos entre los indios sudamericanos desde largo tiempo atrás. Como se sabe, Sudamérica ha sido el campo de confrontación y de sangrientos choques entre la civilización occidental y las culturas aborígenes. Si bien los indios fracasaron en las luchas armadas, lejos de rendirse, intentaron cambiar su situación dependiente recurriendo a mitos mágicos y mesiánicos colmados de esperanzas para una pronta regeneración sobrenatural. En sus utópicos esfuerzos para aliviar la situación del agobiado pueblo, los indios echaron mano de sus conceptos del mundo tradicionales, los cuales contenían atractivas visiones del futuro y gérmenes de optimismo. La ideología originada en perspectivas y mitos tradicionales negó la presente situación de opresión y construyó un programa para un cambio “generalmente basado en un retorno a la situación precolonial, que se manifestaba como un estado de ideal, armoniosa existencia. Este rescate era buscado en conceptos ilusorios de un paraíso sobre la tierra, de una época de eterna felicidad, y en todas las formas posibles eran realizados esfuerzos para acelerar el advenimiento de la edad de oro; los pueblos se sumieron en meditaciones y nuevos cultos y rituales fueron introducidos”.⁴¹ Estas creencias fueron creadas por varios líderes carismáticos que, mostrándose como mesías o profetas, propagaron ideas milenaristas con el concepto mesiánico del redentor. Los indios estaban preparados para el cambio del mundo, para la superación de sus dificultades.

⁴⁰ Véase M. Rocard, “El fin del mesianismo”, *Leviatán. Revista de Hechos e Ideas*, 1990, núm. 39. Vale la pena señalar que algunos elementos del mesianismo aún estaban presentes en la perestroika soviética y en el Movimiento de Solidaridad polaco.

⁴¹ A. Posern-Zielinski, “Myth and Utopia in Social-Religious Movements of South American Indians”, *Hemispheres. Studies on Cultures and Societies*, 1988, p. 22.

En las ideologías mesiánicas de los indios americanos estuvieron frecuentemente presentes los siguientes mitos: el del “cataclismo”, el de una “edad de oro”, el de una “tierra prometida”, el de la “piel blanca” y el del “nuevo poder sacro”.⁴² Es posible observar que mitos similares a éstos aparecen en otras sociedades dependientes y oprimidas que tienden a recuperar el equilibrio perdido en una catástrofe. Todos los esfuerzos de regresar a una etapa previa podrían adoptar la forma de una lucha armada, o simplemente la de una ideología milenarista plena de contenidos irracionales.

En la región andina correspondiente al territorio del antiguo Estado incaico fue idealizada la visión del imperio Tawantinsuyu, pero a menudo los Mesías judeo-cristianos estuvieron combinados con las creencias nativas.

En tiempos posteriores, las creencias milenaristas y religiosas de los indios se vieron mezcladas con ideologías seculares de protesta y revolución social. En tales casos, los intelectuales se convirtieron en profetas para las masas indígenas y su mitología tradicional adoptó una forma más racional de ideología y un programa de acción política. Dichos intelectuales, que se hallaban bajo la influencia del indigenismo revolucionario y cultural, creían en una misión especial del indio referida al proceso de la regeneración de América. El autor antes citado (sic) establece la diferencia existente entre el mesianismo intelectual de los indigenistas y el instintivo mesianismo revolucionario de los campesinos indios. Estos indios explotados eran proclives a percibir como sobrenaturales a algunos individuos venidos del exterior de sus comunidades, si bien los defendieron apasionadamente. Estos intelectuales radicales provenientes de las ciudades eran a menudo vistos como héroes, e incluso como redentores seculares.⁴³

En todos los períodos de su historia, se verificó en el Brasil una gran profusión de movimientos religiosos y mesiánicos de los cuales, los que surgieron entre las poblaciones de los siglos XIX y XX mezclaron elementos portugueses, negros e indios, y se derivaban principalmente de las creencias nativas tupi-guaraníes y del cristianismo. En su mayoría, los autores afirman que estos movimientos religiosos se debieron a la privación y a la intranquilidad políticas, sociales y económicas, siendo interpretados como formas colectivas de protesta de los más bajos estratos populares

⁴² *Ibid.*, p. 30.

⁴³ Véase A. Posern-Zielinski, *Ruchy społeczne i religijne Indian hiszpańskiej Ameryki Południowej /XVI-XXW/* (Movimientos sociales y religiosos de los indios en la América meridional española del siglo XVI al XX), Wrocław, 1974, pp. 142-152.

expuestos al hambre, a la miseria económica y a la tiranía de los terratenientes.⁴⁴ Según Vittorio Lanternari, el impacto de la civilización occidental sobre la población indígena del Brasil produjo expresiones proféticas y mesiánicas aun en épocas recientes.

Los movimientos religiosos en Sudamérica —afirma— revelan una extraordinaria variedad de manifestaciones tanto a nivel de la cultura india nativa como en la sociedad moderna avanzada en la cual, aunque hay numerosos grupos étnicos, el rasgo racial europeo es el predominante. Todos ellos —los cultos proféticos que con frecuencia esconden un propósito revolucionario, los cultos místicos que prometen redención espiritual y los movimientos que abogan por la emancipación social de un viejo orden— son igualmente una expresión de la angustia del pueblo que busca salir de las situaciones peligrosas y opresivas, con la esperanza de poder liberarse de toda tiranía.⁴⁵

También en el pensamiento latinoamericano del siglo xx están presentes elementos utópicos, mesiánicos, proféticos y milenaristas, los cuales son asimismo característicos de la cultura norteamericana. Esta tradición contempla a América con mesiánica esperanza, pensando que el Nuevo Mundo sería la Nueva Jerusalén. América como un sueño y como un campo libre para todas las culturas y religiones era considerada ser un lugar adecuado para la prosecución del Milenio, y un laboratorio social para ideas de estilo milenarista no sólo entre los pueblos primitivos. El milenarismo era una forma del “destino manifiesto” norteamericano, reflejando su optimismo y fe en el progreso.

A principios del siglo xx, muchos intelectuales latinoamericanos miraron su continente con mesiánica esperanza, sugiriendo que el mismo estaba destinado a desempeñar un papel ecuménico en el mundo, desgarrado en fragmentos nacionales y raciales. Era el período del llamado redescubrimiento de América, de la redefinición de su lugar y significado en el mundo. Fue entonces cuando los pensadores latinoamericanos empezaron a superar su complejo de inferioridad y a percibir su papel en el futuro de la humanidad. En cierta ocasión, los editores de la revista mexicana *Cuadernos Americanos* declararon que América en su conjunto era el futuro del

⁴⁴ Véase R. Ribeiro, “Brazilian Messianic Movements”, en *Millennial Dreams in Action...*, *op.cit.*, pp. 55-64; y dos artículos de M. I. Pereira de Queiroz: “Classifications des Messianismes brésiliens”, y “L’Influence du milieu social interne sur les mouvements messianiques brésiliens”, en *Archives de Sociologie des Religions*, 1958, v. 5.

⁴⁵ V. Lanternari, *The Religions of the Oppressed. A Study of Modern Messianic Cults*, Londres, 1963, p. 195.

mundo, estando llamada a salvarlo.⁴⁶ Fue el escritor norteamericano Waldo Frank quien contribuyó en gran medida al surgimiento del mesianismo norte e hispanoamericano. Se refirió al Nuevo Mundo considerándolo como un Conjunto de las Américas más ampliamente interpretado, siendo quizá el primer escritor norteamericano que se deslumbró con los pueblos hispanos y su potencialidad y en quien la peculiar energía del mundo americano nativo produjo verdadera fascinación.

Waldo Frank ejerció influencia sobre la ideología izquierdista del peruano Antenor Orrego, que se interesaba en la misión o destino de América y en el indigenismo entendido como una fuerza mística que emana de la tierra nativa. Orrego pensó que el *pueblo continente*, el crisol americano, produciría la deseada integración, mezcla de razas y culturas, formando una nueva y única entidad.

Esta influencia fue también percibida en el pensamiento del argentino Carlos Alberto Erro, quien creyó firmemente en las posibilidades de su patria, de América, como un Nuevo Mundo. Hubo una gran dosis de fresca lozanía en sus pensamientos sobre americanismo, sobre espíritu criollo y argentinidad, que exhortaban a una “comunidad” continental.

Es probable que las más extensas perspectivas sobre el destino de América estén contenidas en la obra de Vasconcelos, quien vislumbró con entusiasmo la potencial amalgama o mezcla de todas las “razas” del mundo en una sola raza universal o “cósmica” del futuro. Hispanoamérica y la Amazonia brasileña en especial, afirmó Vasconcelos, eran el mejor lugar para la aparición de esa raza definitiva, la raza-síntesis sobre la Tierra. Su grandiosa visión de un futuro paraíso tropical constituye una importante forma del mesianismo y profetismo latinoamericanos, y su confianza en el futuro del Nuevo Mundo contribuyó al desarrollo del hispanoamericanismo utópico-fantástico.⁴⁷

La idea del destino americano también se hizo presente en el pensamiento del mexicano Alfonso Reyes, en cuyos ensayos *La utopía de América* (1925), *Seis ensayos en busca de nuestra expresión* (1928) y *Discurso por Virgilio* (1933) expresó su categórica fe en el americanismo estrechamente relacionado con la latinidad europea clásica.⁴⁸ Según Reyes, la misión del Nuevo Mundo consistía en la superación ecuménica de las diferencias culturales y raciales existentes entre los pueblos y las naciones. Se refirió a una síntesis cultural americana, mayor que la mera suma de sus

⁴⁶ Véase Martin S. Stabb, *In Quest of Identity*, Chapel Hill, 1967.

⁴⁷ J. Vasconcelos, *La raza cósmica*, México, 1925.

⁴⁸ Véase *Cuadernos Americanos*, 1963, núm. 22.

partes, la cual haría realidad el utópico sueño de un Nuevo Mundo. Sin embargo, Reyes enfatizó que el cumplimiento del destino americano se halla estrictamente conectado con Europa aunque él, como filósofo, también estaba interesado en toda la humanidad. Su propuesta síntesis tenía como objetivo la reconciliación del conocimiento hindú y de las antiguas sabidurías griega y china con la cultura y la ciencia europeas occidentales.

Diversas teorías utópicas —no sólo de origen europeo— y leyendas poéticas constituyeron el telón de fondo sobre el cual tomó forma una sólida fe en el especial destino de América, la cual fue difundida por filósofos, escritores y políticos.

En el período comprendido entre ambas guerras mundiales, los pensadores latinoamericanos se vieron influenciados por las ideas de Oswald Spengler que profetizaban la decadencia de la civilización occidental (*Der Untergang des Abendlandes*). Las perspectivas de Spengler propendían a una benévola evaluación de otras culturas fuera de la europea occidental. El pensador alemán defendió la idea del destino de toda cultura y civilización, misma que estaba emparentada con la búsqueda latinoamericana de identidad. Una importante conclusión se derivó de la historiosofía de Spengler: al no ser estrictamente una porción europea del mundo, Latinoamérica no vive la decadencia y degeneración de Europa, pudiendo por lo tanto abrigar alguna esperanza en cuanto a su futura maduración. Algunos filósofos latinoamericanos empezaron a creer que con la decadencia de la civilización occidental era posible que se produjera el surgimiento de Sudamérica. Se argumentaba que Latinoamérica podría continuar la cultura europea de manera muy similar a como Europa continuaba la cultura antigua.

En los años '60 de nuestro siglo, muchos sueños utópicos latinoamericanos se vieron asociados con la realización del proyecto socialista en Cuba. En 1963, el pensador argentino Ezequiel Martínez Estrada publicó su ensayo *El nuevo mundo, la isla de Utopía y la isla de Cuba*, en el cual afirmó que la isla de Utopía, descrita por una intuitiva prognosis de Tomás Moro, se acercaba a la realización antillana bajo el régimen de Castro. Al igual que muchos otros pensadores hispanoamericanos ansiosos de sueños mesiánicos, Martínez Estrada se sintió poderosamente atraído por el esfuerzo cubano de construir un nuevo hombre y una nueva sociedad en la profética isla. Una seducción similar fue asimismo experimentada por el antes citado Waldo Frank, quien en 1961 publicó un libro sobre la Cuba revolucionaria y en el cual declaró que Cuba era un heraldo de la auténtica realización del sueño americano.⁴⁹ Las esperanzas mesiánicas de una

⁴⁹ W. Frank, *Cuba: Prophetic Island*, Nueva York, 1961.

revolución continental estuvieron asociadas entonces a la legendaria figura de Ernesto ‘Che’ Guevara, cuyos escritos y hazañas se vieron imbuidos de la misión libertadora para toda la América Latina y los llamados países del Tercer Mundo. Dentro de la atmósfera revolucionaria de los años ‘60 y ‘70, su mesianismo romántico halló numerosos adeptos. Como místico revolucionario y mártir, el ‘Che’ Guevara constituye el mejor ejemplo de un mesianismo socialista en Latinoamérica, cuyo fracaso ya ha sido comprobado en la Europa Central y en otras partes.

Algunos elementos del mesianismo y profetismo izquierdistas son aún válidos y están presentes en la corriente utópica de la teología de la liberación en Latinoamérica. En su discurso radical sobre la injusticia y miseria imperantes en América Latina, los teólogos de la liberación recurren con frecuencia a la tradición del mesianismo judío y a las metáforas bíblicas.

Según Ignacio Ellacuría, en su calidad de región maltratada y oprimida, Latinoamérica es hoy un lugar privilegiado para el profetismo y la utopía cristianos, aunque aún distante de su actualización. Ellacuría afirma que, como continente de esperanza, América Latina quiere construir un futuro completamente diferente para sí misma y para toda la humanidad. La Iglesia latinoamericana debería criticar “las estructuras del pecado” imperantes en los sistemas económicos de los tiempos presentes y debería pavimentar el camino hacia nuevas formas de libertad y humanidad a través de un proceso histórico de liberación. Asimismo, sostiene que la Iglesia católica ha favorecido demasiado la situación de injusticia y de violencia institucional en la región, y que ya sería hora de que ella regresara a sus orígenes, a la imagen ideal de Cristo, para manifestar y demostrar decididamente su opción preferencial por los pobres. Ellacuría está colmado de cristianas esperanzas de la realización de la utopía, “de partir de la tierra de opresión hacia la tierra de promisión”.⁵⁰

Ellacuría afirma que la profecía cristiana y utópica intenta formar un hombre totalmente nuevo, una nueva tierra, un nuevo mundo y hasta un nuevo cielo. La utópica e ilusoria idea de conformar un hombre nuevo ha sido compartida por los teólogos de la liberación con Ernesto ‘Che’ Guevara y con la tradición comunista.

⁵⁰ I. Ellacuría, “Utopía y profetismo desde América Latina. Un ensayo concreto de sateriología histórica”, *Revista Latinoamericana de Teología*, 1989, núm. 17, p. 157. Véanse también los expedientes del 8º Congreso de Teología celebrado en Madrid, en septiembre de 1988: *Utopía y Profetismo*, Centro Evangelio y Liberación, Madrid, 1989. Motivos proféticos y mesiánicos en teología son también discutidos por R. M. Gracio das Neves, *Dios resucita en la periferia. Hablar de Dios desde América Latina*, Salamanca, 1991; J. Mateos, F. Camacho, *El horizonte humano. La propuesta de Jesús*, Córdoba, 1989.

De toda la información anterior, podemos sacar en conclusión que las ideas proféticas y mesiánicas son especialmente prolíficas en países periféricos y económicamente dependientes. La situación de dependencia, el conflicto étnico y la opresión son muy a menudo el origen de actitudes antioccidentales, tal como es el caso de la teología latinoamericana de la liberación. La Europa Central no ha producido aún su propia teología izquierdista de liberación, pero algunos indicios de la misma pueden ser detectados en el ya distante siglo XIX.

Se dice que en las culturas centrales, establecidas, no hay lugar para el profetismo ni para la utopía mesiánica, sino tan sólo para el pragmatismo, el egoísmo y el cálculo nacional. Si esto es verdad, la Europa Central no tardará en producir nuevas profecías utópicas. En esta parte del mundo, lo utópico no es solamente la búsqueda de la perfección, sino también la de la muy anhelada "normalidad". Una protesta contra la miserable situación social y un sentimiento de misión especial parecen ser factores constantes en los países carentes de toda estabilidad, donde sin embargo los mesianismos políticos se encuentran actualmente en receso.

ALGUNAS VARIANTES DE POPULISMO*

Populismo es uno de los términos más ambiguos tanto en las ciencias sociales como en la vida política. No existe un acuerdo general acerca de qué elementos comparten diferentes populismos en la Europa del Este, en Latinoamérica y en otras partes. Algunos estudiosos de los movimientos e ideas populistas sostienen que no es posible dar una definición de populismo como tal, puesto que diversos fenómenos y una muy amplia variedad de conceptos se hallan incluidos en la vaga noción de *populismo*.

Es una tradición denominar “populismo” a ciertos movimientos radicales de los granjeros en los Estados Unidos, al fenómeno ruso del *narodnichestvo* (narodismo) en el siglo XIX, a numerosos movimientos campesinos en todo el mundo, y a carismáticos estilos, ideologías y dictaduras políticos. Muy frecuentemente, las ideas populistas se refieren a las masas rurales o a la población urbana recién arrancada de la campiña.¹

Algunos eruditos enfatizan los aspectos de populismo conservadores, de derecha y nacionalistas, mientras que otros ven ante todo contenidos radicales y socialistas en las ideologías populistas. Según Andrzej Walicki, el populismo es un socialismo de orientación campesina que surge por lo general en países económicamente atrasados² y que sufren angustiosos problemas de modernización. Muchos autores caracterizan las actitudes populistas por un peculiar negativismo: el anticapitalismo receloso de las instituciones parlamentarias, el antimilitarismo, la orientación antidemocrática y antielitista a la vez, los sentimientos antiurbanos y xenófobos. Los populistas tienden a idealizar un gran pasado y han mirado hacia

*Esta investigación contó con el apoyo del Plan de Apoyo para las Investigaciones de la Universidad Centro-Europea de Praga.

¹ Véase M. Canovan, “Populism”, en *The Social Science Encyclopedia*, editada por Adam Kuper y Jessica Kuper, Londres y Nueva York, 1989, p. 629.

² Para una vasta presentación de varias opiniones sobre populismo, véase un informe de debate en la conferencia internacional *To Define Populism, Government and Opposition*, 1968, núm. 2, y sus actas: *Populism. Its Meaning and National Characteristics*, editadas por Ghita Ionescu y Ernst Gellner, Londres, 1969; también existe una traducción al español por Leandro Wolfson, *Populismo: su significado y características nacionales*, Buenos Aires, 1970.

atrás para forjar un proyecto de un mejor futuro para el pueblo o incluso para la humanidad. Por lo general, en países atrasados las ideologías populistas eran desarrolladas por la intelligentsia en nombre de las masas populares sufrientes y miserables. El populismo como una ideología que surgió en los países atrasados en confrontación con la civilización industrial moderna de Occidente, desarrolló sueños utópicos y apocalípticos. Otros estudiosos del complicado y contradictorio fenómeno, generalmente agregan un cierto primitivismo, la creencia en la espontaneidad y en la conspiración como características adicionales del populismo. Los políticos populistas acostumbraron justificar la excesiva intervención del estado en los asuntos públicos y económicos, aunque al mismo tiempo glorificaron a la sociedad y a un mítico pueblo.

El populismo está casi siempre vinculado, o estrechamente relacionado, con el socialismo, siendo considerado una fase en el desarrollo general de las ideas socialistas. Fue una ideología global la que valoró la fraternidad y la justicia.

Populismo y socialismo no deberían ser identificados, pero Ernesto Laclau, un sociólogo argentino residente en Inglaterra, exageró la cosa al afirmar que “la más alta forma de populismo es el socialismo”.³

Para muchos investigadores compatriotas de Laclau (Gino Germani, Torcuato di Tella), el populismo es un producto de “asincronismo” y de desproporciones en transición de sociedades industriales tradicionales a modernas. Los líderes populistas en tal proceso de transición, tienden a manipular las inmaduras masas que se hallan involucradas en política sin la preparación necesaria.⁴ El populismo es entendido como un retardo ideológico y político de las masas, agitadas pero carentes de un rumbo específico, y muy a menudo en contra de sus propios intereses vitales, de largo alcance.⁵

Las ideologías eclécticas de populismo combinan tradicionalismo con modernización. Aunque políticamente radicales y hasta izquierdistas, los

³ E. Laclau, *Zur einer Theorie des Populismus, Das Argument*, 1980, núm. 119, p. 37; Laclau es también el autor de la fundamental obra *Politics and Ideology in Marxist Theory. Capitalism - Fascism - Populism*, Londres, 1977. Laclau diferencia el populismo de la “clase dominante” del populismo de las “clases dominadas”.

⁴ Sus opiniones sobre populismo, junto con las de muchos otros autores, están presentadas exhaustivamente en V. Khoros, *Populism: Its Past, Present and Future*, Moscú, 1984.

⁵ F. Flores, “Brève histoire du populisme”, *Les Temps Modernes*, 1973, núm. 323, p. 1929.

políticos populistas son en sus costumbres y valores característicamente tradicionalistas, echando mano con frecuencia de los prejuicios tradicionales de las masas que emigraron de las áreas rurales a las enormes y caóticas ciudades. Por esta razón la mente populista es a menudo autoritaria y resistente a la modernización, creyendo que la adaptación a las formas tradicionales de vida sería beneficiosa para las masas y convallescente para los intelectuales alienados. Se supone que los valores emanados del pueblo constituyen un buen patrón. 'Pueblo' podría significar tanto la nación entera como arcaicas secciones de ella (campesinos tradicionales). Esta retórica que recurre al "pueblo", apelando a soluciones simples y a sentimientos populares, es el rasgo compartido por todos los tipos de populismo. Dado que el concepto de "pueblo" es muy confuso, la retórica del populismo no implica programa particular, elaborado, de acción alguno.

El más conocido populismo clásico es el narodnichestvo ruso, aparecido en los años '70 del siglo XIX. En 1861, Alexander Herzen, uno de sus fundadores y precursores, publicó su famoso exhorto: "Al Pueblo", en el cual quiso ofrecer la idea de socialismo al pueblo, al campesinado que había preservado su antiguo espíritu de colectivismo. Según Herzen, gran parte de la Europa del Este estaba predispuesta al socialismo, puesto que había conservado algunas instituciones comunales. Éstas y el remanente espíritu de colectivismo, sostuvo Herzen, fueron más importantes para un nuevo y más justo sistema social que la libertad del individuo, y al unísono con sus seguidores afirmó que Rusia pudo contribuir a un mejor orden social brincándose la etapa de la industrialización capitalista. Imaginaron ese nuevo orden bajo la forma de una holgadamente federada mancomunidad de comunidades campesinas. Herzen y otros intelectuales de su época idealizaron el campesinado como el símbolo de los valores morales y de la fraternidad natural. Muy pocos estudiosos del populismo saben que la primera fase de la historia del populismo en la Europa del Este no comenzó en Rusia sino en Polonia, y que Herzen tuvo sus predecesores polacos.⁶ Durante su exilio en Londres, Herzen trabó relación con algunos socialistas agrarios polacos que se habían establecido allí en los años '30. Los ancestros polacos del populismo fueron influenciados por las ideas utópicas francesas adoptadas por los patriotas polacos que luchaban contra las particiones de Polonia. Las ideas populistas eran inherentes a la izquierdista

⁶ Este tema fue exhaustivamente presentado por P. Brock, *Polish Revolutionary Populism: A Study in Agrarian Socialist Thought from the 1830's to the 1850's*, Toronto, 1977.

Sociedad Democrática Polaca, cuyos miembros alababan el espontáneo apego a la vital democracia y a su nacionalidad por parte de los campesinos polacos.

El principal defensor de las teorías populistas era en ese tiempo el historiador polaco Joachim Lelewel (1788-1861), cuya investigación histórica lo condujo a una nueva síntesis republicana de la historia polaca, afirmando que en la época pagana los polacos y los demás eslavos habían vivido bajo un sistema de comunas basado en una tenencia colectiva de la tierra, similar al *mir* ruso. Lelewel y sus seguidores buscaron las raíces nativas y originales del socialismo, encontrándolas en la *gmina* (comuna), en la herencia eslava y en las instituciones republicanas y democráticas de la antigua Mancomunidad Polaca.

Los principales ideólogos entre los exiliados populistas o narodistas polacos, se reunieron en el llamado Grupo del Pueblo Polaco, representado por Worcell, Krepowiecki y otros, quienes vieron a su país como un relato de guerra entre clases, entre la aristocracia y el campesinado. Los representantes del “Pueblo Polaco” fueron francos partidarios de una revolución violenta que terminaría con el injusto viejo orden de la opresión.

Las ideas populistas de socialismo y reformismo también estuvieron presentes en las actividades clandestinas realizadas en suelo polaco en los años '40 del siglo XIX. Leon Rzewuski, por ejemplo, mantuvo una profunda fe en las comunas campesinas y en las instituciones aldeanas como una premisa y una base para el cambio social democrático.

Aunque los narodistas polacos de la Gran Emigración, y también en suelo polaco, tomaron inspiración de numerosas fuentes —Saint-Simon, Lamennais, Owen, Proudhon, Blanc y otros—, su populismo socialista tuvo además algunos rasgos originales. Sus ideas se desarrollaron bajo circunstancias específicas de la nación, privada de su Estado e independencia. Los socialistas campesinos polacos, como posteriormente los narodistas rusos, creyeron posible prescindir en sus países de los males del capitalismo occidental. Involucrados en la lucha por la independencia nacional, los populistas polacos estuvieron imbuidos de nacionalismo en no menor medida que de la idea de revolución social, viéndose incluso forzados a abandonar su radicalismo social en beneficio de la independencia nacional, que sólo podría lograrse mediante una lucha común de todas las clases.

El socialismo agrario polaco no estuvo tan arraigado en la tradición intelectual polaca como el *narodnichestvo* ruso. A diferencia de Rusia, en suelo polaco ya no existían instituciones comunales (*mir* o *artel*), pero vale la pena recordar que desde el punto de vista cronológico, la historia

del populismo revolucionario comenzó a principios de los años '30 entre los polacos, con su "movimiento para el pueblo".⁷

'Populismo ruso' es el nombre asignado a un movimiento radical que alcanzó difusión en Rusia a mediados del siglo XIX, especialmente en los años '70. Los intelectuales populistas compartieron ideales democráticos, no muy originales, en sus versiones tanto revolucionaria como reformista, dependiendo en sus opiniones de Herzen, Proudhon, Fourier, Saint-Simon y otros radicales franceses. El populismo ruso defendió la idea sobre la posibilidad, e incluso necesidad, de brincarse la etapa capitalista de desarrollo. Característica del populismo que expresaba los intereses de los campesinos, siervos y pequeños productores, era una fe en la lucha entre las clases sociales y económicas en la vida política. Al principio, dicha fe se hallaba distante de las teorías marxistas, pero más tarde los populistas admitieron algunas enseñanzas de Marx y de sus seguidores rusos. En realidad, se sintieron tan impresionados por su descripción de los lados feos del desarrollo capitalista, que prefirieron escapar de él.⁸

Los populistas aspiraron a la justicia social y a la igualdad social, convencidos de que ya era posible encontrar dichos valores en la comuna campesina rusa (*obschina*), organizada en unidades especiales llamadas *mir* (asociación libre de campesinos). Los populistas pensaron que una federación de unidades campesinas autónomas y una forma de cooperación basada en ella, podrían conducir a un sistema social democrático en la futura Rusia. La existencia de comunas campesinas era concebida como la principal ventaja de Rusia sobre otros países. Los populistas consideraban que a fin de mejorar la vida era imprescindible preservar en Rusia una gran dosis de la aldea campesina "natural", oponiéndose a la creación de un vasto proletariado pauperizado con el objeto de alcanzar desarrollo económico.

⁷ *Ibid.*, p. 90. El mismo autor preparó también la edición de textos fundamentales de populistas polacos exiliados: *Geneza Ludu Polskiego w Anglii. Materiały źródłowe*, Londres, 1962; véase también *700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna w latach 1831-1864*, editado por A. Walicki, Varsovia, 1977.

⁸ Esto está plenamente discutido en A. Walicki, *The Controversy over Capitalism. Studies in the Social Philosophy of the Russian Populists*, Oxford, 1969; F. Venturi, *Roots of Revolution: A History of the Populist and Socialist Movements in Nineteenth Century Russia*, Londres, 1960; véase también la antología de Walicki sobre escritos populistas rusos: *Filozofia społeczna narodziństwa rosyjskiego*, 2 vols., Varsovia, 1965; sus ponencias o artículos sobre populismo ruso en *Populism. Its Meaning and National Characteristics* (Londres, 1969) y en su "A History of Russian Thought from the Enlightenment to Marxism", *Marxism 1980*, pp. 222-267.

Los populistas eran con frecuencia poco claros, utópicos y eclécticos en sus opiniones. Se oponían a la industrialización capitalista, pero al mismo tiempo querían valerse al máximo de la ciencia y tecnología occidentales. Estando en contra del despotismo central económico y político, depositaron su fe en una autonomía federal de varias unidades de productores y consumidores, respecto de lo cual se inspiraron en elevados principios éticos y humanitarios. En su lucha contra toda forma de explotación, algunos populistas compartieron la fe de Rousseau en la bondad natural del hombre y en el valor de las medidas morales y educativas para mejorar la humanidad. También compartieron la confianza en la conspiración y en los métodos violentos y revolucionarios, llegando a aceptar algunas veces incluso el terrorismo.⁹

Según Walicki, el populismo es “una estructura ideológica dinámica, dentro de la cual muchas posiciones son posibles. El rasgo significativo de esta ideología era que ella combinó el radicalismo democrático burgués con oposición al capitalismo como un sistema social. Esta oposición fue expresada en varias formas de ‘socialismo’, pero en realidad estaba más cerca de algo que Lenin denominó ‘romanticismo económico’, una utopía con la mirada vuelta hacia atrás para idealizar las relaciones económicas y sociales precapitalistas. En este sentido del término, el populismo ganó terreno en Rusia sólo en los años ’70, cuando se verificaba una extendida desilusión en cuanto al papel progresivo del desarrollo capitalista”.¹⁰

Muchos autores tratan el populismo ruso como una reacción ideológica en la situación de un país atrasado que quiere modernizarse sin desechar sus valores e instituciones tradicionales. Estos esfuerzos fueron realizados por un país que quiso progresar de un modo propio y diferente, por un país situado entre aquellos que contaban con modelos civilizacionales más evolucionados.

Son numerosos los autores que hacen hincapié en el carácter doble, y hasta contradictorio, de las enseñanzas populistas, detectado en ellas un rostro con la mirada dirigida hacia adelante y al mismo tiempo hacia atrás. El doble rostro, como de Jano, del populismo (término de Lenin) o su síndrome de Jano, es a menudo incluido entre sus características.

Este doble carácter del populismo ruso (y no sólo de éste) también puede ser detectado en sus dos versiones: una variante “eslavófila” y una

⁹ J. Berlin, “Russian Populism”, en su libro *Russian Thinkers*, Nueva York, 1979, pp. 213-215.

¹⁰ A. Walicki, *A History of Russian Thought...*, p. 223.

modalidad “occidentalista”.¹¹ Dentro del estilo eslavófilo de pensamiento en el populismo ruso, son característicos los siguientes rasgos: romanticismo, criticismo del racionalismo de la Ilustración, creencia en el carácter único de una nación dada y de un mesianismo revolucionario asociado a ella, acento sobre la revolución social, democratismo populista, proyectos milenaristas y escatológicos de los sueños del pueblo, tendencias maximalistas y totalistas, un “conservadurismo revolucionario”, algunas inclinaciones anarquistas, anti-industrialismo y un total rechazo del modelo occidental de civilización. Esta versión ortodoxa y “despojada de crítica” de populismo podría conducir a interpretaciones paneslavas y chauvinistas, mientras que por su parte el estilo “occidentalista” del pensamiento populista prefirió otros rasgos: una cierta “ilustración”, racionalismo, universalismo y concepción unilineal de progreso, acento sobre la revolución política conectada con una iniciativa de una minoría (blanquismo, jacobinismo), “revolución desde arriba”, estatismo, progresismo revolucionario, concepto de industrialización planeada sin las consecuencias sociales del capitalismo, proyecto de abreviar del mismo modo, o de plano brincarse, algunas etapas del desarrollo. Se trataba de una versión crítica de populismo que no idealizó las primitivas formas populares de vida ni las primitivas instituciones sociales.¹²

Los pensadores narodistas rusos intentaron demostrar que los países atrasados no estaban en condiciones de imitar los modelos clásicos del desarrollo occidental. Expusieron varios programas políticos para la acción, muchos de los cuales se hallaban condensados en el slogan “Tierra y Libertad”, el cual implicaba reformas democráticas no sólo en áreas rurales. Hubo discrepancias, sin embargo, en cuanto a cómo lograr los objetivos democráticos y revolucionarios. Algunos depositaron sus esperanzas en bien escogidos líderes, en una élite revolucionaria, otros en las masas, mientras que otros más se concentraron en organizar revueltas campesinas.

V. Khoros, uno de los principales estudiosos rusos del populismo, enfatiza la ambivalencia de éste, su abundancia de antinomias, su profusión de tesis ideológicas acompañadas por sus correspondientes antítesis:

la veneración al “pueblo” está balanceada por la confianza en la *intelligentsia* como la única fuerza activa; la devoción por la comuna se yuxtapone a la crítica de su naturaleza conservadora; al asociar los valores básicos a la comuna, lo colectivo es combinado con el hecho de proclamar que el individuo es la

¹¹ W. Rydzewski, *Filozofia polityczna rosyjskiego narodnictwa*, Cracovia, 1988.

¹² *Ibid.*, pp. 107-108.

palanca y la meta del progreso; niega la existencia del capitalismo en Rusia mientras que reconoce su ausencia; opone al campesino con el obrero, pero combina a ambos dentro de la categoría de “la clase trabajadora”, etcétera. Las antagonistas ideológicas —concluyó Khoros— aunque a veces coexistieron en el sistema individual de perspectivas de un pensador o de una tendencia, generalmente “estuvieron separadas y distribuidas entre diferentes tendencias o pensadores populistas.”¹³

Pasemos a hacer ahora una muy breve referencia de los principales representantes del populismo ruso. Herzen y Chernyshevsky son considerados los fundadores del movimiento. El segundo no poseyó la profundidad intelectual ni el talento literario del padre del socialismo revolucionario ruso, pero fue un hombre muy laborioso y capaz, que preparó el terreno para la organización revolucionaria “Tierra y Libertad”, fundada en 1876. Chernyshevsky quiso extender el principio de la comuna campesina a la producción industrial, habiendo asimismo elaborado una versión simple del materialismo histórico, en la cual se pone de manifiesto la importancia de los factores sociales y económicos.

Pensadores populistas de capital importancia fueron Petr Lavrov y Nikolai Mikhailovsky, quienes confeccionaron el llamado ‘método subjetivo’, encomiando la primacía de los valores y criterios éticos en las ciencias sociales que constituyeron el fundamento de su teoría del progreso. Lavrov se hizo famoso por su ciclo de ensayos *Historical Letters*. En uno de ellos, *The Cost of Progress* (El costo del progreso), declaró que “la humanidad lo ha pagado caro, de modo que unos pocos pensadores en base a sus estudios bien podrían ponerlo en discusión”. Cada pensamiento fue adquirido por una terrible explotación, “fue comprado por la sangre, los sufrimientos o la fatiga de millones”. Según Lavrov, cada individuo agobiado por su conciencia debería jurarse a sí mismo: “Habré de desprenderme de la responsabilidad por el sangriento costo de mi propio desarrollo si utilizo al mismo para disminuir el mal en el presente y en el futuro”.¹⁴

Lavrov negó la existencia de leyes objetivas inevitables en la historia humana, puesto que en la sociedad todo es único e irrepetible. Lavrov perteneció al grupo de los pensadores rusos más radicales del siglo pasado. Basado en ideales éticos y utópicos quiso destruir la vieja sociedad para

¹³ V. Khoros, *Populism...*, pp. 140-141.

¹⁴ Citado según J. Edie *et al.*, *Russian Philosophy*, v. II, Chicago, 1965, p. 138.

reemplazarla por otra. Su objetivo o ideal revolucionario era “el desarrollo físico, intelectual y moral del individuo; la incorporación de la verdad y la justicia a las instituciones sociales”.¹⁵

Similares problemas fueron encarados por N. Mikhailovsky, quien observó que el progreso, tan alabado por los positivistas, muy a menudo pasa por alto el progreso individual de los seres humanos. También advirtió una perniciosa abstracción en el concepto de organismo social, pues solamente deberían ser considerados los sentimientos del hombre de carne y hueso. Si bien no era tan revolucionario como sus colegas, compartió con ellos un interés en la economía campesina autosuficiente, co-creando las utopías de mirada hacia atrás. Sus inquietudes teóricas se concentraron en la personalidad integral del individuo y en “la lucha por la individualidad” dirigida contra la sociedad capitalista. Al analizar los soñadores y retrospectivos aspectos de la sociología de Mikhailovsky, Walicki llegó a la conclusión de que

su modelo resultó ser un híbrido que combinó la idealización de la economía rural precapitalista con una concepción ‘democrático-burguesa’ de la libertad individual. Las teorías de Mikhailovsky —continúa diciendo Walicki— de hecho ejemplifican tanto el rostro volteado hacia atrás como el que dirige su mirada hacia adelante del Jano populista, y ambos muestran claramente que el concepto populista del término debió su unidad no tanto a su homogeneidad como a la particular tensión existente entre dos juegos de valores contradictorios”.¹⁶

Vale la pena mencionar que el amor de los populistas por el pueblo no fue correspondido. Cuando fueron “al encuentro del pueblo” en 1874, la respuesta popular hacia los intelectuales que llegaban a las áreas rurales fue de sospecha, resentimiento y algunas veces hasta de odio. Esta frustrante experiencia obligó a los narodistas a meditar sobre su relación con el pueblo inculto e ignorante. Mientras algunos ensalzaban a las masas populares, otros se mostraron sumamente escépticos en cuanto a los valores espirituales del pueblo. Narodistas como Tkachev y Nechaev sintieron el más absoluto desprecio por los métodos democráticos y echaron mano del autoritarismo, emprendiéndose acciones por parte de minorías organizadas en nombre del pueblo.¹⁷

¹⁵ *Ibid.*, p. 34.

¹⁶ A. Walicki, *A History of Russian Thought...*, p. 263.

¹⁷ Cf. I. Berlin, *Russian Thinkers...*, pp. 216-218; M. Kuplowski, *Ideologia narodnictwa a literatura rosyjska w latach 1870-1890*, Varsovia-Cracovia, 1986, pp. 15-20.

Desde el punto de vista estrictamente filosófico, los narodistas rusos no fueron originales, ya que solieron adherirse al materialismo antropológico, al idealismo subjetivo, al positivismo y al marxismo.¹⁸ Original en sus perspectivas fue una sensibilidad social sin precedentes, firmemente opuesta tanto al despotismo zarista como a la creciente explotación de extensas masas por parte del capitalismo decimonónico.¹⁹

Los populistas pensaron que el avance del capitalismo destructor de la comuna aldeana no era inevitable, que podía ser detenido mediante una revolución. Su utópica fe en el socialismo revolucionario provino del desengaño con respecto a la democracia parlamentaria y al liberalismo, del odio hacia la autoridad central del Estado, surgiendo no sólo del hecho de creer en el *mir* campesino y en la bondad natural del hombre, sino también de la confianza en las élites revolucionarias profesionales. Los marxistas, que por algún tiempo fueron los mayores oponentes de los populistas, reconocieron su heroísmo, su desinterés y su personal nobleza, intentando aprender lo más posible de sus técnicas conspiradoras y de su devoción hacia la revolución social.²⁰ Mucho se ha escrito acerca de los vínculos entre los bolcheviques y la tradición populista de la Voluntad del Pueblo. Según Pipes, “el marxismo, en lugar de ser el sucesor del populismo, como frecuentemente se cree, fue en realidad su contemporáneo y coevo”.²¹

A fines del siglo XIX, una facción liberal y reformista se tornó dominante en el movimiento populista ruso. Los llamados ‘populistas legales’ constituyeron un grupo no-revolucionario de inteligentsia dentro del amplio movimiento populista, expresando en sus escritos los dilemas del subdesarrollado país, autocráticamente regido. Su preocupación por la pobreza y por el pueblo explotado ya no los condujo a opiniones antioccidentales. En la actitud de “agobiados por la conciencia”, solamente se opusieron al desarrollo económico a expensas del pobre e ignorante *narod*.²²

A principios del siglo XX las ideologías populistas se volvieron aún más ambiguas y desvalidas, debido a lo cual el movimiento comenzó a declinar,

¹⁸ Véase V. A. Malinin, *Filosofia revolutzionnogo narodnichestva*, Moscú, 1972, p. 332.

¹⁹ Cf. V. F. Antonov, *Revolucionnoie narodnichestvo*, Moscú, 1965, p. 7.

²⁰ Véase I. Berlin, *Russian Thinkers...*, pp. 234-237.

²¹ R. Pipes, “Russian Marxism and its Populist Background: The Late Nineteenth Century”, *The Russian Review* 1960, octubre; véase también A. Walicki, *Polska, Rosja, marksizm*, Varsovia, 1983.

²² A. P. Mendel, *Dilemmas of Progress in Tsarist Russia. Legal Marxism and Legal Populism*, Cambridge, Mass., 1961.

a perder adeptos, mientras que por su parte el marxismo suscitó gran interés y obtuvo el predominio. El populismo perdió mucho en sus debates con los vigorosos marxistas rusos y finalmente fue derrotado ideológica y militarmente por la revolución bolchevique.²³

A fines del siglo XIX las teorías populistas pasaron súbitamente de Rusia a los territorios adyacentes y a los países vecinos como Bulgaria y Rumania. En el último cuarto del siglo el populismo también se hizo fuerte en Polonia, donde había cumplido su fase inicial, como sabemos, tres o cuatro décadas antes. En 1895 Boleslaw Wyslouch fundó el primer Partido Campesino en el área galitziana de la subdividida Polonia. Wyslouch estaba convencido de que la independencia polaca sólo se podría lograr mediante la liberación de los campesinos como ciudadanos iguales y que participaran en la vida pública. Su populismo fue considerado ser una función de su fervoroso nacionalismo. En sus primeros artículos, Wyslouch fue un populista similar a los narodistas rusos, que percibió la salvación del país en el pueblo.²⁴ Es necesario establecer la diferencia entre populismo y campesinismo, que en la Europa Centro-Oriental fue básica. El populismo es considerado ser una fase socialista del campesinismo, el cual no implicó sueños socialistas sino tan sólo una profunda inquietud por las áreas campesinas y rurales. Esta inquietud, así como el interés político en el campesino fueron muy importantes, puesto que la abrumadora mayoría de los pobladores de la región se dedicaba al cultivo del suelo.

En la vuelta del siglo el movimiento campesino, junto con el movimiento de los obreros, cobró importancia en la vida política de la Europa Centro-Oriental. Este movimiento difirió de un país a otro, que si bien tenían una estructura social parecida sus tradiciones eran distintas. La característica de estos movimientos y partidos campesinos fue una ideología agraria, y tenían en común los siguientes puntos: devoción por el entorno rural, fe en la misión social y política de los campesinos, en sus actitudes pacíficas. El agrarianismo favoreció un tercer modo entre el capitalismo y el socialismo marxista, un sistema basado en los ideales campesinos de autodeterminación y autosuficiencia, no sólo en las comunidades rurales.

En Polonia, el máximo representante de la ideología agraria fue Jan Dabsky, el líder del Partido Campesino y que abrevó sus ideas principales

²³ Véase G. D. Alekseeva, *Narodnichestvo v Rossii v XX v*, Moscú, 1990. La autora ha advertido un resurgimiento de los lemas populistas bajo la perestroika soviética.

²⁴ Para más detalles véase P. Brock, "Nationalism and Populism in Partitioned Poland", *Selected Essays*, Londres, 1973.

en el agrarianismo checo. Admirador apasionado de la vida de la comunidad campesina, como otros agrarienses de la región, Dabski intentó formar un concepto democrático de estado, insistiendo en la necesidad de paz entre los estados y las naciones como un componente fundamental de cualquier ideología campesina.

En Rumania, las ideas populistas fueron conocidas bajo su específico nombre de poporanismo. Su principal representante fue C. Stere, quien diferenció netamente campesinismo de populismo y se vio envuelto en la controversia entre populismo y socialismo con C. Dobrogeanu Gherea. Comparada con otros países de la región, Rumania tenía probablemente el más alto porcentaje de población rural, y en ella se entremezclaron las ideas populistas con el nacionalismo y el socialismo, lo cual se percibió con claridad en el periódico populista (*poporanist*) "*Viata româneasca*", establecido en 1906.

También en Bulgaria las ideas campesinistas y populistas ejercieron gran influencia. Alexander Stamboliiski, líder e ideologista de la Unión Agraria Búlgara (BANU), ocupó el puesto de primer ministro en 1919-1923. Su partido aceptó incluso una perspectiva revolucionaria. Stamboliiski también estuvo comprometido en los esfuerzos tendientes a crear una Internacional (*Green*) Agraria con sede en Praga, y un Sindicato Europeo de Campesinos.²⁵

A principios del siglo xx, los campesinos búlgaros aún mantenían su antiguo sistema de familia *zadruga*, similar a otras tradiciones eslavas. Los campesinos eran hostiles a los valores urbanos y menospreciaron las relaciones mercantiles en su vida.

La Unión Agraria Búlgara fue fundada por intelectuales no-elitistas, maestros de escuela en su mayoría, que vivían en condiciones desfavorables. Influenciados por ideas populistas y socialistas rusas (Herzen, Mikhailovsky y Lavrov), su partido hizo en un principio hincapié en el interés educativo-economista, para elaborar luego un amplio programa político.

Nicos P. Mouzelis, autor de un interesante libro sobre el comparativo desarrollo político en la semiperiferia balcánica y latinoamericana, prestó atención, entre otros, a algunas similitudes entre el populismo búlgaro y el

²⁵ Los movimientos populistas y campesinos en la Europa del Este están presentados en las contribuciones de Ghita Ionescu, *Populism. Its Meaning and National Characteristics*, Londres, 1969, y en Z. Hemmerling, *Ruch ludowy w Polsce, Bulgarii i Czechoslowacji, 1893-1930*, Varsovia, 1987.

latinoamericano.²⁶ Mouzelis afirma que tanto los países balcánicos como Latinoamérica se desprendieron de sus tradiciones (otomanas e hispánicas) autoritarias. Pero estos rasgos despóticos no desaparecieron de inmediato una vez obtenida la independencia y adoptados estatutos parlamentarios por parte de los países balcánicos y sudamericanos. Según Mouzelis, sus regímenes parlamentarios tenían una participación popular muy restringida y el autoritario Estado era controlado por unas pocas familias influyentes, generadoras de la oligarquía local que manipuló de diversas maneras los sistemas parlamentario y electoral. Durante los períodos post-oligárquicos del desarrollo político de ambas regiones, el populismo se convirtió en un importante factor. Mouzelis escribió:

Mientras que en la semiperiferia parlamentaria latinoamericana fue el populismo urbano el que se convirtió en un rasgo principal durante el inmediato período post-oligárquico, en la parte septentrional de la Península Balcánica fue sobre todo el campesinado el que, movilizado de una manera populista, afectó poderosamente los acontecimientos post-oligárquicos. No tan sólo los actores movilizados fueron disímiles, sino también el modo de movilización (desde abajo más bien que desde arriba, por el estado) y el papel que desempeñó el populismo en los subsiguientes desarrollos políticos.²⁷

Según Mouzelis —a propósito, autor griego que en la actualidad trabaja en Londres—, la Unión Agraria Campesina de Stamboliiski y el Partido Único de Perón fueron ejemplos de movimientos netamente populistas, con una ideología populista y una estructura organizacional plebiscitaria. Mouzelis tiene razón al agregar que

los estudiosos interesados en los movimientos populistas urbanos latinoamericanos pueden aprender mucho de esos movimientos al compararlos con los sorprendentemente distintos movimientos campesinos balcánicos entre ambas guerras mundiales. Esto no se debe solamente a los elementos ideológicos populistas y organizacionales comunes a ambos, sino también a que los dos pueden ser conceptuados como modos de transición de la política parlamentaria oligárquica a la política parlamentaria de masa.²⁸

²⁶ Nicos P. Mouzelis, *Politics in the Semi-Periphery. Early Parliamentarism and Late Industrialization in the Balkans and Latin America*, Londres, 1986.

²⁷ *Ibid.*, p. 29.

²⁸ *Ibid.*, p. 222.

En Latinoamérica, las primeras expresiones de ideas y estilos políticos populistas aparecieron a principios del siglo xx. Estos precoces movimientos populistas surgieron en los países más prósperos del continente, como en el Uruguay en las primeras décadas del siglo bajo el estandarte de José Batlle y Ordóñez y el Partido Colorado. La fase inicial del movimiento también incluiría a Arturo Alessandri, en Chile, y a Hipólito Irigoyen, en la Argentina. En esa época, los precursores populistas eran moderados: defendieron las reformas liberales y lucharon por una mayor participación de las emergentes clases medias y de los sindicatos obreros en los asuntos de Estado.

El populismo como fuerza política se ha visto difundido desde la Primera Guerra Mundial, pero su etapa “clásica” en Latinoamérica subsistió durante los años '30 y '40. Estos populistas clásicos se interesaron en la clase obrera urbana y predicaron algunas ideas socialistas sobre reformas gubernamentales. Sin embargo, no eran revolucionarios, de modo tal que fomentaron la promoción capitalista estatal de la industria y del progreso urbano.

Según Ronard C. Newton, el estilo populista latinoamericano incluye, entre otros, los siguientes rasgos: un liderazgo personalístico, gran incoherencia ideológica, algunos elementos de corporativismo, la inclusión de elementos sociales de las clases media y baja, y un emplazamiento urbano.²⁹ Esta última característica es considerada por muchos estudiosos de los fenómenos populistas como una tajante diferenciación respecto de los primitivos movimientos rusos y este-europeos, predominantemente rurales y que llevaban el mismo nombre o uno similar. Hay que tener presente que esta distinción se da también como resultado de la diferencia demográfica entre los siglos xix y xx. Un rasgo característico del siglo xx, tanto en Latinoamérica como en otras partes, ha sido el fenómeno de la aglomeración, el crecimiento de las masas populares en tamaño y en fuerza política.

El populismo de base urbana en Latinoamérica se volvió particularmente vigoroso entre los años '30 y los '60. Todo este período de la política y de la historia latinoamericanas ha sido llamado “populista”. Los máximos ejemplos de populismo como fuerza política son: el peronismo en la Argentina, las administraciones de Getulio Vargas y de Joao Goulart en el Brasil, Víctor Raúl

²⁹ Ronald C. Newton, “Latin American Populism: Some Notes on Periodization”, en *The Continuing Struggle for Democracy in Latin America*, editado por Howard J. Wiarda, Westview Press, Boulder, Colorado, 1980, p. 72.

Haya de la Torre y la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA) en el Perú, el gobierno de Cárdenas en México, el Partido Socialista Chileno en los años '30, la Acción Democrática y otros partidos en Venezuela y en otras partes.

Dos autores norteamericanos ven las causas de este populismo de la siguiente manera:

Los devastadores efectos de la Gran Depresión sobre las economías latinas, las grandes desigualdades de ingresos en casi todos los países de la región, una ingenua confianza en la habilidad de los gobiernos para remediar todos los males sociales y económicos, y las ideas de la Comisión Económica de las Naciones Unidas sobre Latinoamérica en los años '50 se cuentan entre algunas de las principales raíces doctrinales e históricas de las perspectivas populistas tradicionales en América Latina.³⁰

Muchos autores ven al populismo como un movimiento que busca la redistribución de los ingresos y lo diferencian del socialismo, que denota redistribución de la propiedad y de la riqueza.

Los movimientos populistas latinoamericanos se muestran generalmente inclinados a formar coaliciones electorales de los sectores sociales alto, medio y bajo. Rechazan la noción de conflicto y antagonismo de clases, fomentando la solidaridad social y la colaboración en igualar los conceptos de pueblo, familia y nación. Su instancia sobre la armonía de clases y de solidaridad nacional es explicada con frecuencia como una defensa contra la dependencia de Latinoamérica con respecto a países más desarrollados.

Reduciendo las características señaladas más arriba a unas pocas palabras, es posible repetir a imitación de Steve Stein que

los movimientos populistas latinoamericanos han sido socialmente de múltiples clases, estructuralmente jerárquicos y autoritarios, e ideológicamente nacionalistas y semicorporatistas. Su dinámica central ha consistido en los vínculos particularistas y personalistas entre líderes poderosos y seguidores dependientes, habiéndose manifestado conjuntamente con una masificación social a gran escala, por lo general debida a la rápida urbanización".³¹

³⁰ *The Macroeconomics of Populism in Latin America*, editado por R. Dornbusch y S. Edwards, Chicago y Londres, 1991, p. 2.

³¹ S. Stein, *Populism in Peru. The Emergence of the Masses and the Politics of Social Control*, The University of Wisconsin Press, 1980, p. 14; véase también C. Moscoso Perea, *El Populismo en América Latina*, Madrid, 1990, p. 34.

Hay que recordar que esta urbanización se produjo durante el proceso de la caótica migración de campesinos y de otras masas rurales hacia áreas urbanas densamente pobladas. Los movimientos populistas reflejaron, por lo tanto, las aspiraciones de las masas de origen mixto que padecían la opresión de la gran capital y los alienantes menoscabos de la vida en ciudades sin orden ni concierto. A pesar de sus recurrentes retórica y lemas socialistas sobre la necesidad de justicia, los populistas dieron muy a menudo por sentada la permanencia del capitalismo.

En los años '70 y '80 surgió en Latinoamérica una tardía oleada de movimientos y líderes populistas. Tales populistas "tardíos" como Luis Echeverría en México, Juan Perón por segunda vez en el poder y Alan García en el Perú intentaron revitalizar los lemas populistas, lo cual sin embargo les resultó muy difícil. Hoy en día las políticas populistas están desacreditadas y malquistas en la mayoría de los países latinoamericanos, aunque unos pocos elementos de ideologías populistas se hallan aún presentes en algunas corrientes de pensamiento, principalmente en la teología de la liberación.

A fin de entender mejor el multifacético fenómeno del populismo, es necesario examinar atentamente algunos de sus líderes e ideologistas, uno de los más famosos de los cuales fue el peruano Víctor Raúl Haya de la Torre (1895-1979) quien en 1924, durante su exilio en México, fundó la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA) que más tarde fue transformada en un partido peruano de tendencia netamente populista. Este partido tuvo fuerza desde los años '30 hasta fines de los '80, período durante el cual ejerció el poder. Es necesario recalcar que la tradición del populismo se encuentra muy arraigada en el Perú y no se limita exclusivamente a la APRA, que en los años '30 rivalizó por el liderazgo con los movimientos de Sánchez Cerro y más tarde con otras corrientes populistas tales como la Acción Popular de Fernando Belaúnde.

Haya de la Torre fue el líder e ideologista de la APRA que expuso una teoría de "espacio-temporalidad histórico" y predicó la unidad antiimperialista de la América Latina (India). Su programa tendió a la nacionalización de la industria y del suelo, difundiendo también lemas de solidaridad para con todos los sojuzgados en el mundo. Su cambiante programa constituyó una norma izquierdista, populista y ecléctica.

En el pensamiento político de Haya de la Torre existieron motivos inherentes al nacionalismo latinoamericano inspirado por la revolución mexicana y por algunas ideas marxistas.³² El líder de la APRA y sus seguidores desecharon todas las recetas europeas para resolver los problemas

de América Latina, llamada muy a menudo Indoamérica, transformando profundamente las doctrinas marxistas y en especial la teoría de Lenin acerca del imperialismo. Según Haya de la Torre, la declaración en cuanto al imperialismo como el grado más alto de capitalismo era sólo aplicable a Europa, porque en Indoamérica había una forma inicial de capitalismo que liberaba al continente de su atraso feudal. Haya de la Torre criticó ciertos aspectos de la expansión económica del imperialismo en Latinoamérica, aunque considerando que la misma era inevitable para el desarrollo de países atrasados. Para reducir al máximo las negativas consecuencias de la expansión imperialista, el populista peruano presentó un programa de unificación de toda la América Latina la cual, como un gran “estado antiimperialista”, podría impedir la práctica de poner a un país en contra de otro y estaría en condiciones de controlar el capital extranjero de modo tal que contribuyera al desarrollo latinoamericano.³³

Visto y considerando la debilidad de la clase trabajadora, la unidad antiimperialista iba a ser construida principalmente con la ayuda de los campesinos y de la burguesía urbana. En un período posterior, la APRA y su líder adoptaron de plano una actitud anticomunista.³⁴

Otro importante movimiento populista en Latinoamérica fue el peronismo, cuyo fundador y carismático líder, Juan Domingo Perón (1895-1974), fue un militar que en 1943 organizó un golpe de estado y desempeñó el cargo de presidente de la Argentina en 1946-1955 y por segunda vez al final de su vida.

Resulta muy difícil resumir las principales ideas del populismo peronista, ideología que consiste en muy diferenciados elementos tales como militarismo, nacionalismo, conservadorismo, corporativismo y fraseología católica y antinorteamericana, y en la cual hay además una gran dosis de demagogia y numerosos motivos tomados de la historia argentina.³⁵

³² Carlos Franco sugiere que Haya de la Torre junto con Mariátegui se cuentan entre los primeros autores que intentaron pensar sobre el marxismo desde el punto de vista de Latinoamérica y que en los años '20, ambos “elaboraron los primeros fundamentos teóricos para el acercamiento latinoamericano a los problemas de desarrollo, nación y socialismo”. C. Franco, *Del marxismo eurocéntrico al marxismo latinoamericano*, Lima, 1981, p. 112.

³³ H. Kantor, *The Ideology and Program of the Peruvian Aprista Movement*, Berkeley, 1953; J. L. Klaiber, “The Non-Communist Left in Latin America”, *Journal of the History of Ideas*, 1971, núm. 4; A. Anderle, *Los movimientos políticos en el Perú entre las dos guerras mundiales*, La Habana, 1985; S. Stein, *Populism in Peru*, op. cit.

³⁴ V. R. Haya de la Torre, *Treinta años del aprismo*, México, 1956, p. 25.

³⁵ W. Rómmel, *Peronizm - próba oceny*, Varsovia, 1975, p. 45.

Los peronistas hicieron hincapié en una “argentinidad” específica, en su soberanía popular y en una tercera manera o posición política. En sus declaraciones ideológicas abundaban conceptos de justicia, libertad y soberanía, siendo todos estos lemas presentados a través de una propaganda mística en la cual la esposa de Perón —la mítica Evita, tan elogiada póstumamente— desempeñó un enorme papel.³⁶

Muchos estudiosos del peronismo investigaron todos los aspectos de esta contradictoria doctrina, poniendo el acento en un manojó u otro de ideas relacionadas con el deslumbrante ejemplo del populismo. Al peronismo le fueron asignadas numerosas denominaciones, tales como socialismo cristiano, nacionalismo social, dictadura demagógica, fascismo para los países subdesarrollados, presidencialismo plebiscitario, democracia de los trabajadores, socialismo estatal, capitalismo nacionalista, colectivismo no-marxista y muchas otras.³⁷

Oficialmente, la ideología de Perón fue llamada ‘justicialismo’. El programa de justicia social fue formulado por el Partido de la Revolución (posteriormente Partido Peronista) en 1949 y fue considerado como una nueva, popular filosofía de vida, colmada de principios cristianos y humanistas. El justicialismo presentó un proyecto de economía social, con el capital subordinado a ella y cuyo objetivo era lograr el bienestar general del pueblo. El peronismo tendió a la unidad nacional, eliminando las divisiones y los conflictos de clases: todo mundo debía formar parte de un único pueblo trabajador. La Nueva Argentina quería garantizar el trabajo para todos, constituyendo éste una obligación y un deber asociados con los derechos y la dignidad del hombre.

El peronismo fue un movimiento populista y un sistema político basado en una ideología de multiplicidad de clases y en una alianza sindical de los estratos militar, industrial y burocrático, fundada en nombre de los más altos intereses nacionales. Esta ideología incluyó elementos antiimperialistas (nacionalismo defensivo) y anticomunistas. Se preservó la propiedad privada, pero su autonomía se vio restringida por varias políticas económicas. Durante el primer período peronista se produjo una revolución política que consistió en impulsar el progreso de las clases trabajadoras y en avasallar los círculos oligárquicos tradicionales y sus partidos. El peronismo

³⁶ P. Lux-Wurm, *Le péronisme*, París, 1965; Estela dos Santos, *Las mujeres peronistas*, Buenos Aires, 1983.

³⁷ P. Lux-Wurm, *Le péronisme...*, p. 224.

metió a la clase obrera, organizada en poderosos sindicatos, dentro de un sistema político autoritario y corporatista.³⁸

En realidad, el peronismo no produjo ideología claramente formulada ni filosofía política algunas, pero determinó la totalidad de la vida política argentina de la segunda mitad del siglo xx (desde los años '40 hasta los '90). La manera más apropiada de caracterizar al peronismo y a su historia no es como una ideología sola y simple, sino como una incongruente mezcla de diversas doctrinas basada en el nacionalismo y en la idea de una sociedad sindicalista.

El populismo de Perón no sólo se preocupó de la realidad nacional de la Argentina, sino que también mostró interés en la integración americana y en la lucha de los países del Tercer Mundo por su liberación. Perón presentó programas de integración con Chile, Brasil y Paraguay, pero su hegemónico nacionalismo fue desfavorable para estos proyectos. Perón insistió en el hecho de que los países del Tercer Mundo deberían encontrar una tercera posición entre el liberalismo burgués de Occidente y la Rusia comunista: su idea de "justicialismo" y de "democracia guiada", establecida por la revolución argentina, era precisamente la de lograr un punto intermedio entre aquellos. Perón la llamó "una tercera posición", donde el hombre era concebido como parte de una comunidad en la cual podría realizarse a sí mismo. Su sueño no se limitó a la integración nacionalista y comunitaria de todos los ciudadanos, sino que abarcaba también la integración continental y universalista de toda la humanidad, en base a la justicia e igualdad universales.³⁹ Soñó con una sociedad mundial y con una unidad planetaria, respecto de lo cual presentó un vago proyecto de cooperación mundial. Según el líder argentino

Ayer fue una época de Naciones Unidas; hoy es la época del continentalismo y pronto vendrá la época del universalismo. Deberíamos trabajar juntos, organizados en solidaridad, respetando siempre las costumbres y la soberanía de los otros pueblos, pero también buscando sin cesar la solución adecuada de estos candentes problemas para el bien de la Comunidad Universal, ¡de modo tal que quizá algún día pudiéramos ser designados con el honroso título de Ciudadanos del Mundo".⁴⁰

³⁸ *Dzieje Ameryki Lacinskiej*, v. III, editado por R. Stemplowski, Varsovia, 1983, pp. 254-258.

³⁹ Véase V. Khoros, *Populism...*, p. 111; E. Pavón Pereyra, *Perón tal como fue*, v. 2, Buenos Aires, 1986, p. 222.

⁴⁰ F. Chávez, *Perón y el justicialismo*, Buenos Aires, 1984, p. 124.

El altivo populismo de Perón quiso disimular su provinciano nacionalismo valiéndose de lemas universales sobre la justicia e igualdad para todos los hombres. Este tipo de populismo se apoyó en los grandes grupos humanos de la clase obrera recientemente formada en las áreas urbanas, pero Latinoamérica conoció también algunas formas de populismo “rural”, tales como el campesinismo y el indianismo.

Probablemente, el más conocido líder de un movimiento campesino en Latinoamérica es Emiliano Zapata (1883-1929), quien durante la revolución mexicana encabezó una guerrilla campesina con objeto de poner en ejecución un radical programa agrario (el Plan de Ayala), el cual incluía la restitución de la tierra a las comunas rurales. El historiador alemán Dittmar Dahlmann comparó el zapatismo mexicano con otro movimiento campesino: la *makhnovshchina* en la Ucrania meridional,⁴¹ orientada sobre teorías anarquistas⁴² e influenciada también por los Revolucionarios Socialistas. A diferencia de los líderes de la *makhnovshchina*, los zapatistas no siguieron ideología alguna. Durante la revolución mexicana, los campesinos comandados por Zapata y Pancho Villa se levantaron en armas para exigir la restitución de las tierras y aguas comunales. Su programa incluía demandas campesinas tradicionales (demandas agrarias) y algunos radicales conceptos democráticos. Fomentaron la pequeña propiedad privada dentro de la comuna, mientras que el *makhnovtsy* vio la solución de la cuestión agraria en la comuna rural, cuyos miembros poseían bienes y producían en forma conjunta. Dahlmann demostró que dos movimientos campesinos surgidos bajo diferentes condiciones socio-económicas, pueden presentar no obstante muchas características en común: “Hasta cierto punto, la estructura, la organización y la forma de ambos movimientos eran muy similares, y los objetivos que declaraban tenían mucho en común. Las formas de la protesta agraria dentro de un contexto histórico disímil, muestran una notable semejanza. Incluso las causas de sus respectivas derrotas —continúa diciendo Dahlmann— son más

⁴¹ D. Dahlmann, *Land und Freiheit. Machovscina und Zapatismo als Beispiele agrarrevolutionären Bewegungen*, Stuttgart, 1986; *id.*, “Peasant Movements in Eastern Europe and Latin America”, *Estudios Latinoamericanos*, v. 14, parte 1, Varsovia, 1992, pp. 181-197.

⁴² Sobre los componentes populistas nativos y occidentales en la ideología anarquista rusa, véase P. Avrich, *The Russian Anarchists*, Nueva York, 1978. Los más grandes movimientos anarquistas en Latinoamérica se produjeron en la Argentina y en el Brasil. Sobre las ascéticas y casi religiosas formas de la recepción de doctrinas anarquistas (Proudhon, Bakunin) en el siglo pasado, véase “Brazilian Anarchists”, en P. Avrich, *Anarchist Portraits*, Nueva Jersey, 1988.

o menos las mismas: en ambas, el sector militar dominó sobre el político; en lo alto nos encontramos con un grupo protagónico, incontrolable desde abajo, y con un carismático líder que fungía como figura integradora y que representaba al movimiento interior y exteriormente. Ambos movimientos tomaron sus modelos de interacción de formas tradicionales de comportamiento, seguidas durante conflictos anteriores en el sector agrario, e intentaron resolver los actuales del mismo modo como los habían resuelto en el pasado. Y en calidad de objetivos políticos, sociales y económicos, fueron declarados por ellos todos los conceptos que durante siglos habían conservado su valor dentro de la sociedad campesina”.⁴³ Dahlmann enfatiza también el hecho de que ambos movimientos abrigaron la esperanza de un “viejo” orden, nuevo y justo, asociado con las comunidades aldeanas.

Durante la revolución democrático-burguesa, surgió en México el problema del ejido, que era concebido como el heredero de la comuna indígena precolombina (*kalpuli*), difiriendo de ésta en el hecho de que sus relaciones y estructura interna eran reguladas, hasta cierto punto, por el Estado.⁴⁴

Las tendencias populistas rurales también estuvieron presentes en la revolución boliviana y en el análisis de las comunidades indígenas en el Perú, en el cual el *ayllu* fue a menudo comparado con la *obshchina* rusa. Incluso el célebre pensador marxista José Carlos Mariátegui vio un claro paralelismo entre las comunidades peruanas y el *mir* ruso, agregando que el proceso histórico de Rusia muestra una semejanza más estrecha con los países agrarios y semif feudales que con los países capitalistas de Occidente.⁴⁵ En el proceso de desarrollo histórico muy poco quedó de las comunas preincaicas, y a numerosos autores les ha resultado sumamente difícil construir un nuevo sistema sobre los remanentes de vida comunal.⁴⁶

Sin embargo, Luis E. Balcárcel, J. M. Arguedas y otros indigenistas peruanos elogiaron el mundo natural de los primitivos indios, creando “la mitopoiética conciencia del campesino quechua”.⁴⁷ Este mundo del “hombre

⁴³ D. Dahlmann, *Peasant Movements...*, p. 196.

⁴⁴ Véase el capítulo 5: “‘Rural’ Populism in Latin America (The 1920’s - 1970’s)”, en V. Khoros, *Populism...*, pp. 208-209.

⁴⁵ J. C. Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, 1982, pp. 64-65.

⁴⁶ Véase J. Szeminski, “Tendencias del desarrollo del ayllu peruano (siglos XIX - XX)”, *Estudios Latinoamericanos* 1972, v. 1.

⁴⁷ V. Khoros, *Populism...*, p. 214.

natural”, de voluntario trabajo comunitario, fue puesto en contraposición a los horrores de la acumulación capitalista, a la alienada civilización burguesa que quiso alcanzar los Andes y, desde luego, a las élites oligarcas tradicionales. Belaúnde, por ejemplo, líder de la populista Acción Popular del Perú, quiso regresar a la gran tradición de la civilización inca y revitalizar la arcaica cooperación popular.

En Latinoamérica siempre ha sido fácil identificar grupos políticos e ideologías filosóficas de un comunitarismo que cultivó una poética romantización de las masas, del pueblo indígena, de la cultura y sabiduría populares.⁴⁸ El filósofo argentino Rodolfo Kusch reconstruyó la antropología latinoamericana y, basado en la investigación *in situ* y en la experiencia de las masas populares, elaboró una ontología de los pobres cimentada en el discurso popular. A través de la búsqueda de una sabiduría indígena quiso rescatar un estilo de pensamiento característico de las poblaciones criollas de América, a fin de poder captar más plena y auténticamente los problemas americanos.⁴⁹

Otro filósofo argentino, Mario Casalla, se propuso definir el concepto de “pueblo”. Según él, es imposible dar una definición universal de “pueblo”, pues se trata de un concepto histórico que puede ser captado solamente en situaciones específicas. El pueblo se encuentra por lo general sojuzgado y en busca de su liberación, sentido en el cual el pueblo es siempre externo, crítico y negativo respecto de cualquier sistema establecido. De la situación anterior, sigue diciendo Casalla, emana una predisposición revolucionaria del pueblo, dirigida contra toda injusticia. De este modo, el pueblo es definido desde la otredad del sistema.⁵⁰

El pueblo latinoamericano es concebido históricamente por Casalla: primero como el indio destruido y luego esclavizado que se resiste al sistema impuesto por los conquistadores españoles. Y después como, tras el exterminio de millones de gauchos semiindios, los europeos marginales escapados de su opresivo sistema para construir una dependiente modernización de Latinoamérica.⁵¹

Los filósofos populistas latinoamericanos, principalmente los argentinos,

⁴⁸ R. Kusch, *Esbozo de una antropología filosófica americana*, Buenos Aires, 1978.

⁴⁹ R. Kusch, *El pensamiento indígena y popular en América*, Buenos Aires, 1977 (3a edición).

⁵⁰ M. C. Casalla, “Algunas precisiones en torno al concepto de ‘pueblo’”, en Osvaldo Ardiles y otros, *Cultura popular y filosofía de la liberación. Una perspectiva latinoamericana*, Buenos Aires, 1975, p. 57.

⁵¹ *Ibid.*, p. 59.

quisieron descubrir una verdadera Argentina popular más allá de la imagen oficial del país. Julio de Zan detecta otra Argentina tras la fachada de las erradicadas élites gobernantes. Se trata del pueblo que siempre ha permanecido allende el sistema, es la Argentina interior hundida en la miseria pero llena de símbolos que constituyen la auténtica cultura. Esta cultura tiene su propia vitalidad, basada en contenidos éticos y mitológicos.⁵²

Las tendencias populistas han sido fuertes en la filosofía latinoamericana y en la teología de la liberación. Un historiador de este movimiento descubrió populismo principalmente en versiones ontológicas y analécticas de la filosofía de la liberación.⁵³ En la filosofía ontológica de la liberación el pueblo se convierte en el objeto de la filosofía, mientras que la filosofía analéctica se ve seducida por el rostro del pobre de Latinoamérica y el Tercer Mundo. Los filósofos de este tipo concentran su reflexión en el pueblo pobre y en las comunidades opuestas a las clases sociales. El significado del concepto de ‘pueblo’ fue objeto de controversia entre Dussel y Cerutti Guldberg, quien criticó el “populismo antihistórico” de su colega. A su vez, Enrique Dussel puso objeciones a la identificación de populismo, por parte de aquél, con la palabra “pueblo” que, según él, es utilizada por casi todos los revolucionarios del Tercer Mundo. Para Dussel, el pueblo es un oprimido bloque social de la sociedad civil, compuesta de grupos que forman exterioridad frente al capitalismo.⁵⁴

Tras la dispersión de los filósofos argentinos de la liberación, sus representantes individuales siguieron practicando un atento y benévolo análisis de la sabiduría popular, e intentaron meditar sobre la ciencia y tecnología racionales modernas desde el punto de vista de dicha sabiduría popular, formada de valores humanos y cristianos.⁵⁵ Algunos de ellos quisieron superar la enorme discrepancia —claramente visible en la Argentina— que existe entre epistema y *doxia*, entre el conocimiento sofisticado y el saber popular.⁵⁶

⁵² J. de Zan, “Para una filosofía de la cultura y una filosofía nacional”, en O. Ardiles y otros, *Cultura popular y filosofía...*, p. 129.

⁵³ H. Cerutti-Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, 1983. El populismo político en la Argentina es presentado en O. Bayer y otros, *El populismo en la Argentina*, Buenos Aires, 1974.

⁵⁴ E. Dussel, La “cuestión popular”, *Nuestra América*, 1984, núm. 11.

⁵⁵ *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana*, editado por Juan Carlos Scannone, S.J., Buenos Aires, 1984, p. 81.

⁵⁶ Juan Pablo Martín, “Naturaleza, símbolo y lenguaje. Sobre un caso de religiosidad andina”, en *Sabiduría popular...*, p. 111.

En contraste con Latinoamérica, los intelectuales este-europeos de los años '80 y '90 no elaboran teorías populistas de importancia —hasta la palabra “pueblo” se ha visto comprometida—, pero la presencia de tendencias populistas en la vida política y en la conciencia popular es percibida claramente en Polonia y sus países vecinos. El movimiento polaco Solidaridad en 1980-81 utilizó vigorosamente una argumentación populista, y las principales demandas obreras en los astilleros de Gdansk fueron populistas por naturaleza. Como un amplio movimiento de clases múltiples, Solidaridad aplicó intensivamente una fraseología populista, así como símbolos y mitos nacionalistas y demagógicos. Como resultado, Solidaridad trajo la democracia a Polonia pero, paradójicamente, su legado constituye frecuentemente un obstáculo para la consolidación de las normas democráticas en nuestro país. El populismo es considerado como un serio peligro para el desarrollo de la democracia en todos los países periféricos.⁵⁷ La extrema pobreza y la falta de educación en los mismos generan tendencias hacia el populismo, que es expresado en forma de exigencias de altos salarios y privilegios sociales para los trabajadores. Resulta difícil garantizar armonía entre la democracia y la racionalidad pública donde, entre las masas pobres, prevalece la convicción de que la vida ardua es exclusivamente un efecto de la existencia de élites ricas y educadas.⁵⁸ En los países pobres, periféricos, los programas populistas pueden ganar fácilmente popularidad, conduciendo al deterioro económico y a regímenes autoritarios. Las tendencias y mecanismos populistas son recurrentes en países con una estructura social específica y con el lastre de una tradición no-democrática y totalitaria.

Hoy en día, en Latinoamérica están de moda las políticas económicas neoliberales y las recetas de la libre empresa. Se afirma que en la actualidad los países latinoamericanos en su mayoría están plagados de pobreza,

⁵⁷ Véase L. Krasucki, *Przyczynki do dziejów populizmu*, *Miesiecznik Literacki*, 1982, núm. 8; W. Milanowski, “Klerykalizm a populizm”, *Mysl Marksistowska*, 1988, núm. 1; J. Hausner, “Populistyczne zagrożenie”, *Przegląd Społeczny*, 1993, núm. 10; M. Marczevska-Rytka, “Populizm w polskim życiu politycznym w latach osiemdziesiątych”, en *Tradycje i współczesność kultury politycznej w Polsce (1918-1990)*, editado por Edward Olszewski, Lublin, 1991; A. Sulek, “Co to jest populizm?”, en *Ekspertyzy Zespołu Doradców Socjologicznych Obywatelskiego Klubu Parlamentarnego*, editado por E. Wnuk-Lipinski, Varsovia, 1992; J. Wiatr, “Czy Polska podąży śladem Argentyny”, *Dzis, Przegląd Społeczny*, 1991, núm. 1.

⁵⁸ J. Pajestka, “Demokracja a postęp cywilizacyjny kraju”, *Dzis, Przegląd Społeczny*, 1992, núm. 9.

no de populismo. “Mientras que el populismo esté en receso —señalaron dos autores americanos— el asunto más urgente en los años ’90 no es ver cómo extinguir sus vestigios. La cuestión clave consiste más bien en cómo encarar —mejor que como lo hizo el populismo— los graves problemas de la distribución tan severamente desigual, sin sacrificar el crecimiento ni la estabilidad”.⁵⁹

Al llegar al final de nuestras consideraciones generales sobre diversos populismos que en los siglos XIX y XX se dieron en la Europa del Este y en Latinoamérica, sería necesario enfatizar que las “detestables cuestiones” decimonónicas —promovidas por el *narodniki* ruso— referentes a la pobreza, el atraso, la tradición y el precio del progreso, modernización e imitación pagado por los recién llegados a la civilización, se están repitiendo en el mundo postcolonial y en la Europa postcomunista. Pero a pesar de las similitudes, la situación social a finales del siglo XX es muy diferente a la de épocas pasadas. En la historia nada puede repetirse, puesto que ella es una permanente invención.

⁵⁹ *The Macroeconomics of Populism...*, p. 40.

EL DESTINO DEL MARXISMO *

La Europa del Este y Latinoamérica suministraron un campo muy fértil para el marxismo, la máxima ideología supranacional que ha marcado sólidamente al siglo xx. Aunque Karl Marx fue un filósofo alemán profundamente arraigado en la tradición oeste-europea y escasamente afecto a Rusia, Latinoamérica y los países balcánicos, sus ideas hallaron más interés práctico en las periferias atrasadas del mundo occidental que en el propio Occidente. Para servir mejor a las necesidades de esas sociedades semioccidentales y “semibárbaras”, en frecuente búsqueda de la revelación divina y de la salvación terrenal, las ideas de Marx tuvieron que ser enérgicamente modificadas en el no-desarrollado medio social. El entusiasta afán por una implementación práctica y apresurada de los ideales de Marx, y la aventurada justificación teórica de las acciones revolucionarias que los acompañaban, han sido características generalmente compartidas por las precoces variantes este-europeas y por las posteriores variantes latinoamericanas del pensamiento marxista.

El marxismo ruso estuvo sólidamente conectado con el ala jacobina de la tradición populista. A pesar de su antagonismo con Marx, los populistas y los anarquistas introdujeron y popularizaron sus ideas en Rusia. Fue Bakunin quien en 1869 tradujo el *Manifiesto Comunista* al ruso, y tres años más tarde dos populistas publicaron su traducción del primer volumen de *El Capital*, de Marx. La influencia del marxismo fue percibida en Mikhailovsky, Tkachev, Lavrov y otros pensadores populistas que se valieron de algunas ideas marxistas compatibles con sus empeños. El único punto de divergencia total con Marx consistió en que éstos se oponían a la tesis de que el capitalismo constituye una etapa inevitable del desarrollo social, y de que el socialismo sólo sería posible tras la creación del proletariado y burguesías revolucionarios que desarrollaran las fuerzas de producción. Como sabemos, los populistas confiaron en que Rusia podría evitar los catastróficos resultados del capitalismo y de su explotación, que destruirían la *obshchina* (germen del futuro socialismo). Las relaciones entre el populismo ruso y el marxismo fueron sumamente complicadas. Los mismos Marx y Engels se

* Esta investigación contó con el apoyo del Plan de Apoyo para las Investigaciones de la Universidad Centro-Europea de Praga.

revelaron muy ambiguos al caracterizar el populismo ruso, como que tras un cierto titubeo modificaron sus iniciales occidentalismo y eurocentrismo al mismo tiempo de elaborar su teoría del materialismo histórico.¹

La penetración de las ideas marxistas en el movimiento revolucionario ruso comenzó a principios de los años '80 del siglo XIX. Fue George Plekhanov quien en 1883 fundó en Ginebra la primera organización marxista rusa comenzando, junto con sus compañeros en el exilio, a introducir de contrabando literatura marxista en el país. Plekhanov, también proveniente del populismo revolucionario, es identificado por lo general como el padre del marxismo en Rusia y como su máximo portavoz ante Lenin. Atraído por los esquemas dogmáticos, presentó la primera codificación del marxismo.² Tras desechar las utopías populistas, Plekhanov se volvió básicamente un occidentalista convencido de que las etapas del desarrollo capitalista de Occidente, tal como las describe Karl Marx, deberían también aplicarse al sendero a ser recorrido por Rusia.

Puesto que el socialismo en Rusia debería resultar de la lucha de clases y de las contradicciones en el desarrollo capitalista, el programa político de Plekhanov se abstuvo de contemplar un precipitado cambio revolucionario de la economía natural, semifeudal, al socialismo. En cambio, fomentó un desarrollo capitalista lento y libertad política para organizar el movimiento obrero. Aunque los socialistas y los liberales burgueses eran básicamente antagonistas, afirmaba Plekhanov, tenían el común interés de favorecer y recibir con agrado los cambios democráticos y las libertades civiles. Un frente unido de todas las clases contra la autocracia rusa, era para Plekhanov una precondition necesaria para el futuro socialismo. Sólo cuando el capitalismo esté suficientemente desarrollado en Rusia, el proletariado industrial podrá producir cambios revolucionarios y asumir el poder. Este programa no demostró ser beneficioso para Rusia, y Lenin decidió desviarse de su rigidez. En lugar de una alianza democrática con los liberales, Lenin prefirió constituir una organización revolucionaria secreta para apoderarse del poder lo más pronto posible e iniciar transformaciones pseudopolíticas con la ayuda del altamente represivo estado totalitario.

Plekhanov estaba convencido de que el socialismo no podría resultar verdaderamente victorioso en un país atrasado, extensamente campesino,

¹ Véase R. Pipes, "Russian Marxism and its Populist Background", *The Russian Review*, octubre 1960; A. Walicki, "Marks, Engels i narodnictwo rosyjskie", en su libro *Polska, Rosja, marksizm. Studia z dziejów marksizmu i jego recepcji*, Varsovia, 1983, pp. 59-143.

² L. Kolakowski, *Main Currents of Marxism: Its Rise, Growth and Dissolution*, v. II, Oxford, 1978, pp. 329-353.

por lo cual se opuso a la revolución bolchevique. Por su parte, la Rusia soviética condenó su actitud política, pero aun así le mantuvo su prestigio como un teórico marxista del materialismo dialéctico (él fue el primero en emplear dicho término) que creía en la integridad de la filosofía marxista, en el estudio objetivo de los fenómenos humanos y naturales a la par y en la necesidad histórica. Plekhanov defendió ardientemente, contra el populismo y el revisionismo, la doctrina filosófica establecida, fundando el estilo característico de discusión y argumentación de Lenin y del a la postre inmolado marxismo-leninismo soviético.

En los años '90, el marxismo se convirtió en una corriente que tuvo influencia sobre el pensamiento ruso y sobre el naciente movimiento obrero. Una gran cantidad de literatura marxista llegó a ser publicada legalmente. Este marxismo "legal", que estaba despojado de su mensaje altamente revolucionario y dictatorial y que se difundió entre la intelligentsia rusa, era crítico de la prevaleciente ortodoxia. Los marxistas legales apoyaron los métodos legales de acción y se interesaron en varias reformas bajo el capitalismo. Aceptaron algunos principios del materialismo histórico, pero se trasladaron libremente allende la filosofía marxista formulada por Engels y Plekhanov. Para ellos el marxismo era una teoría de la sociedad que apoya la industrialización capitalista y la libertad política. Los más eminentes representantes del marxismo legal fueron Petr Struve, Mikhail Tugan-Baranovsky, Nikolai Berdiaev, Sergei Bulgakov y Semyon Frank.

Petr Struve (1870-1944) se sintió más estimulado por los aspectos científicos y teóricos que por los aspectos prácticos del marxismo como filosofía social. Influenciado por la literatura neokantiana, liberal, pensó que la naciente clase obrera en Rusia podría precipitar el proceso de 'europeización' del atrasado país. Struve y otros marxistas legales atacaron a los populistas por su ingenua fe en la comuna y en el *artel*, instituciones condenadas a desaparecer durante el progreso civilizacional. En su libro acerca del desarrollo económico ruso, Struve criticó la "sociología subjetiva" desde el punto de vista del materialismo histórico, presentando aspectos progresivos de la industrialización capitalista.

Se dice que Struve anticipó en numerosos conceptos el revisionismo de Bernstein sobre la teoría de Marx (el rechazo del colapso final del capitalismo, el rechazo de la fraseología revolucionaria "utopista" de Marx, así como el de su teoría del empobrecimiento de la clase obrera). Según Andrzej Walicki, "El marxismo legal fue la primera ideología precapitalista que atrajo a la intelligentsia rusa, ganando popularidad sobre todo porque no era abiertamente burguesa y porque parecía originarse en la tradición

socialista. Por otra parte —sigue diciendo Walicki—, no es para sorprenderse demasiado que una teoría tan profundamente comprometida con el capitalismo haya tenido que emprender una adecuada revisión del marxismo desde el mero comienzo”.³ Los marxistas legales no tardaron en romper con la Democracia Social Rusa para unirse al franco liberalismo y al nuevo movimiento del renacimiento religioso ruso.

El principal teórico del marxismo y líder del movimiento revolucionario en Rusia fue en primer lugar Vladimir Ilych Lenin, quien antes de fundar la ideología y la práctica del bolchevismo totalitario soviético había comenzado siendo un populista y más tarde un seguidor de Plekhanov. Su específica variante del marxismo, adaptada a las condiciones del atrasado y semiasiático país, fue producida a principios del siglo xx. Su política, que suponía una dictadura revolucionaria de las clases obreras, ganó la victoria en el Congreso del Partido Democrático Social Ruso de 1903.

Si bien no era un filósofo profesional, Lenin se involucró en numerosas controversias acerca de la pureza ortodoxa del Marxismo, dirigidas contra el revisionismo, el idealismo subjetivo y empiriocriticismo de Mach y Avenarius. Su participación en ellas fue sumamente práctica, pues consideró a los adeptos rusos de Mach como peligrosos para el materialismo marxista y para la eficiencia política de la Democracia Social Rusa. Lenin estaba convencido de que el idealismo de Mach destruía las leyes objetivas del materialismo histórico y le abría el camino a la religión.

Lenin es muy conocido por su definición filosófica del concepto de materia y por su teoría sobre la necesidad de método dialéctico en la investigación marxista. Insistió en la imposibilidad de entender el contenido de *El Capital* de Marx sin antes captar la idea hegeliana de dialéctica. La dialéctica leninista iba a ser aplicada no sólo en filosofía, sino también en la teoría y práctica políticas de los procesos revolucionarios. Lenin pensaba la sociedad y la historia en términos de lucha de clases y de conflicto entre burguesía y proletariado que, estando permanentemente opuestos, conducían a la negación y a la revolución.

Lenin resultó ser el eficaz líder del revolucionario derrocamiento del régimen autoritario zarista y que, a pesar de muchas circunstancias desfavorables y adversidades, pudo retener el poder para los bolcheviques. Esta habilidad suya provenía de concebir al partido revolucionario como el organizador, como la gran vanguardia de los obreros abocados a destruir el

³ A. Walicki, *A History of Russian Thought from the Enlightenment to Marxism*, Oxford, 1980, p. 439; véase también Artur P. Mendel, *Dilemmas of Progress in Tsarist Russia: Legal Marxism and Legal Populism*, Cambridge, Mass., 1961.

capitalismo y la autocracia zarista. El partido no debería estar al servicio de movimientos obreros espontáneos, insistía Lenin, sino convertirse en el centro de la lucha contra toda forma de opresión capitalista. Su concepción elitista del Partido Comunista fue un germen del despotismo y dictadura estatales soviéticos sobre el proletariado y la sociedad por entero. En las cabales palabras de Kolakowski, este tipo de partido

se distinguía por su unidad ideológica, eficiencia, una estructura jerárquica y centralizada y su convicción de estar representando los intereses del proletariado, independientemente de lo que el propio proletariado pudiera pensar: un partido que da por descontado que su propio interés ha de ser automáticamente el de la clase obrera y del progreso universal, puesto que posee el ‘conocimiento científico’ que lo autoriza a ignorar —excepto para propósitos tácticos— los verdaderos deseos y aspiraciones del pueblo al cual se ha autodesignado representar.⁴

Como líder de semejante partido, Lenin estaba repleto de desdén para con esos teóricos marxistas que habían optado por procesos democráticos en lugar de nuevas dictaduras. Los resultados del leninismo fueron el poder político centralizado, el terror y la persecución, que alcanzaron sus formas casi perfectas bajo el régimen totalitario de Stalin y lo condujeron a su colapso final.⁵

Después de su muerte, Lenin fue convertido en la máxima autoridad dentro de los dominios de la filosofía y de la aplicación práctica del marxismo, no sólo en la Unión Soviética que él había creado.⁶

La interpretación stalinista del leninismo se vio desafiada por el profundo sentido de internacionalismo de Trotsky a través de su teoría de la revolución permanente. Trotsky se oponía a la construcción del socialismo en un país luego de la revolución bolchevique.

Entre las destacadas figuras en la historia del marxismo ruso y este-europeo se cuenta también Bukharin, quien intentó reformular pragmáticamente la teoría clásica de la revolución proletaria prestando atención a las periferias coloniales del mundo capitalista. Bukharin trató, en vano, de llenar el vacío ideológico existente entre la muerte de Lenin y la toma del poder absoluto por parte de Stalin.⁷

⁴ L. Kolakowski, *Main Currents...*, p. 396.

⁵ Cf. Z. Brzezinski, *The Grand Failure. The Birth and Death of Communism in the Twentieth Century*, Nueva York, 1989.

⁶ Véase F. C. Copleston, *Philosophy in Russia from Herzen to Lenin and Berdyaev*, Notre Dame, 1986, pp. 286-351.

⁷ S. Heitman, “Between Lenin and Stalin: Nikolai Bukharin”, en *Revisionism. Essays on the History of Marxist Ideas*, editado por L. Labeledz, Londres, 1962, p. 89.

Es necesario mencionar aquí una importante contribución de los primeros marxistas polacos a la teoría del materialismo histórico y a la historia del pensamiento socialista. Kazimierz Kelles-Krauz, Rosa Luxemburg, Stanislaw Brzozowski, Ludwik Krzywicki y otros anticipados marxistas polacos no se interesaron en los problemas del así llamado materialismo dialéctico, concentrando su atención en los problemas nacionales de la subdividida Polonia y en la teoría del desarrollo capitalista en países atrasados. Los primeros marxistas polacos no consideraron al marxismo como un sistema dogmático sino, ante todo, como un método y una teoría de desarrollo socio-económico. Rosa Luxemburg se sintió indignada con los bolcheviques rusos cuando se dividieron en adeptos de Lenin y adeptos de Bogdanov a causa de una controversia filosófica sobre empiriomonismo y materialismo dialéctico.⁸

Los marxistas polacos no eran ajenos a los problemas filosóficos: sólo rechazaban la totalidad de los empeños metafísicos. Su antropocentrismo y concentración en la praxis humana provenía de su interés en el materialismo histórico y en las corrientes neocríticas de pensamiento.

Otra particularidad del marxismo polaco primitivo fue la admiración —no oposición, como en Rusia— por los problemas encarados por los populistas rusos en cuanto al destino histórico de los países atrasados. Los marxistas polacos hicieron uso de la idea populista de brincarse o abreviar la fase capitalista del desarrollo.

Los primeros marxistas polacos formularon dos importantes teorías que modificaron la teoría del materialismo histórico desde el punto de vista de un país atrasado y oprimido. Una de ellas fue la ley de la retrospección revolucionaria (Kelles-Krauz) según la cual, desde el remoto pasado social, los ideales reformistas han sido siempre similares a las normas sociales. La otra, la teoría de Krzywicki sobre las ideas errantes, hizo hincapié en la relativa autonomía de la conciencia en relación al ser social. Krzywicki afirmó que las ideas pueden anticipar la madurez social y los hechos de la vida.⁹

En lo que se refiere a otros marxistas precoces de la Europa Oriental, es preciso hacer mención del primer marxista serbio, Svetozar Markovic, quien

⁸ A. Walicki, "O pewnych osobliwosciach polskiej mysli marksistowskiej okresu zaborów", en su libro *Polska, Rosja, marksizm...*, pp. 145-146; véase también J. Kurczewska, "Peculiarities of the Polish Marxism at the Turn of the Last Century", *The Polish Sociological Bulletin* 1981, núm. 2.

⁹ L. Krzywicki, *Idea a zycie*, Varsovia, 1957. Sobre la historia precoz del marxismo polaco, véase también *Pierwsze pokolenie marksistów polskich*, 2 v., editado por A. Molska, Varsovia, 1962; S. Dziamski, *Zarys polskiej filozoficznej mysli marksistowskiej, 1878-1939*, Varsovia, 1973; A. S. Klevcena, *Ocherki po istorii marksistsko-leninskoi filozofskoi mysli v Polshe*, Minsk, 1978.

al comenzar su análisis de la realidad serbia quiso vincular la teoría marxista con la lucha popular serbia por la liberación nacional y social. Al igual que los populistas, Markovic estaba convencido de que, en su proceso de desarrollo, algunos países atrasados podían evitar la etapa del capitalismo.¹⁰

Durante la dominación de la ortodoxia leninista y stalinista en la Europa del Este y en el movimiento obrero internacional, se verificó una gradual decadencia de los estudios marxistas. Tras la extinción de tres diferentes estilos de razonamiento representados respectivamente por Plekhanov, Martov y Lenin, la última controversia filosófica tuvo lugar en la Unión Soviética a fines de los años '20 entre Deborin —que apoyaba la dialéctica— y numerosos “mecanicistas”. Dicha controversia versó sobre los fundamentos filosóficos del marxismo. La filosofía dialéctica de los deborinistas se mantuvo, por muchos años, como el único esfuerzo original producido por filósofos soviéticos.¹¹

La dogmatización del pensamiento marxista fue también percibida durante dos o tres décadas en Latinoamérica, donde la interpretación soviética del mundo social y esquemas teóricos simplificados tuvieron aceptación por parte de los partidos comunistas oficiales que, en rápida sucesión, surgieron tras la revolución bolchevique. Latinoamérica se hallaba muy lejos de la Unión Soviética y la Internacional Comunista (Comintern), con sede en Moscú, estaba mucho más interesada en la Europa Oriental y Occidental que en otros continentes.¹² Pero los fundadores y primeros líderes de los partidos comunistas latinoamericanos conservaron estrechos vínculos con “la patria del socialismo”.

Sin embargo, la historia del marxismo en Latinoamérica tiene más de un siglo, habiendo comenzado algunos años antes de su fase ortodoxa en la década de los '20. Los ideales socialistas fueron difundidos allí tempranamente, a fines del siglo pasado por inmigrantes europeos: socialistas alemanes, participantes de la Comuna francesa, del *Risorgimento* italiano, los

¹⁰ Véase H. Pisarek, *Filozofia Svetozara Markovicia (1846-1875). Z historii marksizmu w Serbii*, Wroclaw, 1981.

¹¹ Algunas evaluaciones de la primitiva contribución soviética al marxismo y a la revolución pueden ser halladas en P. Vranicki, *Historija marksizma*, Zagreb, 1971, v. 1; Adam B. Ulam, *Ideologies and Illusions. Revolutionary Thought from Herzen to Solzhenitsyn*, Harvard University Press, 1976; *Storia del marxismo contemporaneo*, editado por A. Zanardo, Milán, 1974; K. Ochocki, *Radzieckie spory filozoficzne*, Varsovia, 1984; *Marksizm XX wieku. Antologia tekstów*, v. 1, editado por J. Dobieszewski y M. Siemek, Varsovia, 1990.

¹² A. Kochanski, “The Communist International in Eastern Europe and Latin America”, *Estudios Latinoamericanos*, v. 14, II parte, Varsovia, 1992.

primeros republicanos españoles y, más tarde, revolucionarios polacos.¹³ Se estima que “ninguna escuela de pensamiento —salvo quizá el positivismo— ha tenido tanta penetración entre los intelectuales latinoamericanos como el marxismo”.¹⁴ Pero, en comparación con la Europa Oriental, su recepción en Latinoamérica se dió con retraso. En el siglo XIX, Marx era ocasionalmente mencionado con cierto encomio por pensadores tales como el brasileño Tobias Barreto y el cubano José Martí, pero eran mucho más conocidos los socialistas y anarquistas utópicos. Muchos pensadores latinoamericanos tradicionales se sintieron positivamente atraídos por las ideas de revolución, liberación, justicia y humanidad universal, las cuales en los años subsiguientes facilitaron la combinación del nacionalismo latinoamericano con el marxismo.¹⁵

Marx, por su parte, no mostró interés significativo alguno por Latinoamérica. Sus escasos artículos sobre el continente mestizo, y en particular el que se refirió a Bolívar, no exhibieron un gran conocimiento y estuvieron basados en una literatura eurocéntrica colmada de prejuicios. Marx sostuvo una visión hegeliana y más bien pesimista del continente americano.¹⁶

Algunos investigadores señalan el hecho de que Marx intentó liberarse de su preliminar “paradigma eurocéntrico”, avanzando paso a paso hacia la “descentralización de la historia”.¹⁷ Sin embargo, no existen textos de Marx sobre Latinoamérica que hayan sido escritos en esa segunda y mucho más atractiva etapa de su desarrollo intelectual, en la cual las obras acerca de Irlanda y Rusia son particularmente interesantes.

No obstante, es mi intención referirme aquí a los rasgos específicos del pensamiento marxista latinoamericano en el siglo XX, a sus principales exponentes, etapas históricas y motivos temáticos. Muchos investigadores

¹³ Véase E. Górski, “Powstanie i ewolucja myśli marksistowskiej w Ameryce Łacynskiej”, *Studia Filozoficzne* 1987, núm. 12.

¹⁴ Sheldon B. Liss, *Marxist Thought in Latin America*, Berkeley - Los Angeles - Londres 1984, p. 2.

¹⁵ José A. Benítez, *El pensamiento revolucionario de hombres de nuestra América*, La Habana, 1986.

¹⁶ Habría que agregar que las opiniones de Marx sobre Latinoamérica sufrieron una cierta evolución, entre otras, de apoyar la expansión norteamericana en México a criticarla. En 1861, Marx se opuso resueltamente a la intervención europea en México. Véase K. Marx, F. Engels, *Materiales para la historia de América Latina*. Córdoba, 1972 (Introducción por P. Scaron); J. Aricó, *Marx y América Latina*, México, 1982; véase también G. Vargas Martínez, “Vicisitudes del ‘Bolívar’ de Marx”, *Dialéctica*, Dic. 1983 - Mar. 1984, núm. 14-15, pp. 185-194.

¹⁷ C. Franco, *Del marxismo eurocéntrico al marxismo latinoamericano*, Lima, 1981.

destacan el hecho de que el central y permanente tema del marxismo constituyó la materia de la revolución social.¹⁸

En la historia del marxismo en Latinoamérica podrían ser individualizadas por lo menos cinco etapas:

- 1) El período inicial (1880-1917)
- 2) El período revolucionario (1918-1935)
- 3) El período de estancamiento (1935-1959)
- 4) El período de fermento y desarrollo creativo (1959-1989)
- 5) El actual período de crisis y decadencia.

El período inicial careció de una autoconciencia teórica definida y estuvo dominado por corrientes reformistas representadas por los partidos socialistas del continente, inspirados por la Segunda Internacional. Los principales exponentes de esta primera etapa del pensamiento socialista fueron Juan Bautista Justo (1865-1928) y el Partido Socialista Argentino, fundado por él en 1896. Justo fue uno de los primeros propagadores en Latinoamérica de la ideología socialista, que aún estaba mezclada con sociología positivista, y realizó la primera traducción al español de *El Capital* (v. I) de Karl Marx (1895).

Justo es a menudo identificado como reformista y revisionista, pero sus perspectivas siempre estuvieron colmadas de retórica anticapitalista y antiimperialista. Citó con frecuencia a Marx y a Engels, señalando la naturaleza clasista del Estado en las sociedades antagónicas y el decisivo papel que desempeña el modo de producción en la evolución socioeconómica. La idea socialista difundida por Justo estuvo relacionada con las de orden y progreso, y respecto de la lucha por el socialismo hizo hincapié en la necesidad de formar la conciencia política de la clase obrera, la cual en la Argentina se había formado antes que en otros países de Latinoamérica.

La obra más importante de Justo y en la cual expuso sus opiniones filosóficas y sociales fue *Teoría y práctica de la historia*, publicada por primera vez en 1914. Su objetivo principal consistía en mostrar al pueblo las fuerzas que gobiernan la historia y en instruir a las masas populares sobre cómo manejar esas fuerzas para moldear conscientemente su futuro. El pueblo debería percibir en la historia universal un continuo proceso de actividad humana razonable. Sin embargo, de acuerdo con sus convicciones positivistas a la manera de Spencer, Justo sostuvo que la biología es la base de

¹⁸ Esto está enfatizado particularmente en la antología: M. Lowy, *Le marxisme en Amérique Latine de 1909 à nos jours*, París, 1980.

la historia y que el hambre iba a ser la fuerza motriz de la actividad humana y una fuente de normas a establecer en la sociedad. También los orígenes de la lucha de clases, de la violencia y la guerra fueron interpretados de un modo biológico por Juan B. Justo, en cuya opinión las guerras eran características de sociedades poco desarrolladas y correspondientes a una etapa más temprana de capitalismo.

Justo afirmó que la clase obrera debería evitar el recurso de la lucha armada, valiéndose ante todo del sufragio universal y de la huelga general en circunstancias extremas. Siguiendo las ideas de Bernstein, Justo estaba convencido de que, como resultado de la propagación de la revolución industrial y con el surgimiento de la clase obrera como una fuerza política, la burguesía sola no podría llevar adelante la “evolución de la historia”, viéndose forzada a compartir por las buenas el poder con el partido socialista.

Justo subrayó objetivos positivos y realistas en la lucha por la libertad y la justicia. Su programa socialista, no demasiado revolucionario, exhortó a difundir entre el pueblo actividades más sutiles, más nobles y más solidarias, de tal modo que el mundo abundara en razón, belleza y bondad.¹⁹

Justo se manifestaba contrario a introducir los fenómenos religiosos en el nuevo movimiento socialista. Rechazó la “falaz persuasión religiosa”, prestando atención al hecho de que en ciertos casos la ideología socialista había sido propagada y asumida de una manera religiosa y mística: revolución a modo de expresión del Juicio Final y de la sociedad futura como un paraíso. Este exaltado socialismo llevaba intrínseco algo de religioso, pero siempre estuvo basado en fundamentos objetivos y ejerció influencia tanto sobre individuos religiosos como no-religiosos. Según Justo, los ideales socialistas de los trabajadores —por mucho que puedan apartarse de la realidad— siempre son una fuerza real y liberadora, en mayor medida que “las absurdas esperanzas sugeridas por las sectas cristianas y por otras confesiones”.²⁰

Mientras Juan Bautista Justo defendió posturas moderadas del movimiento socialista, Luis Emilio Recabarren (1876-1924) desde el vecino Chile fomentó acciones más radicales, que lo condujeron a transformar el partido socialista en uno comunista. La evolución política de este impresor y tribuno popular se vió muy influenciada por la revolución bolchevique rusa. En realidad, Recabarren pertenece a la segunda etapa, la revolucionaria, de la historia del marxismo en Latinoamérica, aun cuando no le haya aportado contribución teórica alguna de importancia. Tal contribución fue indudablemente aportada por José Carlos Mariátegui (1894-1930) a quien se considera

¹⁹ J. B. Justo, *Teoría y práctica de la historia*, Buenos Aires, 1915, p. 31.

²⁰ *Ibid.*, p. 462.

ser el más grande y más original marxista de Latinoamérica. El segundo marxista en importancia correspondiente a este período, fue el cubano Julio Antonio Mella (1903-1929). El marxismo del período revolucionario se caracterizó por enfatizar la necesidad de una revolución socialista en Latinoamérica, pero sin postergarla ni dividirla en varias etapas. Los marxistas revolucionarios mancomunaron tareas democráticas, antiimperialistas y socialistas de revolución. Una manifestación práctica de este punto de vista fue la insurrección de 1932 en El Salvador, comandada por el partido comunista.

El peruano José Carlos Mariátegui fue primeramente considerado como populista, a causa de sus iniciales vínculos con Haya de la Torre y su partido aprista. Pero más tarde Mariátegui se opuso a la APRA, y entonces su controversia sobre dicho movimiento fue comparada con la lucha de Lenin contra el *narodnichestvo* ruso.

En la introducción a su célebre ensayo de interpretación de la realidad peruana, Mariátegui expuso su anhelo de contribuir a la creación del socialismo peruano.²¹ El camino hacia él lo condujo a entender el Perú y su problema indígena, ayudado por las categorías del materialismo histórico. Según Mariátegui, un importante factor para la futura revolución en el Perú era el hecho de que el primitivo sistema social de los indios, antes de la conquista española, había consistido en un estado de relativo bienestar general de comunismo agrario. Mariátegui prestó mucha atención al análisis de este primitivo comunismo y a su significado para el futuro, principalmente debido a que muchos remanentes del sistema comunal aún subsistían en la agricultura peruana a principios del siglo xx. Mariátegui advirtió el espíritu de cooperación y solidaridad existente entre los indios, el cual favorecería la transformación socialista de la sociedad peruana. El marxista peruano de extracción populista, describió un paralelismo entre las comunidades agrícolas (*ayllu*) del Perú y las comunas campesinas (*obshchina*) de Rusia.

Al contemplar la dualidad del Perú, Mariátegui percibió un contraste entre la costa, habitada por blancos, y la sierra, habitada por los indios. El atraso semifeudal peruano, afirmó, podría ser superado mediante la lucha anticapitalista por el socialismo. Deseando conciliar los requerimientos del marxismo moderno y de la cultura europea con la primitiva tradición india del Perú, Mariátegui “intentó ser el Lenin del proletariado indígena del Perú”.²²

²¹ J. C. Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, 1982, p. 12. En otros lugares, Mariátegui escribió sobre el socialismo indoamericano.

²² J. M. Baines, *Revolution in Peru: Mariátegui and the Myth*, The University of Alabama Press, 1972, p. 91.

Los ensayos de Mariátegui se ocuparon de importantes problemas para los países atrasados: el significado de nacionalismo o de patriotismo revolucionario, el papel del campesinado en los procesos revolucionarios, la naturaleza de la revolución agraria, la cuestión étnica en la construcción de una nación, los problemas de transición al socialismo en países periféricos y las relaciones entre métodos parlamentarios y violencia revolucionaria. Todas estas cuestiones fueron discutidas por Mariátegui y otros marxistas de países atrasados y oprimidos.

Mariátegui nunca brindó una presentación sistemática de su interpretación del marxismo. En su libro póstumo, *Defensa del Marxismo*, opuso opiniones anunciando la crisis del marxismo, proveniente de fines del siglo XIX. Consideró a Sorel y Lenin como los más importantes seguidores de la doctrina revolucionaria de Marx en el período de “parlamentarismo democrático social”, de restricción deliberada de la revolución. Mariátegui vio un heroísmo revolucionario en el pensamiento revolucionario marxista, que se serviría del vitalismo, voluntarismo, activismo y pragmatismo modernos. Mariátegui quiso superar la interpretación cientista y positivista del marxismo, criticando también sus concepciones mecanicistas y exageradamente deterministas. El marxismo y el socialismo, afirmó, eran movimientos que tenían un cierto matiz místico y religioso y que desechaban los prejuicios racionalistas. Asimismo, intentó servirse de algunos temas esenciales de Freud y el psicoanálisis. Muchos investigadores han sostenido que, en su período primitivo, Mariátegui se dejó influenciar por numerosos filósofos idealistas tales como Benedetto Croce, Henri Bergson y Georges Sorel.²³ Se ha prestado gran atención a su “abierto marxismo, imbuido de voluntarismo y practicismo”²⁴ y al hecho de que “en filosofía coqueteó con algunas concepciones de Nietzsche y Bergson”.²⁵ Sin embargo, el método de Mariátegui en su conjunto se somete a un análisis de situación concreta en un movimiento dialéctico entre momentos universales y específicos.²⁶

Tal vez el más importante elemento no-marxista de las perspectivas de Mariátegui haya sido la concepción sorelista de mito, al insistir que el

²³ R. París, “El marxismo de Mariátegui”, en *El marxismo latinoamericano de Mariátegui*, Buenos Aires, 1973, pp. 9-29.

²⁴ A. Salazar Bondy, *La Filosofía en el Perú*, Lima, 1967, p.100; véase también O. Sobrevilla, “Las ideas en el Perú contemporáneo”, en *Historia del Perú*, v. XI, Lima, 1981; E. Górski, “Poglądy filozoficzne José Carlosa Mariátegui”, *Studia Filozoficzne* 1990, núm. 4.

²⁵ M. Kossok, “Mariátegui y el pensamiento marxista en el Perú”, en *El marxismo latinoamericano de Mariátegui*, Buenos Aires, 1973, p. 49.

²⁶ R. E. Arboleyda y L. Vázquez León, *Mariátegui y el indigenismo revolucionario peruano*, México, 1979, p. 3.

hombre moderno experimenta una imperiosa necesidad de mito. El escepticismo de la civilización burguesa resultó ser improductivo, dado que las naciones victoriosas necesitan nuevos mitos. Según el marxista peruano, el viejo mito del racionalismo y del liberalismo ya ha agotado su fuerza y la civilización moderna sufre la carencia de un mito y de una esperanza para el futuro, y en su opinión, lo que más ha diferenciado a la burguesía del proletariado ha sido su respectiva actitud hacia el mito:

La burguesía no tiene mito alguno: el mito liberal del renacimiento ha envejecido demasiado. El proletariado sí tiene un mito: la revolución social, mito al cual se aferra con fe vehemente y activa. La burguesía niega, el proletariado afirma. Los intelectuales burgueses se preocupan de la crítica del método, teoría y técnica racionalistas de los revolucionarios. ¡Qué desacierto! La fuerza de los revolucionarios no descansa en su ciencia, sino en su fe, pasión y voluntad. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual. Es la fuerza de un Mito. La emoción revolucionaria —tal como lo he escrito en un artículo sobre Gandhi— es una emoción religiosa. Las emociones religiosas han bajado del Cielo a la Tierra. Ya no son divinas, sino humanas y sociales...²⁷

En numerosos aspectos, el pensamiento de Mariátegui estaba muy próximo al de su contemporáneo Antonio Gramsci. Ambos intentaron con gran energía intelectual —pero también en vano— reformular la estrategia de la revolución acorde con las circunstancias de sus respectivos países y continentes, prestando uno y otro mucha atención no tanto a los factores económicos como a las superestructuras ideológicas, a la conciencia social, a la cultura y a la religión. La desprejuiciada actitud de Gramsci hacia la religión, como también su interpretación religiosa del fervor revolucionario, suscitaron una positiva respuesta a su pensamiento por parte de filósofos cristianos, incluyendo al principal teólogo de la liberación, Gustavo Gutiérrez.

Al período revolucionario del marxismo latinoamericano perteneció también el ya mencionado cubano Julio Antonio Mella, en cuyos artículos se nota la presencia de motivos tomados tanto de su compatriota José Martí como de los escritores clásicos del marxismo-leninismo. Intentó describir el fenómeno de la dominación imperialista y expuso el papel jugado por los intelectuales en la revolución de un modo similar a Gramsci. Aunque defendía la ortodoxia leninista, Mella se opuso a un mero trasplante del leninismo a Latinoamérica: “No estamos tratando de introducir en nuestros círculos copias serviles algunas

²⁷ J. C. Mariátegui, *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, Lima, 1981, p. 27.

de una revolución hecha por otros hombres en otros climas; en algunos aspectos no entendemos ciertas transformaciones y en otros nuestro pensamiento es más adelantado, pero estaríamos ciegos si negáramos un progresivo paso dado por el hombre en el camino hacia la liberación”.²⁸

El último gran marxista del período revolucionario, ya en su fase final, fue el pensador argentino Aníbal Ponce (1898-1938), cuya obra abarcó temas filosóficos, socio-políticos y educacionales, en los cuales los problemas de la revolución y el humanismo tuvieron suprema importancia. Ponce se vio influenciado por ideas positivistas, marxistas y luego bolcheviques mucho antes de su visita a la Unión Soviética. Sus libros más importantes, *Humanismo burgués y humanismo proletario* y *Educación y lucha de clases*, exhiben un cierto conocimiento de la filosofía europea, una gran erudición y una interpretación cada vez más dogmática del marxismo, donde la especificidad de Latinoamérica se desvanece.

En lo que a la historia del marxismo en América Latina se refiere, también habría que tomar en cuenta el caso de México,²⁹ donde ya en los años '70 del siglo XIX se había difundido cierto conocimiento sobre Marx, especialmente a través del semanario *El Socialista*, que se publicó de 1871 a 1888. Pero en los círculos académicos mexicanos, el marxismo se instaló recién en los años '30 de nuestro siglo. El más célebre pensador marxista del período fue Vicente Lombardo Toledano (1894-1968), filósofo, escritor y sindicalista, para quien —al igual que para Ponce— la revolución anticapitalista en Latinoamérica iba a ser una tarea muy remota.

En los años '30, tanto en América Latina como en otras partes, comenzó un período de estancamiento y dogmatización del pensamiento marxista a través de los esquemas stalinistas que duraría casi tres décadas. En ese tiempo, y con la ayuda de instrumentos establecidos de un modo externo, los partidos y organizaciones que formalmente recurrían al marxismo determinaron de manera muy arbitraria la naturaleza de las clases de las sociedades latinoamericanas.³⁰ El punto de partida del pensamiento programático de los

²⁸ J. A. Mella, *Documentos y artículos*, La Habana, 1975, pp. 87-88. Sobre Mella y el marxismo cubano puede hallarse más material de lectura en Sheldon B. Liss, *Roots of Revolution: Radical Thought in Cuba*, The University of Nebraska Press, Lincoln y Londres, 1987; E. Górski, *Rewolucja i tradycja. Szkice o kubanskiej myśli filozoficzno-społecznej*, Białystok, 1991.

²⁹ Véase E. de Gortari, *El materialismo dialéctico en México*, *Filosofía y Letras*, 1951, núm. 41-42; también en su libro *Reflexiones históricas y filosóficas de México*, México, 1982; K. M. Schmitt, *Communism in Mexico*, Austin, 1965; cf. también T. Leokowski, “Początki prasy robotniczej w Meksyku”, *Z Pola Walki*, 1977, núm. 4.

³⁰ F. Flores, “El subdesarrollo del marxismo en América Latina”, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 1980, núm. 47.

partidos comunistas regionales consistió en las interpretaciones economista y naturalista del marxismo y de las leyes del desarrollo socio-económico. Generalmente se sostenía que la situación no había llegado a la madurez para una revolución social, siendo necesario pasar primero por las transformaciones nacional-democráticas y antifeudales operadas mucho antes en Europa. Tales opiniones no satisficieron demasiado a las facciones radicales de fervientes revolucionarios, quienes afirmaron que esos esquemas no estaban de acuerdo con el leninismo, abreviando el curso de la historia para los países atrasados.

Durante el predominio del stalinismo en el movimiento marxista latinoamericano, surgieron asimismo tendencias trotskystas y browderianas. Los trotskystas latinoamericanos —identificados por los stalinistas como provocadores— y sus agentes aparecieron en el continente americano en los años '30, cuando el propio Trotsky emigró a México. Tanto los trotskystas como la izquierda comunista opositora tuvieron también cierta influencia en el posterior período revolucionario, poststalinista, latinoamericano, desechando las tácticas de los Frentes Populares concretadas en una alianza con la burguesía. Su estrategia supuso una transformación de la revolución democrática en revolución socialista, y para ellos la revolución debería ser conducida por el proletariado en alianza con el campesinado. Los trotskystas evocaron la tradición del marxismo latinoamericano revolucionario de los años '20 y ante todo las ideas de Mariátegui, acusado de populista por los stalinistas soviéticos.³¹

En 1944-45 en el movimiento obrero latinoamericano se verificó cierta influencia de “browderismo”, corriente cuyo nombre derivaba del apellido del jefe del partido comunista norteamericano, quien supuso que tras la victoria sobre el nazismo una era de cooperación entre todas las fuerzas democráticas podría durar largo tiempo, y que todos los partidos comunistas podrían ser disueltos en vastos frentes democráticos nacionales.

Tras la superación del “browderismo” durante la guerra fría, nada digno de ser destacado sucedió en el marxismo latinoamericano, respecto del cual un nuevo y muy importante período comenzó tras la victoria de la revolución cubana en 1959, la cual ejerció enorme influencia sobre la izquierda latinoamericana, suscitando discusiones tan numerosas como significativas sobre las posibles maneras de conducir al socialismo.

Mientras tanto, terminada la Segunda Guerra Mundial, dió comienzo un importantísimo período en la historia del marxismo este-europeo. Poco

³¹ Véanse R. J. Alexander, *Trotskyism in Latin America*, Stanford, 1973; *Marxism in Latin America*, editado con una introducción de Luis E. Aguilar, Nueva York, 1968.

después de 1945, el marxismo-leninismo se convirtió en la ideología oficial y obligatoria de todos los países este-europeos “liberados” por el ejército soviético. En la primera fase (1945-1948) del marxismo este-europeo de posguerra todavía se conservaban algunos elementos del pluralismo filosófico y cultural, pero la fase siguiente (1949-1955) es reconocida como un período muy lúgubre en la historia intelectual de la Europa del Este, enteramente dominada por esquemas soviéticos. A diferencia de Alemania y Rusia, Polonia tenía una tradición filosófica de marxismo considerable, hecho que redujo la influencia de dicho pensamiento bajo el socialismo estatal. Sin embargo, a principios de los años '50 muchos jóvenes intelectuales fueron convertidos al marxismo-leninismo, aceptándolo

como una fe que prometía cambiar la superficie de la Tierra y la naturaleza del hombre, y establecer la paz en el mundo y la justicia social en la sociedad mediante la alianza del poder político con la razón. El materialismo histórico alentó la identificación de lo que era inevitable con lo que debería preferirse, y enriqueció a los intelectuales con un sentido de misión. El Reino de la Razón estaba justo a la vuelta de la esquina y ellos, los herederos de la Ilustración francesa —que reasumía en sus personas su predeterminado curso— se encontraban a la vanguardia de la Razón.³²

La posición dominante de la filosofía marxista fue asegurada por la violencia de la fuerza, de los decretos gubernamentales y de las purgas administrativas. El marxismo estuvo restringido a sus degeneradas formas, expresadas en máximas y pronunciamientos dogmáticos. En resumidas cuentas, si bien el marxismo pudo reinar no pudo hacerse de una posición intelectual.

En Polonia, marxistas tales como Adam Schaff, Leszek Kolakowski, Bronislaw Baczko, Tadeusz Kronski y muchos otros, dirigieron feroces batallas contra las tradiciones filosóficas polacas, pero no tardaron en desilusionarse del comunismo y de su inicial stalinismo.³³

³² Z. A. Jordan, *Philosophy and Ideology. The Development of Philosophy and Marxism-Leninism in Poland since the Second World War*, Dordrecht, 1963, p. 111.

³³ Sobre el destino del marxismo en Polonia tras la Segunda Guerra Mundial, véanse también el tercer volumen de la antes citada historia del marxismo por Kolakowski, y los siguientes estudios: K. Ochocki, *Wokół sporów o filozofie*, Varsovia, 1978; *Wobec filozofii marksistowskiej. Polskie Doświadczenia*, editado por A. B. Stepien, Lublin, 1990; *Polish philosophy at the Crossroads*, editado por R. Panasiuk, E. Swiderski, Special Issue of *Studies in Soviet Thought*, 1992, núm. 43; J. Tischner, *Polski kształt dialogu*, París, 1981; H. Skolimowski, *Polski marksizm*, Londres, 1969; J. Troska, *Tendenze attuali dell'antropologia e dell'etica marxista in Polonia*, Roma, 1974.

En otros países del ex-bloque soviético, el stalinismo filosófico fue aún más obstinado y destructivo.³⁴ En la Alemania Oriental se entremezcló con la disciplina germana y con la tradición prusiana. En Checoslovaquia luchó contra la tradición democrática y humanitaria de ese pequeño país. En Hungría, la situación del marxismo fue un poco mejor gracias a la presencia de marxistas de generaciones más antiguas, tales como J. Révai, B. Fogarasi y sobre todo G. Lukács, pero de todos modos el proceso de stalinización alcanzó allí dimensiones patológicas. En los países balcánicos, el búlgaro Todor Pavlov mostró una cierta dosis de universalidad y profesionalismo dentro de la versión dogmática del marxismo, y en Yugoslavia dió inicio la rebelión de Tito contra el stalinismo, en cuya fase inicial bajo el régimen de Tito —que era una combinación de nacionalismo y socialismo dirigida contra la dominación soviética— no fueron producidas, sin embargo, obras teóricas de consideración. La importancia histórica de la primitiva disidencia yugoslava radica en el hecho de que los comunistas yugoslavos fueron los primeros en oponerse al mito del modelo bolchevique y soviético.

En 1956 dió comienzo una tercera fase revisionista o crítica del marxismo este-europeo, que de hecho perduró hasta el fin del llamado socialismo real. El proceso de destalinización y el movimiento crítico dentro del marxismo tuvieron más fuerza en Polonia que en otros países —aunque en 1968 fueron realizados algunos intentos tendientes a poner fin al período de relativa libertad de pensamiento—, pero en ninguna parte fueron tan agudos como en Checoslovaquia tras la invasión soviética de 1968. El término ‘revisionismo’ fue empleado por los conservadores cómplices del neostalinismo que luchaban contra las tendencias democráticas, humanistas y racionales dentro de los partidos comunistas gobernantes. Este revisionismo no era una continuación de las muy conocidas tesis de Bernstein, sino que provenía de una amarga desilusión con respecto al stalinismo. No obstante, la retórica marxista y socialista fue conservada durante algún tiempo en el seno de fórmulas revisionistas, colmadas de respeto por el joven e idealista Marx y por algunos lemas comunistas. Los revisionistas quisieron despertar un eco en

³⁴ Puede hallarse información sobre la situación del marxismo-leninismo en la Europa del Este en L. Kolakowski, *Main Currents of Marxism...*, v. III, pp. 166-175; *Sovremennaja marksistsko-leninskaja filosofija v zarubezhnykh stranakh*, editado por A. G. Myslivchenko, Moscú, 1984, pp. 16-304; N. Lobkowitz, *Marxismus-Leninismus in der CSR, Die Tschechoslovakische Philosophie seit, 1945*, Dordrecht, 1961; L. Hajdánék, *Zur Geschichte und Gegenwärtigen Lage der Philosophie in der CSR, Studies in Soviet Thought*, 1991, v. 42, núm. 3; E. Laszlo, *The Communist Ideology in Hungary*, Dordrecht, 1966.

los círculos partidistas gobernantes, siendo difícil estimar —según Kolakowski, a la sazón uno de los principales revisionistas— la proporción entre su sincera fe en los principios marxistas y un deliberado camuflaje.³⁵ Los críticos marxistas exhortaron por lo general a la democratización y a mayores libertades, intentando reinterpretar algunos aspectos racionales del marxismo desde una perspectiva antileninista. Trataron de desarrollar el humanismo de Marx, de reivindicar la subjetividad humana y de elaborar una antropología filosófica marxista.³⁶

Los revisionistas este-europeos hallaron inspiración en la literatura occidental sobre el marxismo, en el existencialismo y en Hegel, pero no hicieron innovaciones teóricas de importancia. Acertadamente se ha afirmado que la médula del revisionismo este-europeo consistía en el rechazo del leninismo, que “al optar por la democracia y al negarse a deificar la Revolución en su mero obsequio, los revisionistas este-europeos introdujeron en el corazón del comunismo el corrosivo elemento del socialismo democrático”.³⁷ Las tendencias revisionistas tuvieron sus propias circunstancias, afortunadas y adversas. En Polonia adquirieron fuerza después de 1956 y en los años '60, mientras que en Hungría y Checoslovaquia fueron combatidas con tanques soviéticos.

Después de 1956, en la filosofía marxista de Polonia fue posible distinguir dos corrientes: una orientación humanística (Kolakowski, Baczek, Pomian, Morawski y posteriormente Schaff) y una tendencia hacia un análisis científico positivo (Krajewski, Eilstein, Amsterdamski). Ambas corrientes se oponían a las reliquias del marxismo-leninismo.³⁸ El marxismo polaco abundaba en discusiones filosóficas sobre la esencia de la filosofía y sociología marxistas, la alienación, la antropología filosófica, el Marx joven, la metodología de la llamada escuela de Poznan (marxismo analítico polaco) y la crisis del marxismo. En Polonia, la vitalidad del marxismo y del revisionismo se fue viendo radicalmente reducida tras cada crisis política, y la decadencia de los mismos comenzó con la aparición del movimiento Solidaridad.

Aunque la Polonia comunista no produjo pensadores de la talla del húngaro Lukács, del alemán oriental Bahro ni del checo Kosik, en su suelo fue

³⁵ L. Kolakowski, *Main Currents of Marxism...* v. III, p. 458.

³⁶ Véase E. Kochan, *O przelomie antydogmatyczno-antropologicznym w polskiej filozofii marksistowskiej*, Szczecin, 1992.

³⁷ K. Reyman y H. Singer, “The Origins and Significance of East European Revisionism”, en *Revisionism. Essays...*, p. 222.

³⁸ Véase *Wobec filozofii marksistowskiej...*, pp. 25-27; S. Dziamski, “Dzieje marksizmu w Polsce”, *Nowe Drogi*, 1987, núm. 2.

emprendida una gran variedad de críticas marxistas a la sociedad socialista: la perspectiva ortodoxa de los círculos gobernantes, el neomarxismo disidente (que condenaba al socialismo real por usar instrumentos marxistas) y el marxismo liberal se conectaron con facciones reformistas del partido gobernante, los “marxologizantes”, que en un principio presentaron algunas innovadoras ideas dentro del espíritu del marxismo y de una renaciente, pero no significativa, perspectiva purista y dogmática de neostalinismo.³⁹

Inspirados en la escuela de Francfort y en Lukács, los revisionistas “marxologizantes” no aportaron, sin embargo, contenidos verdaderamente nuevos, limitándose por último al vacío verbal del postmarxismo.⁴⁰

En la Alemania del Este, donde el sistema comunista era altamente represivo, surgieron tan sólo unos pocos revisionistas marxistas (Bloch, Havemann, Bahro, Harich), pero muy originales en sus concepciones. La mayoría de ellos se había visto obligada a abandonar el país. En sus obras, concentraron su atención sobre el espíritu de utopía y espontaneidad en filosofía, y en sus versiones de socialismo democrático aparecieron temas ecológicos antes que en otros marxistas disidentes de la Europa del Este.

En Checoslovaquia, el movimiento creativo dentro del marxismo nació en los años '60. En 1963, Karel Kosik publicó *Dialectics of the Concrete*, donde con la ayuda del marxismo occidental y de la idea de praxis suministró un nuevo entendimiento del hombre más allá de la metafísica materialista. Su colega Ivan Svitak formuló una nueva teoría de la cultura y el arte, junto con una nueva visión de la creatividad humana. La nueva filosofía del hombre presentada por Kosik y Svitak redefinió la cultura filosófica de Checoslovaquia, ejerciendo gran influencia sobre el movimiento de reforma política, la llamada Primavera de Praga, la concepción de Dubcek del “socialismo con rostro humano”.⁴¹

Zdenek Mlynár y Vladimir Klokocka exhortaron a un sistema socialista pluralista, al pluralismo cívico, intentando combinar el marxismo con el masarykismo.⁴²

³⁹ R. Taras, “Marxist Critiques of Political Crises in Poland”, en *The Road to Disillusion. From Critical Marxism to Postcommunism in Eastern Europe*, editado por Raymond Taras, Nueva York, 1992.

⁴⁰ D. Aleksandrowicz, “The Road to Emptiness (The Dynamics of Polish Marxism)”, *Studies in Soviet Thought*, 1992, núm. 43.

⁴¹ Z. Kourim, “Sobre el marxismo checo”, en su libro *La dialéctica en cuestión*, Buenos Aires, 1974; J. Satterwhite, “Marxist Critique and Czechoslovak Reform”, en *The Road to Disillusion...*, pp. 115-131.

⁴² F. M. Barnard, *Pluralism, Socialism and Political Legitimacy. Reflections on “Opening-up” Communism*, Cambridge, 1991.

En Hungría, el marxismo crítico incluyó a algunos discípulos de Lukács, agrupados al principio en el ‘Círculo de Petöfi’ y posteriormente en el más amplio movimiento de la ‘Escuela de Budapest’.⁴³ El propio Lukács enfatizó su fidelidad al marxismo; exhortó a la libertad, pero sólo dentro del marxismo, y se abstuvo de cuestionar los principios fundamentales del comunismo. Sin embargo, fue un prominente y muy innovador intérprete de la filosofía de Marx, poniendo de manifiesto la profunda deuda de ésta para con Hegel, así como su significado mitológico y profético. Sus discípulos húngaros fueron más heterodoxos en la teoría y disidentes en la política marxista. Pusieron en contraste el marxismo original con su implementación práctica en la Europa del Este, brindando una interesante crítica del socialismo real. La Nueva Izquierda húngara (Agnes Heller, András Hegedüs, Mihaly Vajda, etcétera) expresó primero en casa y luego en el exterior los sentimientos democráticos y antiburocráticos de los jóvenes intelectuales en busca de un cambio profundo en el establishment este-europeo. Sin embargo, su impacto intelectual sobre la sociedad húngara fue muy limitado, y en la Hungría de hoy nadie busca inspiración en el marxismo, por muy crítico que pueda llegar a ser.

En Rumania y en Bulgaria, las más difíciles condiciones para cualquier pensamiento dentro del marxismo o fuera de él se dieron respectivamente bajo los regímenes de Ceausescu y Zhivkov. En Rumania, sólo Tertulian y Brucan suministraron con éxito nuevos enfoques sobre el marxismo anti-stalinista.⁴⁴ En Bulgaria, el movimiento crítico en el marxismo —que se oponía a los modelos soviéticos y fomentaba el surgimiento de la sociedad civil— apareció tardíamente en el período final del socialismo real.⁴⁵

Yugoslavia constituye un caso especial, dado que en el programa oficial del partido comunista del país se hizo presente una especie de revisionismo, que propagó el modelo de autonomía de los obreros y se opuso al tipo soviético de burocratización.

⁴³ S. Frankel, D. Martin, “L’École de Budapest: sociologie et révolution; F. Feher, “The Language of Resistance. ‘Critical Marxism’ versus ‘Marxism-Leninism’ in Hungary”, en *The Road to Disillusion...*, pp. 41-51.

⁴⁴ V. Tismaneanu, “From Arrogance to Irrelevance. Avatars of Marxism in Romania”, en *The Road to Disillusion...*, pp. 135-148; V. Tismaneanu, *The Crisis of Marxist Ideology in Eastern Europe: The Poverty of Utopia*, Londres y Nueva York, 1988.

⁴⁵ M. Baskin, “Bulgaria: From Critique to Civil Society?”, en *The Road to Disillusion...*, pp. 152-169; y dos textos de Z. Zhelev: “Balkany a przestrzen europejska” y “Demokracja w społeczeństwie posttotalitarnym”, ambos en *Obóz. Problemy nadorów bylego obozu komunistycznego*, *Kwartalnik* 1992, núm. 24.

Además, en la Yugoslavia de los años '60 apareció un numeroso grupo de marxistas independientes. Se trató de la escuela de pensamiento humanista marxista, organizada en torno al periódico filosófico Praxis (1964-1975). Esta escuela alcanzó reconocimiento internacional y contribuyó a la aparición de la sociedad civil en Yugoslavia.

Los filósofos yugoslavos (G. Petrovic, M. Kangrga, B. Bosnjak, M. Markovic, P. Vranicki, S. Stojanovic y otros) fueron influenciados por el existencialismo y por el personalismo, concentrándose en las ideas utópicas antropológicas de liberación del estado de alienación y en un multifacético desarrollo del individuo humano. Su orientación filosófica y política era antileninista, rechazando toda forma de sistema autoritario. Finalmente, todos ellos fueron expulsados del Partido Comunista o de la Universidad de Belgrado, y sus periódicos (*Praxis* y *Filosoficja*) quedaron clausurados.⁴⁶

Ahora es el momento de considerar algunos aspectos del marxismo latinoamericano durante el período de destalinización. Vale aclarar que 1956 fue un año mucho más importante para la Europa del Este que para Latinoamérica, donde en cambio 1959, año de la tan inesperada como exitosa revolución cubana, constituyó un hito en la historia de la izquierda latinoamericana y de sus esfuerzos teóricos. Desde entonces, un espontáneo pensamiento de voluntarismo y dependencia revolucionarios dominaron por más de dos décadas en el marxismo latinoamericano, que se opuso a los rígidos esquemas de origen europeo.

El primero y principal teórico de la revolución cubana y latinoamericana fue Ernesto 'Che' Guevara, quien colaboró estrechamente con Fidel Castro. En las perspectivas de Guevara hay tres tesis fundamentales:

- 1) las fuerzas populares armadas (guerrilla) pueden derrotar al ejército regular;
- 2) las precondiciones subjetivas y objetivas de la revolución pueden ser precipitadas por el foco guerrillero;
- 3) la campaña debería ser el área principal de la guerra revolucionaria en Latinoamérica.

A diferencia de la izquierda tradicional, Guevara y sus numerosos adeptos consideraron que la vanguardia de la revolución latinoamericana debía

⁴⁶ L. Kolakowski, *Yugoslav revisionism, in its Main Currents of Marxism*, v. III, pp. 474-478; Gerson S. Sher, *Praxis: Marxist Criticism and Dissent in Socialist Yugoslavia*, Bloomington y Londres, 1977; O. Gruenewald, "Praxis and Democratization in Yugoslavia. From Critical Marxism to Democratic Socialism", en *The Road to Disillusion...*, pp. 175-191.

ser la guerrilla rural armada y no el partido (comunista) de los obreros. Guevara se ocupó también de algunas cuestiones referentes a la construcción del comunismo —inmediatamente después de apoderarse del poder, sin etapas intermedias— y a la idea utópica de moldear el hombre nuevo del siglo XXI. Tras la revolución cubana, la reflexión puramente filosófica no desempeñó papel alguno, apareciendo incluso actitudes nihilistas hacia la filosofía, supuestamente innecesaria bajo el socialismo. Esta tendencia fue similar a una actitud hostil hacia la filosofía que se verificó a principios de los años '20 en la Unión Soviética. La primitiva doctrina de la revolución latinoamericana propuesta por Guevara y Castro no tardó en ser expuesta de un modo sistemático por el filósofo izquierdista francés Régis Debray en su panfleto *Révolution dans la révolution?* (1966). Debray vio en el “castrismo” un proceso de recreación del marxismo-leninismo en casos concretos de países latinoamericanos, aunque más tarde el filósofo francés expuso la teoría del foquismo a una amarga crítica, comparándola con el primer bolchevismo.

Por lo general, los teóricos de la revolución latinoamericana quisieron burlarse de las teorías de la transición pacífica al socialismo. En el marxismo cubano de los años '60 y principios de los '70, los adeptos a los esquemas del neostalinismo pro-soviético chocaron con partidarios, más creativos, de la espontaneidad revolucionaria, despojada de todo dogma. Pero ya a principios de los años '70, Fidel Castro intentó abandonar algunos aspectos de su aventurera política relativa a la revolución latinoamericana, lo cual se vio acompañado de una progresiva dogmatización del marxismo en Cuba. La soviétización de Cuba también incluyó a su filosofía, llegándose a inmunizarla de los progresivos cambios operados en el marxismo soviético bajo la perestroika a fines de los años '80.⁴⁷

Tras la derrota de numerosos movimientos guerrilleros en el continente latinoamericano durante la década de los '60, se prestó más atención a las transformaciones socialistas parlamentarias, especialmente después de la victoria que obtuvo en Chile Salvador Allende y su Frente de Unión Popular, en 1970. El pensamiento político del marxista Allende tuvo cierta

⁴⁷ Para más información sobre el marxismo cubano y el voluntarismo revolucionario latinoamericano véanse, además de las obras antes citadas, las siguientes: *Il nuovo marxismo latinoamericano. Introduzione a cura G. Santarelli*, Milán, 1970; D. Clark Hodges, “Philosophy in the Cuban Revolution”, en *Marxism, Revolution and Peace*, editado por H. Parsons y J. Sommerville, Amsterdam, 1977; H. Ramm, *The Marxism of Régis Debray. Between Lenin and Guevara*, Lawrence, 1978; *Cuban and North American Marxism*, editado por E. D'Angelo, Amsterdam, 1984.

importancia para el marxismo latinoamericano. Como ideologista del camino chileno hacia el socialismo, Allende presentó una nueva, más pluralista y más bien pacífica concepción de revolución social y una original interpretación del humanismo marxista.⁴⁸

La derrota del experimento socialista chileno en 1973 suscitó en Latinoamérica nuevas discusiones sobre las posibilidades de revolución y socialismo en el continente. A consecuencia del fracaso de la pacífica transformación chilena, volvieron a aparecer concepciones más radicales (que en realidad nunca habían desaparecido). De los movimientos revolucionarios izquierdistas radicales de los años '60 y '70, surgieron nuevos líderes que produjeron algunos documentos teóricos interesantes. En ellos es perceptible una influencia de Marx, Lenin, Trotsky, Guevara, Mao Tse Tung, Ho Chi Min y otros revolucionarios.⁴⁹ Deberían ser mencionadas en especial las actividades guerrilleras del brasileño Carlos Marighella, cuya estrategia tomó en cuenta las circunstancias locales, combinó elementos de las guerrillas rural y urbana, y contempló la posibilidad de un asalto sobre los elementos centrales de la dictadura militar brasileña y su "imperialismo dependiente". Finalmente, debido a diversas razones, su Acción para la Liberación Nacional fue derrotada.⁵⁰

El único movimiento guerrillero posterior a la revolución cubana que resultó victorioso por algún tiempo fue el Frente Sandinista de Liberación Nacional en Nicaragua, el cual derrocó a la dictadura de los Somoza en 1979. Asimismo, en otros países de América Central se dió la existencia de vigorosas fuerzas revolucionarias en los años '80.⁵¹ Tras la caída de los regímenes militares en Latinoamérica, las fuerzas marxistas pudieron participar en la vida civil. Como ya se ha dicho, la idea de revolución tuvo

⁴⁸ Más sobre la vida de Allende y sus ideas en las siguientes obras: A. Huc, "La philosophie politique de Salvador Allende et son contexte historique", en *Penseurs hétérodoxes du monde hispanique*, Toulouse, 1974, pp. 369-394; *Salvador Allende (1908-1973). Prócer de la liberación nacional. Biografía, antología, cronología y bibliografía de A. Witker*, México, 1980; S. Allende, *Discursos*, La Habana, 1975.

⁴⁹ Véanse M. Lowy, *Le marxisme en Amérique Latine. Anthologie*, París, 1980; *L'esperienza rivoluzionaria latinoamericana (a cura di V. Bambirra)*, Milán, 1973; Z. M. Kowalewski, *Guerrilla latynoamerykanska*, Wroclaw, 1978.

⁵⁰ Véanse sus obras *Pour la libération du Brésil*, París, 1970, y *La guerra revolucionaria*, México, 1979.

⁵¹ Véanse W. Gielzynski, *Rewolucja w imie Augusta Sandino*, Varsovia, 1979; J. E. Arellano, "Bosquejo ideológico de Augusto Sandino", *Cuadernos Hispanoamericanos*, 1985, octubre; R. Andino, D. Mies, R. Schmidt, *Revolution in Mittel-America*, Francfort am. M. 1982; W. Dobrzycki, "Proces rewolucyjny w Ameryce Srodkowej", *Nowe Drogi* 1986, núm. 1.

siempre una importancia fundamental para los marxistas, algunos de los cuales prefirieron posponer la revolución para un muy lejano futuro, mientras que otros la consideraron una tarea inmediata y decidida, independiente de circunstancias concretas. Conociendo el proceso degenerativo de la revolución en los países este-europeos postrevolucionarios, el marxista polaco Adam Schaff exhortó a “la paciencia revolucionaria y al aplazamiento de la revolución en países económicamente atrasados. Pero sus polemistas mexicanos y latinoamericanos defendieron un punto de vista más radical, rechazando el rígido determinismo de la economía, la concepción lineal de la historia y el “pacifismo resignado”.⁵²

Sin embargo, a principios de los años '70 algunos teóricos izquierdistas latinoamericanos empezaron a perder sus ilusiones revolucionarias. Uno de los más destacados ejemplos fue brindado por el revisionista venezolano Teodoro Petkoff, quien creó una facción dentro del Partido Comunista de Venezuela bajo el estandarte de socialismo democrático.⁵³ Las concepciones de Petkoff y sus adeptos, agrupados en el Movimiento al Socialismo (MAS), se aproximaban al llamado Eurocomunismo, que no encontró muchos partidarios en Latinoamérica ni en la Europa del Este.

Una mayor contribución teórica del marxismo a las ciencias sociales latinoamericanas fue percibida en la llamada “Teoría de la dependencia”, que no hace mucho tiempo fue sumamente popular.⁵⁴ El economista argentino Sergio Bagú y el chileno Marcelo Segall fueron los precursores de esta teoría, cuya primitiva forma probablemente haya encontrado su óptima exposición en las obras de André Gunder Frank, quien observó la historia latinoamericana desde el punto de vista de la expansión del capitalismo mundial, dividiendo los países del sistema capitalista mundial en sus metrópolis protagónicas y satélites subordinados (centros y periferias).⁵⁵ El sociólogo mexicano Rodolfo Stavenhagen elaboró el modelo de colonialismo interior como parte de la

⁵² *Dialéctica* 1979, núm. 7.

⁵³ Su principal libro lleva por título *Proceso a la izquierda (O de la falsa conducta revolucionaria)*, Barcelona, 1976.

⁵⁴ Véase *Ameryka Lacinska. Dyskusja o rozwoju*, editado por R. Stemplowski, Varsovia, 1987; A. Filippi, “Teoria e storia del ‘sottosviluppo’ latinoamericano”, *Camerino*, 1981; A. Cueva, “El pensamiento social latinoamericano (notas sobre el desarrollo de nuestras ciencias sociales)”, *Latinoamérica*, México, 1981; A. Fernández Jilberto, “El marxismo de las sociedades dependientes”, *Sistema. Revista de Ciencias Sociales*, 1984, núms. 60-61.

⁵⁵ A. G. Frank, *Capitalism and Underdevelopment in Latin America. Historical Studies of Chile and Brazil*, Nueva York-Londres, 1967, y otros libros suyos, por ejemplo: *Desarrollo del subdesarrollo*, México, 1966; *América Latina: subdesarrollo o revolución*, México, 1967.

teoría de la dependencia,⁵⁶ y su colega Pablo González Casanova buscó más regularidades posibles de deducir de los países pobres, coloniales y semicoloniales, prestando atención a los problemas de explotación, alienación, desarrollo desigual y liberación desde la perspectiva sociológica de la teoría de la dependencia y de un marxismo un tanto modernizado.⁵⁷

Muy importante fue la contribución de sociólogos brasileños (Cardoso, Marini, Jaguaribe, Dos Santos) a la teoría de la dependencia.

También el colombiano Orlando Fals Borda intentó renovar la sociología latinoamericana con la ayuda del marxismo y del concepto de liberación, tratando de crear una ciencia subversiva provista de sus contra-normas y contra-valores. Fals Borda se involucró profundamente en el proceso de emancipación social y cultural de Latinoamérica y de otros países poco adelantados. Siguiendo los pasos del sociólogo argentino Oscar Varsavsky —quien anunció una sublevada “ciencia guerrillera”, que abarcaba las ciencias socio-económicas y naturales— Fals Borda también quiso hacer uso de este conocimiento interdisciplinario por la causa de la revolución. Esta ciencia, afirmó, no puede estar fundada en la metodología del funcionalismo ni en cualesquiera otros métodos elaborados en Europa (Occidental u Oriental) o Norteamérica. En su opinión, el pensamiento latinoamericano debería tender hacia la originalidad creativa, a fin de liberarse a sí mismo del tutelaje y restricción extranjeros.⁵⁸

Los representantes de la teoría de la dependencia latinoamericana constituyeron un muy abigarrado grupo de eruditos que intentaron desarrollar el marxismo en una nueva realidad. Es interesante señalar que en sus escritos citaron a numerosos marxistas centro y este-europeos: Rosa Luxemburg, Lenin, Bukharin y Trotsky. Basándose en la teoría de la dependencia, algunos eruditos quisieron elaborar una nueva versión de marxismo para países periféricos, mientras que otros pensaron que la teoría de la dependencia era una implementación creativa del marxismo-leninismo para la comprensión de rasgos específicos del desarrollo capitalista (o subdesarrollo, o desarrollo del subdesarrollo, o desarrollo dependiente) en los llamados países del Tercer Mundo. En la actualidad, la teoría de la dependencia ha perdido su atractivo

⁵⁶ Véase su célebre ensayo “7 thèses erronées sur l’Amérique Latine”, *Partisans*, 1966, núms. 26-27, y el libro *Les classes sociales dans les sociétés agraires*, Paris, 1969.

⁵⁷ Sus libros más conocidos son: *Sociología de la explotación*, México, 1969; *Imperialismo y liberación en América Latina. Una introducción a la historia contemporánea*, México, 1978; *La nueva metafísica y el socialismo*, México, 1982.

⁵⁸ Véanse sus libros: *Subversion and Social Change in Colombia*, Nueva York y Londres, 1969; *Ciencia propia y colonialismo intelectual*, Bogotá, 1976.

y con frecuencia se la ha criticado por su visión unilateral, por sus cuantiosas simplificaciones y por su ceguera para con la interdependencia y los nuevos signos sociales.

En Latinoamérica, el marxismo fue también aceptado por muchos filósofos profesionales. En México, Eli de Gortari produjo algunos interesantes trabajos sobre la filosofía de la ciencia, la lógica dialéctica y el materialismo dialéctico (éste fue un tema raramente tratado por el marxismo latinoamericano). Numerosos innovadores ensayos sobre el pensamiento marxista y bajo la perspectiva marxista fueron publicados en periódicos mexicanos tales como *Dialéctica*, *Estrategia* y *Prometeo*. Un importante papel dentro del marxismo mexicano fue desempeñado por el exiliado español Adolfo Sánchez Vázquez, quien publicó obras sobre la estética y filosofía de la praxis desde el punto de vista del marxismo crítico.⁵⁹

El principal filósofo marxista de Venezuela fue J. R. Núñez Tenorio, quien redactó numerosas monografías sobre diversos aspectos del materialismo filosófico, sociología marxista, dialéctica y teoría de la revolución.

En los años '70, la filosofía de Louis Althusser se hizo muy popular en Latinoamérica. Su discípula chilena Marta Harnecker —quien escribió un famoso manual de materialismo histórico que hasta principios de los años '80 ya había contado con más de cincuenta ediciones en todo el mundo— contribuyó en gran medida al prestigio de Althusser en Latinoamérica, prestigio que por algún tiempo eclipsó la importancia de Gramsci.

En el Chile de principios de los años '70, bajo el régimen de Salvador Allende, una también importante contribución a la teoría marxista fue aportada por Clodomiro Almeyda, profesor y político, quien criticó algunos aspectos de la “desviación” cientista y positivista con respecto al pensamiento revolucionario de la filosofía de Althusser.

Las teorías marxistas hallaron tardíamente muchos adeptos en el Brasil, país donde la ruina del pensamiento radical izquierdista no fue tan cabal como en otros países de Latinoamérica o de la Europa del Este. El pensamiento de la filosofía marxista (principalmente su método dialéctico) contó con una diestra presentación en las obras del brasileño Caio Prado Jr.

La tradición marxista más fuerte probablemente se encuentre en la Argentina, donde fue practicada en sus modelos ortodoxo y revisionista. Este último fue iniciado por Rodolfo Mondolfo (1877-1976), quien en 1939

⁵⁹ En su LXX Aniversario fue publicado un volumen colectivo en el que colaboraron algunos filósofos este-europeos, quienes compartieron sus opiniones sobre la idea de praxis en el pensamiento marxista abierto: *Praxis y filosofía. Ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*, J. González, C. Pereyra y G. Vargas, eds., México-Barcelona-Buenos Aires, 1985.

emigró de Italia a la Argentina donde publicó muchas obras sobre temas humanísticos de marxismo, especialmente sobre el Marx joven y la antropología y dialéctica marxistas. Presentó una reconstrucción del pensamiento de Marx, en la cual él es resultado de un largo proceso histórico (Bruno, Bacon, Spinoza, Locke, Rousseau, etcétera) y no una radical ruptura con el pasado. Mondolfo alegó haber llegado a la interpretación humanista del pensamiento de Marx medio siglo antes de que lo hiciera Erich Fromm.

Uno de los más eminentes filósofos de la Argentina contemporánea fue Carlos Astrada (1894-1970), quien en sus perspectivas evolucionó de la fenomenología y el existencialismo al marxismo crítico, revisionista, donde siempre estuvieron presentes algunas ideas de Hegel y Heidegger. Quiso elaborar de un modo nuevo la cuestión de la identidad de ser y pensar, criticó la teoría de la reflexión (el origen de Lenin), e intentó superar la oposición entre sujeto y objeto en el conocimiento humano del mundo. A diferencia del caso propio de los marxistas críticos este-europeos, el revisionismo de Astrada en la filosofía marxista estuvo vinculado a la retórica antiimperialista y al voluntarismo revolucionario.

Los problemas del humanismo marxista siguiendo pautas más ortodoxas, también fueron tratados en la Argentina por Aníbal Ponce y posteriormente por Héctor Agosti (1911-1984).⁶⁰

En la segunda mitad del siglo XX y a diferencia de los marxistas este-europeos, los marxistas latinoamericanos fueron más activos en sociología, historia, antropología y economía que en investigación filosófica. Muchos problemas similares fueron encarados por los teóricos marxistas de ambas partes del mundo, aunque resultaría difícil hablar de influencias mutuas: sólo la influencia y la presencia de G. Lukács y de A. Schaff fueron claramente percibidas en Latinoamérica.

Sin embargo, la crisis mundial del pensamiento marxista afectó a la Europa Oriental antes que a Latinoamérica, lo cual se debió a la descomposición y ruina del socialismo real en la Europa del Este.

En la Unión Soviética se originó un fermento dentro del marxismo bajo el glasnost y la perestroika, durante la breve época de Gorbachev. En el anterior período de “estancamiento” y represión del pensamiento libre, sólo muy

⁶⁰ Puede encontrarse más información sobre el marxismo en la filosofía latinoamericana en Sheldon B. Liss, *Marxist Thought in Latin America*, op.cit.; E. Górski, “Filozofia marksistowska w Ameryce Łacinskiej”, *Mysl Marksistowska*, 1986, núm. 2; un número especial de *Concordia*, 1991, núm. 19; O. Terán, “Los marxismos latinoamericanos”, en *Ethik in Deutschland und Lateinamerika heute. Akte der Ersten Germano-Iberoamerikanischen Ethik-Tage*, Frankfurt am Main, 1987.

contados casos de marxismo creativo o disidente salieron a luz (Medvedev, Egides, Drobnitski, Ilienkov), quienes produjeron una crítica marxista de la sociedad y dogmas filosóficos soviéticos. Los disidentes o revisionistas soviéticos mantuvieron la opinión de que el stalinismo era una caricatura del socialismo, criticándolo en beneficio del humanismo y de la democracia. Estas precoces críticas a la Unión Soviética fueron profundizadas bajo el régimen de Gorbachev, cuya ideología oficial estuvo inicialmente encaminada a la crítica marxista de la deformada realidad soviética. Gorbachev propuso un “nuevo pensamiento” a fin de suministrar una justificación marxista y hasta leninista de su perestroika. Al principio, su objetivo fue exclusivamente económico: acelerar la tasa del crecimiento económico soviético con escasas rectificaciones pragmáticas en el sistema político soviético. Más tarde tuvo que incluir numerosas innovaciones políticas e ideológicas en la perestroika, a la que finalmente se le intentó dar la calidad de una segunda revolución dentro del socialismo, a fin de facilitar su completo desarrollo. Mientras tanto, entre los filósofos soviéticos surgieron opiniones altamente críticas no sólo sobre el marxismo-leninismo oficial, sino también sobre Marx. Alexander Tsipko afirmó, por ejemplo, que el pensamiento de Stalin no dejaba de ser de origen marxista y que Marx había abandonado finalmente el socialismo humanista de su juventud, presentando algunos gérmenes de las futuras y violentas dictaduras comunistas.⁶¹ Estos intentos de desacralizar a Marx y a Lenin condujeron por último —con el agravante de la crisis económica— a la decadencia del marxismo-leninismo oficial en la etapa final del gobierno de Gorbachev. La contribución teórica de los filósofos de la perestroika soviética fue sumamente pobre: lo único que hicieron fue repetir algunos puntos que desde largo tiempo atrás ya estaban presentes en el marxismo y en el revisionismo oeste y centro-europeos. Reflexionaron acerca de cómo cambiar la sociedad y las relaciones de la propiedad bajo el socialismo estatal y redescubrieron el valor personal del ser humano y algunos otros valores universales más allá del particularismo de la clase obrera. La doctrina marxista-leninista fue relativizada a circunstancias específicas y dejó de ser considerada como el máximo logro de la filosofía.⁶²

⁶¹ Para más información sobre las opiniones de Tsipko y sobre el marxismo soviético bajo la perestroika, véase M. Fisk, “Marxism in the USSR Today”, *Studies in Soviet Thought*, 1991, v. 41; J. P. Scanlan, “From Samizdat to Perestroika: The Soviet Marxist Critique of Soviet Society”, en *The Road to Disillusion...*, pp. 19-38. Scanlan es también autor de la monografía *Marxism in the USSR*, Ithaca, 1985.

⁶² T. Dlougac, “Die Perestrojka in der heutigen Sovjetischen Philosophie”, *Studies in Soviet Thought*, v. 42, núm. 3, noviembre 1991 (un número especial, *On the Present State of Philosophy in Central and Eastern Europe*, editado por Karl Graf Balleström).

En el período de la disolución del marxismo-leninismo soviético clásico, los filósofos soviéticos empezaron a reflexionar sobre libertad, democracia, sociedad civil y pluralismo.

Abocados a la búsqueda de una identidad filosófica, moral y nacional rusa, muchos filósofos soviéticos se volvieron hacia la historia de la filosofía religiosa rusa y hacia la cultura europea.⁶³ Algunos hasta llegaron a afirmar la existencia de un fuerte contraste entre la genuina tradición rusa de humanismo religioso y la filosofía del marxismo.⁶⁴

Al reflexionar sobre la efectiva situación de la filosofía en la Europa Central y Oriental, los participantes en cierta conferencia internacional estuvieron de acuerdo, ya a fines de 1990, en el hecho de que en los países de esas áreas la filosofía marxista-leninista estaba muerta y enterrada,⁶⁵ mientras que en Polonia, el marxismo —no sólo el marxismo-leninismo— había perdido su posición mucho antes que el comunismo y el “socialismo de reforma” fracasaran en este país.⁶⁶ Según dice el importante filósofo y estético polaco Stefan Morawski, “la bancarrota del ‘socialismo real’ en sus aspectos políticos y económicos fue precedida por el debilitamiento y luego por la virtual destrucción del concepto marxista del mundo como sostén principal de las humanidades. En Polonia, el proceso de abandono gradual de la ideología marxista duró por lo menos dos décadas”.⁶⁷ Hoy en día en Polonia, Hungría y otros países de la región, tras el otoño revolucionario de los pueblos en 1989, ya no hay más marxismo ni marxistas con excepción de unos pocos creyentes nostálgicos y seniles, agrupados en la Asociación de Marxistas Polacos (fundada en 1990)⁶⁸ y en la Sociedad Karl Marx compuesta de ex-ideologistas de partido húngaros. Pero ni siquiera la más crítica

⁶³ A. Buchholz, “Vom Ende des Marxismus-Leninismus“, en el antes citado número especial de *Studies in Soviet Thought*.

⁶⁴ A. F. Zamaleev, “Marxism and Russian Philosophy”, *Soviet Studies in Philosophy. A Journal of Translations*, primavera 1992.

⁶⁵ Véase el prefacio de Ballestrem al antes citado número especial de *Studies in Soviet Thought* (pp. 191-192) y un triple número especial de dicho periódico (v. 40, núms. 1, 2, 3, 1990) dedicado a “Ideology and Perestrojka”.

⁶⁶ J. Wolenski, “Philosophy inside Communism: The Case of Poland”, *Studies in Soviet Thought*, 1992, v. 43, pp. 93-100; M. J. Siemek, “Polen - Philosophie und Gesellschaft”, *Studies in Soviet Thought*, v. 42, núm. 3, noviembre 1990.

⁶⁷ S. Morawski, “See the Devil and Tame Him”, *Studies in Soviet Thought*, 1992, v. 43, p. 121.

⁶⁸ La pobreza intelectual de este tipo de marxismo puede ser advertida al estudiar su periódico *Opinie Krytyczne*, dirigido por Zygmunt Najdowski y Jaroslaw Ladosz, entre otros.

estimación del marxismo soviético y este-europeo debería desechar nihilísticamente todos sus logros.

Uno de los mejores especialistas en marxismo-leninismo, el padre Joseph M. Bochenski, declaró sin reservas:

Suponemos que la filosofía soviética efectivamente tiene un cierto valor teórico. Hemos hallado el modo de mostrar que, en los llamados países socialistas, fueron aportadas ciertas contribuciones para la solución de problemas filosóficos. Desde luego, si no era un desatino, la mayor parte de la filosofía marxista-leninista estaba cuando menos plagada de pueriles malentendidos. Sin embargo, no estuvo enteramente desprovista de contribuciones científicas, aunque fueran modestas. Mi principal objetivo —sigue diciendo el padre Bochenski— es declarar y explicar a continuación qué fue lo que aprendimos del estudio de la filosofía soviética.⁶⁹

El dramático colapso del marxismo —y predominantemente del leninismo y del comunismo— en la Europa del Este, tiene su nuevo desorden. Especialmente la autodestrucción del leninismo bajo Gorbachev y sus funerales bajo Yeltsin, han dado por concluida su trágica historia. Según Ken Jowitt, “la extinción leninista va a afectar directamente la vida política, las identidades nacionales y las fronteras internacionales en todo el mundo. El mundo ha entrado en un período de complicados y confusos cambios ‘tectónicos’ y traumáticos”.⁷⁰ Para Ken Jowitt, las consecuencias de la extinción leninista pueden consistir no sólo en “El Desorden del Mundo Nuevo” y en el vacío conceptual, sino también en el estallido de nuevas guerras y movimientos furiosos y en un regreso a la barbarie.

El colapso del marxismo y leninismo en la Europa del Este ejerció gran influencia en la izquierda latinoamericana, que evolucionó paso a paso de las teorías de la dependencia neocolonial y anti-norteamericana a una re-evaluación de los ideales democráticos. Ya se ha dejado de sostener opiniones sobre la indisoluble unidad de las instituciones políticas, de las estructuras sociales y del sistema internacional de dominación. La participación en instituciones democráticas verdaderas es ahora mucho más apreciada por todas las facciones de la izquierda latinoamericana. En el discurso

⁶⁹ J. M. Bochenski, “Did We not Waste Our Time?”, *Studies in Soviet Thought*, v. 42, núm. 3, noviembre 1991, p. 296.

⁷⁰ K. Jowitt, “The Leninist Extinction”, en *The Crisis of Leninism and the Decline of the Left. The Revolutions of 1989*, editado por D. Chirot, Seattle y Londres, 1991, p. 82; véase también el ensayo de Jowitt, “The New World Disorder”, *Journal of Democracy* 1991, núm. 2, pp. 11-20.

postmarxista de los pensadores que se alejaron del radicalismo de Althusser, la práctica de la democracia es sumamente estimada en cuanto a cualquier proyecto socialista. Asimismo, la fe en el poder del Estado ha disminuido entre los izquierdistas latinoamericanos, que ahora aprecian el valor de la sociedad y autonomía civiles.⁷¹

Los sucesos ocurridos en la Europa del Este y el fracaso del comunismo cubano le han señalado a la izquierda latinoamericana el camino para pasar del obstinado estatismo a la economía de mercado, al pluralismo de partidos, a la propiedad privada y a las inversiones extranjeras. En la actualidad, la pérdida de fe en el marxismo y en el socialismo está muy difundida entre los intelectuales latinoamericanos, hasta no hace mucho tiempo imbuidos de ideales revolucionarios. Es interesante destacar que en un encuentro de Partidos y Organizaciones Izquierdistas de Latinoamérica y el Caribe, sostenido en julio de 1990, la mayoría de ellos —incluyendo comunistas y diversos frentes de liberación— propuso en sus programas significativos cambios y doctrinas partidistas tendientes hacia la derecha.⁷²

En conclusión, sería conveniente advertir el hecho de que muchos intelectuales de países atrasados de la Europa del Este y Latinoamérica aceptaron alguna vez el proyecto marxista de liberación con gran fervor y apasionada fe, sin dudas ni relativismo escéptico, y esto no necesariamente con referencia exclusiva a los serios filósofos de Occidente. Hoy en día muchos de ellos —irritados y amargamente decepcionados del comunismo— tienden a trasladarse al otro extremo del péndulo.

⁷¹ Véase el capítulo sobre post-marxismo en: D. Lehmann, *Democracy and Development in Latin America: Economics, Politics and Religion in the Post-War Period*, Cambridge-Oxford, 1990.

⁷² Véase S. M. Lipset, *No Third Way: A Comparative Perspective on the Left*, in *The Crisis of Leninism...*, pp. 199-203; M. Vargas Llosa, "The Culture of Liberty", *Journal of Democracy*, 1991, v. 2, núm. 4.

ÍNDICE

Presentación	7
Dependencia y originalidad de la filosofía en Latinoamérica y en la Europa del Este	23
Principales corrientes en el siglo xx	49
Occidentalismo este-europeo y nortemania sudamericana	75
Eslavofilia e indigenismo	97
Mesianismos periféricos	117
Algunas variantes de populismo	139
El destino del marxismo	165

*Dependencia y originalidad de la filosofía
en Latinoamérica y la Europa del Este*
editado por la DIRECCIÓN GENERAL DE PUBLICACIONES
se terminó de imprimir en **Paradigma Editorial**,
División del Norte 2322, Col. Portales, 03300, México, DF,
en septiembre de 1994, en papel cultural de 90 gr.
Su composición se realizó en Times Roman
de 11:12, 9:11 y 8:10 puntos.
Al cuidado de la edición Cristina Carbó.
Se tiraron 1 000 ejemplares.

Los artículos que integran esta obra forman parte de una investigación mayor titulada "East European and Latin American Thought: Comparative Studies", proyecto en el que hoy día trabaja Eugeniusz Górski. El autor, nacido en Varsovia, es actualmente profesor e investigador del Instituto de Filosofía y Sociología de la Academia de Ciencias de Polonia. Ha sido también profesor de la Universidad de Varsovia y becario del CSIC, Madrid, y de otras instituciones.

El presente estudio fue realizado gracias al apoyo de la Universidad de Europa Central, Praga-Budapest, y se ofrece ahora al lector hispanohablante en la magnífica traducción que del original inglés hizo Jorge Padín Videla. Es intención de Górski comparar algunos temas comunes a la filosofía de Iberoamérica y de Europa Centro-Oriental, la del antiguo bloque socialista. Las dificultades del tema —como apunta el autor— no son pocas, en principio, porque no existen otros estudios sistemáticos.

El problema de la identidad regional es la columna vertebral del libro, cuyo propósito es poner de manifiesto las semejanzas y diferencias del "filosofar desde la marginalidad", con sus problemas éticos, históricos y sociales.