



AVISO LEGAL

Título: *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*

Autor: Roig, Arturo Andres

Colaborador: Gómez Morín, Mauricio (diseñador de portada)

ISBN: 968-58-0027-8

Forma sugerida de citar: Roig, A. A. (1981). *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*. Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos.
<https://rilzea.cialc.unam.mx/jspui/>

D.R. © 1981 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.

FILOSOFIA UNIVERSIDAD Y FILOSOFOS EN AMERICA LATINA

ARTURO A. ROIG



UNAM

4825
CIALC
SIMÓN BOLÍVAR

**FILOSOFIA, UNIVERSIDAD Y FILÓSOFOS
EN AMÉRICA LATINA**

**COORDINACION DE HUMANIDADES
CENTRO COORDINADOR Y DIFUSOR
DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS**

ARTURO ANDRES ROIG

**FILOSOFIA, UNIVERSIDAD
Y FILOSOFOS EN AMERICA
LATINA**



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO
MEXICO 1981**

Primera edición: 1981

**D R. © 1981, Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, México 20, D. F.**

DIRECCIÓN GENERAL DE PUBLICACIONES

Impreso y hecho en México

I S B N 968-58-0027-8

ÍNDICE

Función Actual de la Filosofía en América Latina	9
Importancia de la Historia de las Ideas para América Latina	25
De la Historia de las Ideas a la Filosofía de la Liberación	35
El Valor de la Llamada "Emancipación Mental"	63
Problemática de la Filosofía Latinoamericana	73
Elaboremos Nuestro Propio Vino	91
Declaración de Morelia Filosofía e Independencia	95
Los Ideales Bolivarianos y la Propuesta de una Universidad Latinoamericana Continental	103
Deodoro Roca y el "Manifiesto de la Reforma" de 1918	117
Un Proceso de Cambio en la Universidad Argentina Actual (1966-1973)	145
La Filosofía de la Ilustración en Argentina	173
El Espiritualismo Argentino en la Segunda Mitad del Siglo XIX	181
Los Krausistas Argentinos	199
El Pensamiento de Amadeo Jacques sus Fuentes y su Evolución	219
La Naturaleza de la "Poesía" en la Estética de Eduardo Wilde	251
Leopoldo Zea: Una Pasión en Busca de la Síntesis	265

FUNCIÓN ACTUAL DE LA FILOSOFÍA EN AMÉRICA LATINA

Nuestra hora actual se caracteriza por una actitud de compromiso fuertemente sentida por grandes núcleos de intelectuales a lo largo y a lo ancho de todo nuestro continente. Podríamos decir que ese compromiso tiene un doble aspecto: por un lado, lo es respecto del saber mismo en un sentido estricto, y por el otro es claramente un compromiso con el saber en cuanto función social.

Este segundo aspecto es posiblemente el que con mayor fuerza cualifica nuestra actitud humana. Su vigencia supone una forma de posición frente a una realidad muy concreta que es la de nuestros pueblos. Si tuviéramos que caracterizar el rasgo más notorio de esa toma de posición diríamos que ella se connota por la convicción de que las estructuras sociales en sí mismas consideradas son injustas, en la medida que se organizan sobre la relación dominador-dominado, hecho que se presenta agravado por nuestro estado cultural dependiente. De ahí que a la tarea que surge de este compromiso se la haya caracterizado en todo el continente como *liberación social y nacional* y que en cuanto la acción liberadora exige una realización conjunta de todos los grupos sociales que sufren la dependencia se haya postulado también con fuerza la *integración*.

Dentro de este marco la filosofía mantiene vivos algunos de los principios que orientaron al idealismo europeo contemporáneo, pero ciertamente con un nuevo sentido. Exigimos que el pensamiento filosófico avance "hacia las cosas mismas" y exigimos también que el saber de esas cosas sea "un saber sin supuestos"; mas, entre este idealismo de las esencias y nosotros ha mediado la crisis existencialista que ha tenido la virtud de hacer entrar en quiebra toda forma de platonismo en el sentido peyorativo del término y nos ha abierto hacia la búsqueda de una ontología en cuyo terreno se disputa hoy en día la fundamentación de nuestro pensar. En el fondo, vivimos una quiebra de toda filosofía de la conciencia, sobre cuya base se había organizado principalmente el racionalismo occidental durante los siglos XIX y XX. Las filosofías que podríamos llamar de denuncia, entre ellas principalmente el marxismo y el freudismo, han dado las bases para nueva forma de crítica y una nueva investigación de supuestos,

elementos sin los cuales aquel compromiso con el saber cuanto a función social correría una vez más el riesgo de quedar en actitudes nuevamente enmascaradas que acabarían por reducir la tarea del filósofo a lo que fue, en general, entre nuestros "fundadores".

Es obvio, además, que aquella función social del saber y paralelamente la misión del filósofo tienen para nosotros un nuevo signo. La liberación social, nacional y continental, como así también la integración de los pueblos latinoamericanos, no es obra exclusiva de la *intelligentsia* por más que ésta proponga un cambio de actitud mental. La filosofía debe tomar conciencia de su tarea dentro del marco del sistema de conexiones de su época y se ha de discutir si dentro de él se sumará a aquellos procesos que advienen hacia lo nuevo histórico o si le toca, en el momento de madurez de los tiempos, un mero papel de justificación. Esta cuestión nos lleva necesariamente a la reformulación del saber ontológico, dentro del cual es tema fundamental el de la historicidad del hombre americano, como nos lleva también a una reformulación de nuestra historia de la filosofía.

En la postulación de las formas y los modos de *integración*, entendida como condición de la *liberación* se juega asimismo nuestra filosofía toda entera. Toda filosofía parte del supuesto de ser un modo de saber universal y por eso mismo integrador, mas, la historia de esa pretensión ha demostrado y demuestra cómo la integración ha implicado e implica formas de ruptura y de marginación. Este hecho, sucintamente presentado, los lleva a la cuestión del valor tanto de la conciencia, como del concepto, en cuanto instrumento propio del pensamiento filosófico. Cabe que nos preguntemos cómo la filosofía de la liberación ha de organizarse para no caer en una nueva filosofía de la dependencia. Nuestros "fundadores" hablaron todos ellos sin excepción de "libertad" y su filosofía podría ser caracterizada para todo el continente como una "teoría de la libertad". Korn, Deústua, Caso, pusieron la libertad como categoría básica de su pensamiento, mas ese mensaje ha resultado ambiguo y si en algún punto la actual filosofía latinoamericana ha de superar toda ambigüedad, es precisamente en este aspecto. La integración requiere, pues, la colaboración de una doctrina que nos ofrezca los instrumentos conceptuales adecuados con los cuales el hombre pensante pueda sumarse sin traiciones a esta causa que es la causa de los pueblos.

Conocemos las dificultades epistemológicas que condicionan nuestra filosofía actual en la América Latina. El racionalismo impuso la exigencia para alcanzar una filosofía estricta, de un punto

de partida de evidencia inmediata y apodictica. Nuestro arranque para el filosofar es también inmediato, pero asertórico; se trata de verdades de hecho, no necesarias, inscritas en la existencia misma. ¿Podríamos decir que nuestro inicio está dado por una *facticidad*? Tenemos necesariamente que decirlo, pero siempre y cuando no entendamos por tal un hecho bruto, una facticidad pura, pues no hay facticidad sino en la medida que ella se inscribe en una comprensión y una valoración. Tal vez haya que decir que se trata de una facticidad envolvente dentro de la cual están dados a la vez el sujeto pensante y el objeto pensado. Se trata, en otras palabras, de una situación existencial captada desde lo que podríamos denominar, siguiendo a Michel Foucault, un cierto *a priori histórico*, a pesar de los riesgos que ello implica, y señalando que para nosotros ese concepto debe ser redefinido en cuanto que lo *a priori* no lo es respecto de lo histórico, como algo que determina a lo temporal desde afuera, sino que es asimismo histórico. Es una estructura epocal determinada y determinante en la que la conciencia social juega, a nuestro juicio, una causalidad preponderante y cuya *a prioridad* es puesta de modo no es necesario a partir de la experiencia y es, por eso mismo también una *a posterioridad* en cuanto a su origen en los momentos de formación de una época o de una generación. Por lo dicho, además no sólo integran el *a priori histórico* categorías intelectuales, sino también estados de ánimo, que dan sentido tanto al discurso en el que se expresa el saber, como a la conducta de los que elaboran ese saber en relación con el medio en que actúan.

La filosofía, tal como la entendemos, no se compagina pues, con la vieja categoría clásica del saber contemplativo y desinteresado, ni con la noción de objetividad que le acompañaba y pretende cumplir una función social desde una conciencia crítica de nuevo sentido. A la vez esta filosofía pretende organizar su discurso de modo riguroso, mas la exigencia de rigor dentro de los vastos campos del racionalismo moderno y contemporáneo.

También los "fundadores" partieron de un cierto *a priori histórico* desde el cual dieron sus respuestas filosóficas a su propia facticidad. La teoría de los objetos y la doctrina de los valores, temas comunes a casi todos ellos, son una respuesta a un cierto orden impensado propio de un estado cultural y sobre cuyo fondo organizaron las clasificaciones y se juzgaron las experiencias. Desde ese *a priori* que hizo en ellos de condición de posibilidad de las formas jerarquizadas de los entes y de los valores, se instalaron en un discurso desde el cual entendieron que cumplieran a su modo con aquella doble exigencia de saber riguroso y de com-

promiso. Este hecho permite considerar a la "normalización" del quehacer filosófico en América Latina, que comenzó precisamente con ellos, desde el punto de vista ideológico. El discurso típicamente conservador con que fue iniciada aquella tarea llevó justamente al filósofo brasileño Luis Washington Vita a denunciar como reaccionaria la filosofía de inspiración bergsoniana con la que se expresaba. La ideología de la "normalización", heredada en nuestros días por ontólogos, fenomenólogos, positivistas lógicos y estructuralistas, constituyó sin duda una forma muy especial de entender la exigencia de rigor filosófico.

De ahí que aquello de hacer "filosofía sin más", que para Risieri Frondizi significa hacer filosofía inmunizándola de actividades no filosóficas, en particular de la política, pues debido a esto, según nos dice este autor, el pensamiento europeo ha perdido en América Latina carácter filosófico, adquiriera para nosotros otro sentido. La filosofía, ha dicho Leopoldo Zea, no sólo debe atender al "cómo se hace", sino también al "para qué se hace", en otros términos, debe ser algo más que ciencia rigurosa, es decir, ha de ser también ideología, asumida, por cierto, conscientemente.

La "filosofía sin más" no puede prescindir de la sustancia y refugiarse como en algunos casos en el mero signo o en la mera estructura, organizando un discurso formalista que desconoce el proceso histórico. La fuerte influencia de las doctrinas del lenguaje ha incidido precisamente en el quehacer filosófico, desfondándolo. La exigencia de rigor propia de la "normalización" ha llevado peligrosamente dentro del campo de la epistemología estructuralista, a un intento de análisis de la forma pura del discurso filosófico, eliminado su contenido, previa eliminación de la función referencial del lenguaje que es la que lo ata a lo concreto-histórico. Vaciado el discurso de su contenido sustancial y por tanto del proyecto humano que contiene, se ha caído en conceptos totalizantes a través de los cuales se organiza fácilmente la voluntad de poder. De este modo el rigor de las filosofías académicas no sólo se ha contentado en unos casos con reducir la temática filosófica a las esencias, sobre la base del magisterio de Husserl, sino que, avanzando más en aquella exigencia, ha terminado por anular la conciencia misma en cuanto sujeto.

Hemos dicho que una "filosofía sin más" no puede prescindir de la sustancia, mas tampoco ha de incurrir en otra forma de evasión del pensar, aquella en la cual se cae con el ontologismo. La afirmación de que el ser es vivido o vivible en la experiencia inmediata de la conciencia y la tendencia a indagar acerca del ser mismo, son los caracteres esenciales del ontologismo a nuestro

juicio. La conciencia resulta entendida como el lugar de revelación de lo real, ya sea como consecuencia de la intuición eidética, ya sea como fruto de los templos existenciales que fundan nuestra apertura al ser y paralelamente la tarea del hombre es la de entregarse a una indagación alienante que urgida por la necesidad de explicar al ente, desfonda de toda dignidad a éste y termina por anular al hombre como constructor de su propio mundo. Como bien ha dicho Agostini a propósito del existencialismo, la sustitución que éste propone de la cuestión del ente por la cuestión del ser, es una evasión de la filosofía a nivel ontológico, pues lo que otorga autenticidad filosófica a la pregunta por el ser no es una supuesta o sobreentendida relación del ser con el hombre, sino una indagación sobre el ser *en función* del hombre. El ontologismo afirma además sobre la base del pretendido poder revelador de la conciencia inmediata, una distinción permanente entre *doxa* y *episteme* a partir de la cual únicamente sería posible alcanzar un saber riguroso, con lo que se cae en la condena del pensamiento en cuanto pensamiento del mundo, entendiendo por éste la red infinita de los entes y de las relaciones entitativas dentro de lo cual nos movemos y somos, tal como es asumido por el realismo del hombre común y expresado en el lenguaje cotidiano. La necesidad de sentar las bases de una ontología que no caiga en ontologismo implica, pues, reconocer que la conciencia antes de ser sujeto, es objeto; que es una realidad social, antes que una realidad individual; que no hay una conciencia transparente, por lo que toda *episteme* no se debe organizar solamente sobre una crítica, sino también y necesariamente sobre una auto-crítica; que la intuición no reemplaza al concepto y que éste es representación; que la preeminencia del ente y del hombre en cuanto tal es el punto de partida y de llegada ineludible de todo preguntar por el ser; en fin, que una ontología es a la vez y necesariamente una antropología.

El formalismo y el ontologismo, con sus diversas variantes, desconocen dos aspectos que son de significativa importancia si atendemos a aquella actitud de compromiso que hemos señalado en un comienzo: la historicidad del hombre y la relación del hombre con la técnica. En el fondo se continúa en muchos casos con una posición visible dentro del esteticismo de nuestros "fundadores", que fue rasgo predominante en casi todos ellos, que encerraba también un ontologismo y sobre su base una axiología en la que lo económico, confundido con lo groseramente utilitario, se presentaba como un pseudo-valor. El caso de Alejandro Deustua es en tal sentido típico. La línea continuada que avanza

desde la influencia bergsoniana hasta el heideggerismo, como filosofía de la conciencia y de la intuición, ha sido una muestra de ese desenraizamiento y de esa alienación del pensamiento latinoamericano denunciado con tanta fuerza por Augusto Salazar Bondy.

El hecho es todavía más grave en nuestros días, dado que el desconocimiento de la historicidad del hombre americano se oculta bajo una frondosa investigación de esa misma historicidad. El caso concreto lo ofrece la filosofía de los "temples existenciales" y en particular una de sus formulaciones, la elaborada por el filósofo venezolano Mayz Vallenilla, para quien el "temple" que caracteriza al hombre latinoamericano sería la "Expectativa", la que en cuanto tal se encuentra sometida "a la eventualidad más absoluta en relación al contenido de lo que se acerca y adviene". Esta sería la razón por la cual la técnica nos resulta algo extraño y venido de afuera. De este modo se viene a justificar ontológicamente nuestra dependencia a la vez que se niega a nuestro hombre la posibilidad de su propio hacerse en el acto del trabajo.

Ya hemos señalado la estrecha relación que hay entre el esteticismo de nuestros "fundadores" y el ontologismo actual. Mas hay otro hecho que incide negativamente respecto de la historicidad de nuestro hombre: el mantenimiento de un cierto eticismo del cual fueron exponentes Alejandro Korn y Antonio Caso. Este eticismo se encuentra en nuestros días sin duda diluido y hasta en algunos casos aparentemente perdido bajo los desarrollos de la filosofía formalista, pero no por eso menos presente. El eticismo es actitud consustancial con la estructura mental impuesta por el liberalismo en todo el continente y sólo puede ser explicado dentro de los marcos de aquel "orden" que surge del *a priori histórico* dentro de los alcances que hemos asignado a este concepto, *a priori* que sirve de sustrato a todos nuestros intelectuales y que hace que su pensamiento sea expresión de una determinada clase social. El eticismo es una respuesta que intenta mantener la fórmula de *integración* impuesta por una época a una sociedad dada, recurriendo a una tabla de valores que no ha de ser puesta en duda, sino reforzada e incluso fundada ontológicamente, en cuanto que todo problema social se resuelve para esta tesis, en un programa moral. También, a su modo, el eticismo viene a reforzar la visión ahistórica del hombre nuestro en la medida en que las fórmulas morales de integración afirman los papeles de los grupos de dominadores y de dominados e impiden de este modo la asunción de la propia historicidad, del

propio hacerse que le cabe al hombre en cuanto tal, al no proponer los cambios de estructuras sociales y con ellos nuevas fórmulas integradoras.

Se nos plantea además el problema de cuál ha de ser el discurso en el que debemos instalarnos, en otros términos, de qué manera debemos actuar respecto de aquel *a priori* desde el cual tiende a organizarse espontáneamente todo discurso. El sólo hecho de denunciar la existencia del mismo, supone para la filosofía latinoamericana una actitud nueva y renovadora y lleva entre cosas a la necesidad de analizar su estructura en los que nos han antecedido. Otra vez surge así la necesidad de reexaminar el pensamiento de nuestros "fundadores" desde nuestra perspectiva y con nuestros instrumentos metodológicos.

Cabe que nos preguntemos qué significó el hecho de que aquellos se instalaran con un sentido casi generacional en los marcos del discurso bergsoniano y continuaran a su modo reelaborando el discurso de Rodó. El símbolo de Ariel y la filosofía del espíritu propia de la conciencia inmediata, no eran incompatibles. Más aun, podríamos decir que el arielismo se continuó y se reforzó bajo la influencia generalizada del pensamiento bergsoniano en esa etapa posterior al 900 y Ariel continuó siendo el símbolo de una tarea que se impusieron aquellos intelectuales de los que derivamos. A estas influencias se ha de agregar sin duda alguna la ejercida por la filosofía orteguiana, pensamiento también de élites ilustradas. Por obra de Rodó el espiritualismo se organizó como una respuesta a la pregunta acerca de cuál debía ser nuestro pensamiento en cuanto pensamiento hispanoamericano, y como consecuencia del circunstancialismo de Ortega y Gasset se intentó asumir aquella facticidad de la que hablamos en un comienzo. Nuestros "fundadores" con estas herramientas dieron una respuesta sin duda al agudo problema de la dependencia cultural y señalaron con fuerza, en particular en el caso mismo de Rodó, la presencia del imperialismo como uno de los factores negativos que integraban la facticidad de la cual partían y partimos. Esto fue posible en la medida en que el discurso de los "fundadores", pienso muy concretamente en algunos de ellos, tal el caso de José Vasconcelos, seguía siendo, a pesar de su ambigüedad, una respuesta a los problemas de la liberación y de la integración y no se había vaciado por eso mismo de contenido.

Más este mensaje exige ser retomado desde un nuevo comienzo de nuestra filosofía y los símbolos en los que se sintió encarnado necesitan una decodificación y en la medida que el sím-

bolo posee una fuerza interior que va más allá de una mera toma de posición intelectual de lo simbolizado, nuestra época necesita como ha señalado Abelardo Villegas comentando a Roberto Fernández Retamar, una nueva simbología de la cultura latinoamericana. No olvidemos que "el viejo y venerado maestro, a quien solían llamar Próspero, por alusión al sabio maestro de *La tempestad* shakesperiana", según las palabras iniciales del *Ariel*, termina en el cuento de Roberto Arlt ahorcándose en un retrete. Esta dura y cruel imagen representa el fin de un pensamiento de élites y paralelamente el fin de los presupuestos desde los cuales esas mismas élites desarrollaron su discurso filosófico.

Las categorías con las cuales el espiritualismo intentó cumplir una función de integración, se encuentran sin duda en crisis. Calibán no es un ente abyecto, es nuestro más directo símbolo, del mismo modo que dejamos de creer en la "Civilización" que la burguesía liberal opuso durante el siglo XIX a la "barbarie", nombre que tiene Calibán en el esquema de Sarmiento. Y del mismo modo hemos perdido el horror a las "masas", pseudoconcepto sociológico con el que Ortega y Gasset desvirtuó su circunstantialismo y con el que a su vez señaló también la presencia de Calibán.

La misión de la filosofía actual en América Latina radica esencialmente, pues, en una búsqueda de nuevos conceptos integradores, se expresen ellos o no en nuevos símbolos. Y por esto sentimos la necesidad de una ontología que nos aparte de todo formalismo y no caiga a su vez en un nuevo ontologismo. En otras palabras, una ontología que asegure la preeminencia del objeto respecto de la conciencia, que no desemboque en nuevas formas de platonismo y que muestre la historicidad del hombre como realidad dada en la experiencia cotidiana, no a partir de una experiencia singular y única entendida como pretendidamente reveladora de aquella historicidad en la conciencia privilegiada del filósofo.

La filosofía se ocupa del ente y del ser, más ya se construya como una ontología del ente o como una ontología del ser, en el sentido de lo que está más allá del ente, o como un intento de integración dialéctica de ambas, siempre el punto de partida ineludible está dado en el ente. No tiene el hombre otro acceso al ser que a través del modo cómo se nos da en cuanto ente y cómo es realizado en nuestra propia naturaleza óptica. Por este motivo diríamos con Miquel Àngel Virasoro que el ser no tiene para nosotros voz propia, ni sentido propio y que su sentido se construye en los entes, de modo que el ser es para el hombre primor-

dialmente una pura disponibilidad que se desgrana en el infinito mundo de los entes y sus relaciones. Ahora, si bien de cualquier modo que construyamos la filosofía siempre se corre el riesgo de organizarla como un sistema de opresión de la vida ejercido desde la totalidad objetiva del concepto e instrumentada por la voluntad de poder, en otras palabras, de caer en un platonismo tal como lo denunciara Nietzsche en su momento, lo que nos parece incuestionable es que sólo a partir de una fuerte preeminencia del ente, captado en su alteridad y en su novedad, podremos organizar un pensar dialéctico abierto.

El hecho de que lo verdaderamente en acto se dé para el hombre en el ente y por el ente, nos abre al sentido de su propia historicidad y a su tarea de creador y transformador de su mundo. La lucha por el desenmascaramiento de las totalidades objetivas opresoras y por la elaboración de las categorías de integración que no le resten presencia histórica sino que le permitan reintegrarse consigo mismo, es sin duda la tarea principal de una filosofía de la liberación. Y toda respuesta escatológica al problema de ser que signifique el desconocimiento de esta real y cruda inserción del hombre en el ente, no podrá ser sino negativa.

Aquella facticidad de la que partimos no es como habíamos dicho, una facticidad pura, sin significación, pues cuando el hombre se encuentra instalado en su mundo recibe un "de dónde" y un "a dónde" que le prescriben su destino y a los que no escapa denunciando la cotidianidad como forma de alienación y tratando de apartarse de ella desde una abstracta experiencia singular y única, sino que es dentro de esa cotidianidad y en función de ella misma que debe asumir su origen y su destino.

En ese mismo sentido es sin duda altamente valioso señalar relación afectiva ante el mundo, condicionada por nuestra conciencia social y sobre cuya base nos disponemos respecto de los entes. Un análisis del *a priori histórico* no puede sin duda prescindir de la existencia de estos temples de ánimo, que no constituyen una apertura mítica respecto de una realidad ontológica, sino un modo muy concreto que orienta nuestras actividades valorativas en nuestra vida de relación y que se proyecta luego en el discurso filosófico.

Si tuviéramos que mencionar el estado de ánimo desde el cual muchos de nuestros intelectuales se han abierto a su mundo, nos aventurariamos a decir que aquel es el miedo. Esta actitud afectiva es la que de modo más patente regula y condiciona la conducta en una sociedad en la que sigue vigente la figura del amo y del esclavo, del opresor y del oprimido. El temor recorre

nuestro continente ante la "rebelión de las masas", la "revolución social", la "pérdida del orden y de las jerarquías", la "descomposición social", los "cambios de estructuras", las "doctrinas ajenas al ser nacional" o el "olvido de nuestras más caras tradiciones". El discurso político opresor ofrece en este sentido una lectura clara y ese estado de ánimo condiciona y ha condicionado las teorías aun aquellas que se creen salvadas de la facticidad misma de la cual estaban partiendo y les otorgan un inevitable contenido ideológico.

La "teoría de la libertad", que llena el discurso de nuestros "fundadores" debe ser sin duda reemplazada por una "teoría de la liberación", que ha de tener como tarea fundamental la elaboración de nuevas categorías integradoras a partir de un rescate del sentido de la historicidad del hombre. La historia, el acontecer, ha dicho Carlos Astrada, tiene que tomar su sentido del hombre existente, cuya estructura ontológica fundamental es ya historicidad. El sentido no ha de ser extraído de la historia como si el hombre fuera un sujeto ahistórico que depende de ella, como función categorial integradora extraña a él, como realidad hipostática. La historia es historia de la realización del hombre de acuerdo con un repertorio epocal de fines. Ese asumir los propios fines supone un hacerse, un acaecerse como acto de libertad. Como ha dicho Oward Ferrari, la finalidad "significa una perenne tarea del hombre, está implicando un *Geschehen*, un gestarse, un hacerse, por lo que el pensamiento de la voluntad humana nos conduce directamente a la *Geschichlichkeit*".

Por eso la historia es una vocación ontológica del hombre, que se ha de cumplir y se cumple acabadamente cuando se denuncian los modos impropios del hacerse o del gestarse, que por lo general pretenden hacer de la historia una tautología, una repetición de lo mismo. De este modo el gestarse o el hacerse, que eso es la historia, se organiza teoréticamente sobre una dialéctica justificadora, que cierra las puertas a la irrupción de lo otro o que por lo menos lo desconoce. Más, aquel gestarse o hacerse supone, como nota constitutiva del ser del hombre, una alteridad que por su sola presencia rompe las sucesivas totalidades dialécticas con las cuales se intentaba frenar el proceso histórico de liberación del hombre.

El oprimido, el hombre que sufre dolor, miseria, hambre, tortura, persecución y muerte, es el que se nos presenta como el "otro" respecto de nuestra mismidad y de las categorías de integración con las cuales intentamos sostener esa mismidad y es el que toma a su cargo la misión humanizadora de imponer la

alteridad como condición esencial del hombre. Calibán es sin duda el símbolo de esa fuerza latente o manifiesta, que expresa lo nuevo dentro del proceso histórico. Es el indio, el negro y el mestizo frente al blanco, el hombre humilde de los campos y el proletario de las ciudades, frente a las oligarquías y grupos diversos de poder; el gaucho antiguo o el cabecita negra contemporáneo; en fin, el hombre que se dio en llamar anónimo y cuyo anonimato se consumió desde las pretendidas categorías de integración que se llamaron la "civilización" o el "espíritu", o el "mundo occidental y cristiano" y tantas otras de parecido signo.

En relación con aquel gestarse y hacerse se deberá dar una respuesta al problema de técnica. No cabe duda que nuestro mundo contemporáneo ha llevado a una pérdida del hombre lo que ha dado cuerpo al vasto tema de la enajenación. Mas, la técnica, dejando de lado si el hombre puede alcanzar la felicidad mediante ella o perderla por ella, no puede ser pensada como algo extraño a la naturaleza humana, desde que constituye parte fundamental del gestarse y del hacerse, que es precisamente donde se juega la libertad. Por esto mismo, el problema de la técnica encontrará su respuesta adecuada cuando se plantee correctamente la relación entre el hombre y la producción, en otros términos, cuando el trabajo sea una función en la cual y por la cual pueda el hombre hacerse en su humanidad.

Trabajo y técnica son pues dos cuestiones que han de ser entendidas a partir de una ontología que afirme de un modo terminante aquella historicidad sobre la cual se desarrolla la autorrealización o la autodestrucción del hombre. Habrá que estar ciertamente en guardia para no caer en ontologismo en cuanto es riesgo que puede correrse en todo tipo de respuesta. Abelardo Villegas ha mostrado cómo está presente en el planteamiento económico de la enajenación, el que vendría en algunos casos a reeditar la doctrina del "estado natural" al que se debería regresar para salvarnos de la situación enajenada. Ese supuesto hombre natural que habría sido originalmente uno con los productos de su actividad, resulta de este modo un ser ahistórico. Frente a este planteamiento no cabe sino afirmar como lo hace Villegas que no hay una estructura ontológica original desvirtuada luego por los acontecimientos que vendrían de este modo a serle externos, sino que el hombre es un ser en desarrollo, inmerso en condiciones sociales e históricas dentro de las cuales *ab initio* se han dado sus posibilidades de realización o de frustración.

La necesidad de que el hombre alcance su propia humanidad en su propio hacerse, en el trabajo no alienado, desplaza sin

duda la necesidad metafísica de interrogar por el ser y sobre todo inhibe ese preguntar en la medida que por su vía se corre el riesgo de deteriorar aquel imperativo de liberación. Desde ese imperativo se deberá reconsiderar el problema de la trascendencia. En este sentido, la asunción de la "muerte de Dios", dentro del pensamiento teológico y en particular dentro de nuestra teología latinoamericana de la liberación, es una respuesta al problema de la determinación de nuevas categorías de integración y tiene la pesada tarea de encontrar el modo de asumir, para el hombre creyente, la historicidad del hacerse y del gestarse sumándose con ello al vasto movimiento de liberación de los pueblos.

La gran revolución de nuestro tiempo consiste en este descubrimiento de la historicidad, que es llave fundamental para toda tarea de decodificación del discurso opresor. Éste, lo sabemos, se ha caracterizado esencialmente por haber mostrado como naturales las relaciones entre los hombres, es decir, como ajenas al acaecerse y al hacerse y la fuerza con que las totalidades dialécticas han sido impuestas sobre esta base está en relación directa con el miedo y con la voluntad de poder. En este sentido, la historia de las filosofías y la historia de las ideologías pueden ser sometidas a un mismo tipo de pregunta y no son en verdad dos historias, sino una sola, la del pensamiento en sus múltiples expresiones. No cabe duda que nuestro tiempo no se satisface con hacer una historia de la filosofía que se ocupe exclusivamente del saber académico o del que se ha expresado formalmente como discurso filosófico, sino que en la medida en que ese discurso posee un *status* epistemológico en función del cual podemos declararlo dentro de la categoría del discurso particular el de las ciencias sociales, o simplemente el discurso político espontáneo enunciado por el hombre común.

Sobre la base de todo lo dicho no hay duda de que la función que ha de cumplir el historiador del pensamiento en América Latina le exige reorientar su tarea con un nuevo sentido. El descubrimiento de que entre un "discurso filosófico" y un "discurso político" es posible determinar una estructura epistemológica común, por la cual ambos pueden ser entendidos como discursos opresivos o libertadores, en otras palabras, que es posible analizarlos desde el punto de vista ideológico común en relación estrecha con el *a priori* histórico del cual surgen ambos, abre las puertas para una ampliación del campo de investigación. Metodológicamente lo que proponemos es simplemente aceptar una verdad que muchas veces se ha enunciado pero no siempre ha

podido ser incorporada a la tarea del historiador, que es la de afirmar la necesaria relación que hay entre el discurso filosófico y el sistema de conexiones de una época dada. Si la filosofía es expresión de una determinada cultura es porque está integrada en ella y lo que se ha de buscar es como en su raíz misma se da esa relación. Uno de los enfoques ha sido tal vez el de pensar que dentro de aquel sistema de conexiones, el "discurso filosófico" jugaba un papel rector desde un pretendido plano puramente teórico y se ha descuidado la presencia de factores que colocan a ese discurso en el mismo nivel que otros, haciendo que el metalenguaje del filósofo una vez señalados sus supuestos, no tenga ontológicamente ni más ni menos valor que el lenguaje del hombre común. Esto es pues, parte de la tarea: la de reducir en ese sentido los metalenguajes a lenguaje. Para la construcción de una filosofía de la liberación, nada más importante que reconocer que muchas veces lo nuevo, lo que verdaderamente muestra en su contexto la historicidad del hombre y su lucha por patentizar su alteridad, no está en las filosofías académicas, sino en el "discurso político" de los marginados y explotados y que por ahí avanza precisamente un pensamiento que tendría que haber sido asumido en el quehacer formalmente filosófico. Lejos estamos pues de las categorías historiográficas que se impusieron como consecuencia de la exigencia de "normalización" y de "rigor" que han imperado hasta nuestros días. Nuestro "rigor" tiene como meta la de descubrir verdaderamente si un "discurso filosófico" es propiamente filosofía, sobre todo si aun abrigamos la creencia de que el saber filosófico apunta a la verdad y en tal sentido a un desocultamiento en la medida que somos nosotros quienes ejercemos la función de ocultar, consciente o inconscientemente, desde una mala conciencia. Por cierto que no queremos con esto reducir la historiografía filosófica a un investigar supuestos ideológicos pues sabemos que la filosofía si bien contiene lo ideológico, también lo excede. Por algo la filosofía pretende instaurarse como un saber crítico y autocrítico, no ubicado más allá de lo ideológico, sino asumiéndolo abiertamente y dentro de las categorías de un pensar de liberación. Por lo mismo que venimos diciendo, una historiografía de la filosofía latinoamericana no podría hacerse si no se lleva a cabo un estudio del desarrollo y de los modos de la conciencia social con toda la temática que acarrea este problema.

Para terminar ya, deberíamos decir dos palabras sobre las llamadas "ontologías del ser nacional" y sobre la presencia de lo utópico dentro del discurso liberador.

El horizonte desde el cual intentamos dar una respuesta a la pregunta ontológica, pretende considerar los problemas de la historicidad de nuestro hombre, como hombre. Es decir, que no hay propiamente hablando ni una "ontología del hombre americano", ni tampoco una "ontología del ser nacional", como se ha sostenido en algún caso provocando la quiebra de la racionalidad y de la universalidad. Precisamente esta exigencia es una de las que con mayor fuerza ha puesto Leopoldo Zea en su meditación acerca de nuestra filosofía de la historia.

En tal sentido no aceptamos los presupuestos en los cuales se funda el "populismo", en la medida en que dentro de esta doctrina las categorías integradoras de "pueblo" y de "ser nacional" niegan en un caso de alteridad, o la deforman al entenderla como una especificidad cultural absoluta. La noción de "pueblo" es utilizada para ocultar una heterogeneidad real, sobre la base de una pretendida homogeneidad, irreal, con lo que se disimula la lucha de clases y se posterga la liberación social, pretextando que antes se ha de dar una liberación nacional. La noción de "ser nacional", por su parte, resulta fundada sobre una heterogeneidad irreal, que oculta a su vez una homogeneidad real, es decir, se recalcan las diferencias nacionales hasta llegar a la irracionalidad. De este modo "pueblo" y "ser nacional" aparecen como categorías típicas de "integración" propias del discurso opresor contemporáneo. Una ontología que pretenda servir de base para una filosofía de la liberación no debe pues ni desconocer la presencia de los modos diversos de alteridad, ni deformarla oscureciendo la racionalidad del ente, lo cual hace imposible su comprensión en relación con los demás entes frente a los cuales es "otro". El "populismo" tiene sin duda como símbolo a Calibán, pero es un Calibán nuevamente atado y encadenado.

El problema de la utopía es el problema del poder regulador de la idea. La cuestión es la de plantearnos cuál es su función dentro del discurso liberador y si ha de ser rechazada su presencia en cuanto fuerza creadora. Entendemos que lo utópico es ingrediente natural de este discurso, así como la actitud antiutópica es propia del discurso opresor, sobre todo si entendemos por utopía no el regreso hacia un pasado, sino el abrirse hacia el futuro como el lugar de lo nuevo. Esta última, es y será siempre respuesta dada como consecuencia de aquella preeminencia del ente, sin cuyo reconocimiento no es posible una filosofía de la liberación. Nuestro propio discurso, en el cual hemos tomado la decisión de instalarnos, no puede ignorar los riesgos y los bene-

ficios de lo utópico. Una praxis, que no es la del filósofo pero sobre la cual se ha de organizar la filosofía, es la que va dando las fórmulas superadoras de ese camino dialéctico que se mueve entre la voluntad de realidad y la realidad misma.

IMPORTANCIA DE LA HISTORIA DE LAS IDEAS PARA AMERICA LATINA

"El estudio de la historia de las ideas, el pensamiento y la filosofía en América —ha dicho Leopoldo Zea— es algo que ha ido tomando un interés cada vez más creciente en nuestros países, tanto en Norteamérica como en la América Ibero. Por lo que se refiere a esta última no se quiere decir que, antes de ahora, no haya interesado este tipo de investigaciones. No, lo que se quiere decir es que ahora los citados estudios se encuentran estimulados en una forma bien peculiar. Hasta se podría asegurar que los mueve cierto dramatismo, como si con ellos se estuviese jugando nada menos que el futuro de nuestra América. Estos estudios son vistos como una tarea especial, necesaria y urgente. De ellos, ya se ha dicho antes, depende la toma de conciencia de esta América y, con la misma, el reconocimiento de nuestras posibilidades, esto es, nuestro futuro" (*América como conciencia*. México, Unam, 1972, p. 15-16).

Bien lo señala Zea: la historia de las ideas ha adquirido para nosotros los latinoamericanos un sentido que ha superado hace ya tiempo el mero interés erudito que pueda haberla movido en alguna ocasión, para convertirse en una imprescindible herramienta de autoconocimiento. Superada la célebre afirmación de Augusto Comte de que "las ideas gobiernan el mundo", como también la afirmación de un cierto marxismo vulgar, según la cual son el reflejo mecánico de una infraestructura, lo cierto es que en nuestros días, se ha venido a asignarles, sin caer por eso necesariamente en un idealismo, un papel como agentes en el proceso histórico. Las urgencias de liberación continental, que fueron haciéndose carne cada vez más a partir de la década del 60, vinieron asimismo a impulsar esta revaloración de los estudios tanto sobre la función social de la idea, como sobre el desarrollo histórico del pensamiento, urgencias que además los han condicionado, dándoles la connotación de nuestra época.

No es de extrañar que casi siempre el estudio de las ideas haya estado relacionado en nuestros escritores con una actitud de revaloración de lo iberoamericano, aun en aquellos casos en los que se intentaba mostrar que nuestras ideas eran importadas. Basta recordar para probar lo dicho la tarea emprendida por un

* Trabajo leído en Caracas en febrero de 1976.

José Toribio Medina dentro de los grandes historiógrafos y bibliófilos del siglo pasado, o por un Juan María Gutiérrez y más tarde por un José Enrique Rodó, entre los investigadores de las letras hispanoamericanas. En ellos, en efecto, se dan los comienzos de una historia de las ideas, incorporada en la tarea historiográfica, en la historia y crítica literarias, o a veces como simple doxografía, pero siempre dentro de aquella actitud valorativa que hemos mencionado.

La historia de las ideas, referida en particular a la filosofía, tuvo sus comienzos en las polémicas del siglo XIX, que movidas por rechazos del saber filosófico instaurado, anticiparon el género historiográfico. Las polémicas a las que nos referimos, pusieron énfasis en la función social de la idea, respecto de nuestra realidad americana. Confirman lo que venimos diciendo, entre otras, la polémica de Juan Bautista Alberdi con el Prof. Ruano, en Montevideo, en 1838; la de Fermín Toro, titulada "Los estudios filosóficos en Venezuela", en Caracas en ese mismo año y la *Polémica Filosófica* de José de la Luz y Caballero, sostenida en la Habana alrededor de 1840.

Más adelante, en las décadas del 60 y del 70, aparecen los primeros escritos propiamente historiográficos entre los que cabe destacar el trabajo *De la filosofía en La Habana* de José Manuel Mestre (La Habana, 1861) y el valioso libro de Silvio Romero *A filosofía no Brasil* (Porto Alegre, 1876). Obras que implican claramente un momento de autoconciencia.

Entre fines del siglo XIX y comienzos del XX, la historiografía de las ideas y dentro de ella en particular de las ideas filosóficas, se generaliza en los principales centros culturales del Continente. En la Argentina hace su aparición alrededor de 1910, época en la que Alejandro Korn y José Ingenieros dieron a conocer los primeros ensayos de lo que luego serían sus obras *Influencias filosóficas en la evolución nacional*, del primero, y *Evolución de las ideas argentinas*, del segundo.

Lo que podría ser considerado sin embargo, propiamente como la constitución de la historia de las ideas, se produce alrededor de 1940 bajo la influencia del vasto movimiento historicista contemporáneo, que tanta importancia ha tenido tal como lo ha demostrado Arturo Ardao ("Problemas e historia de la filosofía americana", en *Filosofía en lengua española*, Montevideo, Alfa, 1963). Francisco Romero, desde Buenos Aires, y Samuel Ramos y José Gaos desde México, generan un interés continental por estas investigaciones, seguidos de grupos discipulares de singular fuerza, especialmente en la nación mexicana. Los estudios

sobre el positivismo mexicano de Leopoldo Zea abren una primera vía renovadora metodológica. La Colección "Tierra Firme" del Fondo de Cultura Económica, a su vez, juntará en sus numerosos títulos a toda una generación de latinoamericanos dentro de la cual destacan Arturo Ardao, José Luis Romero, João Cruz Costa, Guillermo Francovich, Sergio Buarque de Holanda, Francisco Miró Quesada y tantos otros.

Se produce al mismo tiempo el nacimiento de instituciones en las que la historia de las ideas se integra como una tarea permanente. El Colegio de México, y el Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México, se cuentan entre los más importantes. Otros podemos citar, de vida más corta y aun en algunos casos transitoria, el Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Ceará, en Brasil. El Instituto de Estudios Latinoamericanos "Manuel Ugarte", en Buenos Aires, y el actual Centro de Estudios Latinoamericanos "Rómulo Gallegos", de Caracas. Las universidades, por su parte, con mayor o menor suerte, en la Argentina, en Uruguay, en México, Perú, en el Ecuador y en otros países, han creado cátedras dedicadas al estudio del pensamiento nacional, al lado de otras que ya existían dedicadas preferentemente a las letras hispanoamericanas.

Más, el interés por nuestra historia de las ideas también se ha despertado, como lo señalaba Zea, fuera de Latinoamérica y muy particularmente en los EE. UU. En este país, de acuerdo con una sil. El Instituto de Estudios Latinoamericanos "Manuel Ugarte", y que puede leerse retranscripta en el *Anuario Latinoamérica* (México, No. 1, 1968), hay alrededor de 150 centros, programas, institutos, áreas, etc., dedicados a estudios latinoamericanos, por lo general estrechamente conectados con la enseñanza del español e interesados muchos de ellos por la historia de las ideas, las que contrastan por su número con la escasa media docena de centros que se indican en el mismo catálogo como existentes en la América Latina (Argentina, Brasil, Chile, México y Venezuela).

El interés se encuentra asimismo desde hace tiempo en otros países, entre ellos Francia y Alemania. Baste recordar el Ibero-Amerikanisches Institut de Berlín y su equivalente de Hamburgo, entre los principales de la segunda, y en Francia el Institut d'Etudes Ibériques et Iberoamericaines de Burdeos que dirige Noël Salomon, el Equipe de Recherche sur la Philosophie de Langue Espagnole et Portugaise, que preside en Toulouse Alain Guy y el Institut des Hautes Etudes de l'Amérique Latine, de la Universidad de París.

Los estudios latinoamericanos se han institucionalizado además en otros sectores del llamado Tercer Mundo, tal el caso ocurrido en el ámbito del África Sub-Sahariana, en donde en trece de sus treinta universidades había ya en 1971 estudios hispánicos y latinoamericanos organizados, incluyendo entre ellos el Instituto de Altos Estudios Afro-Ibero-Americanos de la Universidad de Dakar (cfr. *Revista Inter-Americana de Bibliografía*, Washington, 2da. época, No. 54, p. 246-247).

Frente a tal panorama, el interés que según dijimos existe actualmente en Latinoamérica por alcanzar una clara autoconciencia a partir de la organización e institucionalización de su propio estudio, no se corresponde evidentemente con este proceso, si bien es cierto que si se tiene en cuenta el número de cátedras diseminado en las universidades latinoamericanas, dedicadas sobre todo al estudio de las letras, la geografía o la historia del Continente, el número tal vez sea equivalente o mayor. La diferencia posiblemente radique en que estos estudios encaran temas latinoamericanos de modo disperso e inconexo, sin centrarlos por lo general en un instituto, departamento o área de trabajo y en que casi nunca superan el horizonte nacional o enmarcan a éste débilmente dentro del más vasto de Latinoamérica. Esa visión de conjunto, orgánica, es la que muestran precisamente los centros no latinoamericanos.

Por otro lado, la historia de las ideas no siempre es tratada de modo específico, a pesar del fuerte impulso que en este campo hay en nuestros días y que hemos señalado en un comienzo. No es menos importante tener en cuenta que en la medida en que tal historia de las ideas y otros estudios equivalentes suponen una toma de conciencia de lo propio, implican un factor de poder que tiene resultantes políticas. Frente a este hecho es evidente que en más de un caso, sobre todo en aquellos países con los que Latinoamérica tiene una relación de dependencia económica, no siempre el motivo de los estudios ha respondido, como es de presumir, a ese necesario conocimiento que los pueblos deben tener entre sí para alcanzar esa justa ecumene que ha de construir algún día la humanidad. Por cierto que los riesgos de instrumentar la historia de las ideas con un sentido negativo, también puede correrse en cátedras y centros creados por los propios países latinoamericanos, en la medida que no tengan una clara conciencia del proceso mismo de liberación que vive el mundo contemporáneo.

La historia de las ideas ha tenido sin embargo en su desarrollo etapas metodológicas que han ido haciendo cada vez más una

auténtica herramienta de autoconocimiento. En la década de los años 30 al 40, surge con fuerza la exigencia de hacer una historia de las ideas y dentro de ellas muy particularmente las filosóficas, de tipo académico, a tal extremo que muchos de los trabajos de esos años y de años posteriores se reducen a una historia del pensamiento tal como se había desarrollado en las universidades. Hay ciertamente excepciones de este enfoque parcial que han servido como antecedente de la tarea que se desarrolla en nuestros días, en la que partiendo de la función que les cabe a las ideas dentro de una estructura más amplia, se han abierto las puertas al ineludible problema del contenido ideológico del discurso filosófico, político, pedagógico, etc., con lo que se ha venido a superar los estrechos marcos de un "pensamiento universitario" pretendidamente sustante en sí mismo y sin relación con los agudos problemas de la conciencia social.

Respecto de este curso que vienen tomando cada vez con más fuerza las investigaciones dentro de la historia de las ideas, se ha regresado a anticipaciones importantes que ya en su momento intentaron relacionar las ideas con lo social, lo económico y lo político. Mariátegui y José Ingenieros, por ejemplo, entre los de principios de siglo, y Leopoldo Zea con sus importantes estudios sobre el positivismo, más adelante, son momentos significativos.

Podemos señalar otros aspectos que la historia de las ideas muestra en sus desarrollos actuales en Latinoamérica y que ponen de manifiesto su enorme riqueza temática, a más de aquellos nuevos enfoques metodológicos. En primer lugar, la existencia cada vez más apremiante de hacer una historia de las ideas que abarque la América Latina en su totalidad y que no se reduzca solamente a los desarrollos ideológicos expresados en lengua castellana o brasileña, sino que comprenda también otros sectores que integran geopolíticamente al continente, tal es el caso de las Antillas no españolas; el interés por incorporar dentro de esta historia a la población hispanohablante de los EE. UU., en particular el mundo chicano, a más de puertorriqueños y filipinos; la revalorización cada vez más fuerte de los estudios relativos al desarrollo intelectual de las culturas indígenas, las grandes del pasado y del presente; la necesidad de revalorar todo el desarrollo de una historia de las ideas latinoamericanas, a la luz de los procesos ideológicos ocurridos en España y Portugal, particularmente en ciertas épocas hasta ahora no debidamente estudiadas en forma comparativa, por ejemplo los siglos XIX y XX; la necesidad asimismo de estudiar el desarrollo de la historia de las

ideas en el África y en el Asia, particularmente en relación con aquellos grupos étnicos que han contribuido al mestizaje latinoamericano, y en general en la medida en que están constituidos ambos continentes, junto con América Latina, por países neocoloniales o que han sufrido hasta hace poco procesos coloniales; la urgencia de avanzar hacia un análisis de las formas del pensamiento dentro del hecho literario, en particular en el campo de la novela, que ha alcanzado una importancia indiscutible en Latinoamérica; en fin, sin que ésta sea una enumeración exhaustiva, la intención de conocer las formas de nuestro pensamiento social en todas sus manifestaciones, en particular el del proletariado en su mismo desarrollo histórico-político. Lejos estamos pues de una historia de las ideas de sentido limitadamente nacional y reducida al pensamiento de nuestras universidades o simplemente de las élites ilustradas.

Este último tipo de tarea historiográfica, volviendo a lo metodológico, se limitaba en más de un caso a trasladar a la historia de las ideas, las pautas establecidas tradicionalmente en la historia de la filosofía europea; se trataba fundamentalmente de describir corrientes y sistemas mostrando su conexión y dependencia respecto del pensamiento de los países rectores del Viejo Continente, hecho del cual surgía la decepción y frecuentemente la desvalorización de lo propio. La periodización de nuestra historia quedaba asimismo sujeta a la aplicada por los historiadores extranjeros que hacían de modelo y las influencias eran entendidas como un proceso externo, sin que hubiera una valorización dialéctica de los desarrollos autóctonos.

Las nociones de "periferia" y "centro" dentro de las relaciones mundiales y la de "Tercer Mundo", con todas las precauciones que ésta última exige dado su ambigüedad, han abierto a su vez una línea de investigación fructífera. En tal sentido, el desarrollo del pensamiento latinoamericano se aproxima más por su problemática y modalidades al pensamiento de países como España y Rusia, en cuanto países "marginales", hecho claramente visible muy particularmente para todo el siglo XIX. Ha sido Leopoldo Zea quien dio los primeros pasos en este tipo de estudios con su libro *América en la Historia* (Madrid, Revista de Occidente, 1970).

A su vez, caracteriza a las actuales investigaciones dentro de la historia de las ideas, el abandono de metodologías que habían imperado bajo la influencia de Ortega y Gasset o el reajuste crítico de las mismas. Nos referimos concretamente al llamado "método generacional" y al "circunstancialismo". El primero su-

ponía una visión restrictiva de la historia de las ideas, en tanto que sólo visualiza el desarrollo del pensamiento de determinados grupos de una clase social y constituye ya en tal sentido una metodología que no satisface, sino parcialmente, las exigencias de autoconciencia.

Por otro lado, ha habido y hay un cierto nacionalismo negativo que ha disociado la historia de las ideas de cada país latinoamericano respecto de otros, apoyado más en la tesis de las diferencias que en el de las semejanzas que dan unidad al Continente. En tal sentido, es común, por ejemplo, en intelectuales del Río de la Plata, la presencia de una ideología disociadora que niega la realidad del mestizaje en las formas que ofrece en el Cono Sur y afirma una cierta europeidad de los países que lo integran, con lo que otros factores de indiscutible unidad, tal por ejemplo, el de la dependencia económica y cultural, quedan oscurecidos.

Respecto de las diferencias y semejanzas internas del proceso de desarrollo del pensamiento latinoamericano, hacía falta sin duda una teoría que organizara conceptualmente los problemas de unidad y diversidad del Continente. En este sentido, la obra de Darcy Ribeiro *Las Américas y la Civilización* (Río de Janeiro, Editora Civilização Brasileira, 1970) ha abierto una línea de investigación de positiva importancia para la historia de las ideas.

La historia de las ideas exige actualmente un entronque con la "realidad" nacional que no sea de mera relación externa, sino que parta de la clara visión de la estructura dentro de la cual las ideas constituyen tan solo uno de sus elementos. No es aceptable el juicio acritico, tan divulgado en escritores universitarios de un pensamiento en sí que se mueve en el mundo de una pura conciencia eidética. La realidad latinoamericana es suficientemente afligente como para romper con todas las formas crudamente ideológicas y mostrar que se debe rehacer nuestra historia de las ideas desde una filosofía realista, sin olvidar por cierto que no hay realismo posible sin autocritica de la conciencia filosófica, inmersa necesariamente dentro de una conciencia social. De este modo, la realidad nacional, que es a la vez realidad continental, se integra en el quehacer historiográfico en cuanto que la idea es parte necesaria de esa realidad, condicionada y condicionante respecto de otros procesos, en particular, los económicos y políticos.

Esa misma realidad nacional cobra presencia además en la medida en que se intenta hacer la historia de las ideas sobre la percepción concreta de los hechos, en particular de los contem-

poráneos, con lo que la tarea historiográfica supera la mera descripción del desarrollo de un determinado campo del saber tomado en sí mismo y a la vez le da un fuerte sentido dialéctico. Sólo desde el presente se puede asumir verdaderamente el pasado y quienes sostienen la posibilidad de instalarse en un pasado "puro", no contaminado por las "pasiones" de nuestro presente, caen en un objetivismo ilusorio cuya raíz ideológica es fácilmente señalable.

Otro aspecto importante que caracteriza la historiografía actual del pensamiento latinoamericano es el paso dado desde la historia de las ideas hacia la filosofía de la historia. "Inmersos en nuestra propia realidad, quienes hemos venido haciendo la historia de las ideas en esta nuestra América —dice Leopoldo Zea— como una filosofía de la historia, nos ha llevado a esa su expresión..." (*Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, México, Cuadernos de Joaquín Mortiz, 1974). La legitimidad de este paso se funda precisamente en un concepto de objetividad no ilusoria, que asume dialécticamente la subjetividad.

La historia de las ideas ha venido en nuestros días a coincidir en lo fundamental, además, con lo que se ha dado en llamar "filosofía de la liberación". Las investigaciones sobre las influencias intelectuales a las que ha estado sometido el pensamiento latinoamericano han mostrado el grado de dependencia y han llevado al despertar de una exigencia de recepción crítica y a la vez creadora, como también a señalar los modos como tal actitud receptiva se puso de manifiesto en el pasado. Por otro lado, la realidad social concreta como punto de partida del juicio de valor con el que se intenta historiar las ideas, es el mismo punto desde el cual se pretende organizar la filosofía de la liberación. En efecto, ésta es antes que una filosofía de la conciencia o del sujeto, una filosofía del objeto. El punto de partida de una historia de las ideas es y debe ser siempre la realidad, superada definitivamente a la evolución intrínseca de los sistemas que ha practicado el idealismo. De ahí la necesidad de una cualificación de los materiales historiográficos que permite, más allá del mero señalamiento de rigor académico, descubrir lo que de alienado y de alienante posee más de un texto célebre de nuestros filósofos consagrados por la tradición universitaria. Esa misma cualificación de los materiales historiográficos permite leer textos, despreciados muchas veces como meramente ideológicos, en sus supuestos filosóficos liberadores, como sucede con muchos escritos políticos surgidos en la lucha del proletariado.

Para terminar estas líneas, transcribiremos las recomendaciones que un grupo de expertos en historia de las ideas latinoamericanas, convocados por la UNESCO en la ciudad de México en septiembre de 1974, propuso como normas para la tarea historiográfica dentro de su campo de trabajo:

"La Comisión de Historia de las ideas, recomienda:

1o. Partir de una concepción de la idea entendida como un elemento significativo que integra una estructura más amplia, con todas las connotaciones de este último término (económicas, políticas, etc.) dando cabida además a las ideas en sus diversas manifestaciones: filosofemas, vivencias, ideología, concepciones del mundo, etc.

2o. Aplicar un tratamiento dialéctico a la historia de las ideas, subrayando principalmente dos aspectos: La convivencia de encerrarla desde nuestro presente y la necesidad de señalar a la vez los condicionamientos sociales y el poder transformador de la idea.

3o. No abordar la historia de las ideas como historia académica, abriéndose a la incorporación de las ideologías y en particular de los grandes movimientos de liberación e integración latinoamericanos, frente a las ideologías de dominación.

4o. Encarar la historia de las ideas no a partir de campos epistemológicos (filosofía, pedagogía, etc.) sino de problemas concretos latinoamericanos y las respuestas dadas a cada uno de ellos desde aquellos campos.

5o. Tratar todo desarrollo de historia de las ideas latinoamericanas a partir del supuesto de la unidad del proceso histórico de Latinoamérica.

6o. Ir más allá de una historia de las ideas de tipo nacional y avanzar hacia uno más amplio de regiones continentales, sin olvidar el supuesto señalado antes.

7o. Señalar en lo posible la función de las influencias en relación con los procesos históricos propios.

8o. Dar preferencia a la historia de las ideas entendida como historia de la conciencia social latinoamericana".

DE LA HISTORIA DE LAS IDEAS A LA FILOSOFIA DE LA LIBERACION

No resulta fácil una definición o por lo menos una caracterización de la "historia de las ideas". De todos modos es un hecho que ha sido y es cultivada con insistencia, como también que ha generado a partir de ella formas de saber que de alguna manera se encontraban implícitas en su propia temática por lo mismo que suponen un desarrollo de la intencionalidad que mueve a aquel tipo de historiografía. Y es justamente esta intencionalidad, puesta de manifiesto en esos desarrollos, una de sus posibles vías de definición.

Ha dado lugar, por una parte, a una especie de "filosofía de la nacionalidad", dentro de una "filosofía de la americanidad". Basta con leer la interpretación de la cultura uruguaya que surge de la tarea historiográfica de Arturo Ardao, para darnos cuenta que estamos en este caso, como en otros, frente a un intento de "filosofía de la americanidad", hecha desde una de sus nacionalidades. Y por cierto que la cultura uruguaya, vista a través de sus pensadores, por ejemplo, un José Enrique Rodó, había de llevar necesariamente a tal filosofía, reforzada en el caso que mentamos por la temática y las tendencias propias, del historicismo contemporáneo. "Por gracia de sus tesis capitales —ha dicho el mismo Ardao—, el historicismo actúa, de hecho, como invocador de la personalidad filosófica de América" (Cfr. "El historicismo y la filosofía americana", en *Filosofía de lengua española*. Montevideo, Editorial Alfa, 1963, Colección Carabela, 16).

Otro tanto sucede en México con Leopoldo Zea. También en él la historia de las ideas dentro de cuyo campo se inició, fue el comienzo de otra temática implícita en ella. En efecto, de una "filosofía de la nacionalidad", visible en sus estudios de las ideas mexicanas, se avanza hacia una "filosofía de la americanidad", entendida en este caso como una "filosofía de la historia de América". El mismo Zea se ha encargado de mostrarnos de qué modo, en efecto, se dio el paso dentro de su pensamiento hacia este último campo de meditación, sin que entre una tarea y otra haya en verdad hiato o abandono, sino una secuencia natural, intrínseca. "Inmersos en nuestra propia e ineludible realidad —dice Zea—, quienes hemos venido haciendo la historia de las ideas de nuestra América, hemos tenido que relacionar el pasado

de las mismas con el presente en que las analizamos y el futuro que las mismas necesariamente señalan. Reflexión que si bien no ha sido programada como una filosofía de la historia, nos ha llevado a esa su expresión que ahora se señala críticamente" (Cfr. "De la historia de las ideas a la filosofía de la historia latinoamericana", en *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*. México, Ed. Joaquín Mortiz, 1974).

En otros casos, la historia de las ideas se ha dado a la vez como un intento de "filosofía de la cultura". En verdad, ya sea que esta problemática haya sido o no explicitada, por lo mismo que no es ajena a una "filosofía de la nacionalidad", es posible señalarla en casi todos aquellos que cultivan la historia de las ideas, en particular las filosóficas y sociales. Ya en los fundadores de la historia de las ideas en la Argentina, en José Ingenieros y en Alejandro Korn, aquel saber tenía como objeto no sólo organizar el proceso de las ideas en sí mismo, sino que lo hacía teniendo en cuenta el desarrollo de la cultura nacional y con una teoría explícita —particularmente en Ingenieros— acerca de esa misma cultura. Un ejemplo de este interés por una "filosofía de la cultura", hecha desde la historia de las ideas, es el que nos muestra la obra de João Cruz Costa, en quien las ideas muchas veces son simplemente la ocasión para alcanzar una caracterización cultural del pueblo brasileño (Cfr. *Esbozo de una historia de las ideas en el Brasil*. México, Fondo de Cultura Económica, 1957, Col. Tierra Firme).

Ha dado lugar también la historia de las ideas a un análisis del discurso filosófico latinoamericano y paralelamente a una teoría acerca del mismo, lo que se nos presenta no como un recurso metodológico aplicado a la interpretación de los procesos de pensamiento, sino como una nueva línea del análisis del discurso. Es el caso de la obra de Francisco Miró Quesada quien a partir de las nociones de "tradición" y "circunstancia", derivadas de la historiografía de las ideas tal como lo ha intentado el historicismo hispanoamericano, sienta las bases para lo que bien podríamos llamar una "filosofía del discurso filosófico latinoamericano" (Cfr. *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. México, Fondo de Cultura Económica, 1974).

El interés por la historia de las ideas se conecta en Abelardo Villegas con la "filosofía política". Esta línea de trabajo, responde como las ya señaladas, al contenido implícito de la historia de las ideas, ya sea que dé lugar a una "filosofía de la nacionalidad", a una "filosofía de la historia de América", una "filosofía de la cultura" o una "filosofía del discurso filosófico". No se

trata de un caso de reducción de la historia de las ideas filosóficas sin más, a una historia de las ideas políticas, sino que aparte de este interés, hay una connotación política de las ideas, hablamos por cierto de las filosóficas, que permite y más aun exige este enfoque (Cfr. *La filosofía en la historia política de México*, México, Ed. Pormaca, 1966).

Por otra parte, la historia de las ideas filosóficas, no podía ser ajena a una "filosofía social" latinoamericana. Si se nos permite recordar una vez más a Ingenieros, en él es evidente la estrecha conexión que hay entre aquellas ideas y las sociales, a tal punto que su historiografía de las ideas filosóficas es fundamentalmente historia del pensamiento social. La temática, ineludiblemente la encontramos en otros investigadores. La sociología conductista de los últimos tiempos había rechazado justamente esta conexión y se había negado a hacer historia de ese pensamiento. La crítica a esa sociología ha venido a mostrar la importancia no meramente subsidiaria que para el saber sociológico reviste la historia de sus propias ideas y dentro de ellas las filosófico-sociales. Un ejemplo valioso de este regreso a lo historiográfico es el que nos ofrece la crítica a la sociología científica llevada a cabo por Ignacio Sotelo (Cfr. "Notas para una reconsideración de la historia del pensamiento social latinoamericano". San José de Costa Rica, *Décimo Primer Congreso Latinoamericano de Sociología*, 1974).

Es evidente que una historiografía filosófica de tipo tradicional, que se ocupa de hacer un estudio de los sistemas considerados como sustantes en sí mismo, o de describir corrientes de pensamiento entendidas como impulsadas por una especie de dialéctica autónoma, tal como se ha llevado a cabo la historiografía filosófica europea en las universidades latinoamericanas, no hubiera podido mostrar jamás todo este rico conjunto de posibilidades y esta amplia riqueza temática.

En líneas generales, más allá de las formas o modos diversificados que hemos señalado, podríamos decir que la historia de las ideas se ha constituido como una forma de saber de América, o más señaladamente, de Latinoamérica. Saber de esta América que, en los casos de menor vuelo, es por lo menos un saber nacionalista, con todos los riesgos de un pensar estrecho, pero que en general trasciende ese marco para enfocar la realidad latinoamericana como saber integrador y sin el cual las nacionalidades y los nacionalismos no alcanzan su verdadero sentido. Entran de este modo en juego lo que podríamos llamar los dos nacionalismos, el de la patria chica, legítimo en cuanto no desemboque en formas de xenofobia y chauvinismo y el de la patria grande

de Rodó, Ugarte, Vasconcelos y tantos otros visionarios herederos del mensaje bolivariano, pero siempre un nacionalismo en el sentido de una búsqueda de lo propio, de un intento de determinación de un perfil cultural y de señalamiento de un destino social. No por azar la historiografía de las ideas recibió fuerza en la Argentina allá por 1915, cuando nació en manos de Ingenieros y Korn junto con el nacionalismo que caracterizó al radicalismo irigoyenista, movimiento político que daría nacimiento al primer gobierno popular, luego de varias décadas de oligarquía europeizante, y en México, como una de las consecuencias de la Revolución de 1910. Una misma exigencia de respuesta a ese preguntar por lo nacional, llevó en la Argentina a la obra, en muchos aspectos no igualada, de un Ricardo Rojas y en México, al movimiento de la "filosofía de lo mexicano" y ciertamente que el interés por la historia de las ideas era circunstancial a ambos movimientos.

Es importante señalar además que la historiografía de las ideas, y diríamos que también como consecuencia de aspectos y virtualidades que le son intrínsecas, no sólo se ha diversificado como hemos mostrado, sino que esa diversificación se ha dado al mismo tiempo que se iba configurando como saber continental. Es el caso de Leopoldo Zea, quien comienza con su Positivismo en México (1943-1944), para dar casi de inmediato el salto a su segunda obra historiográfica (1949); otro tanto hemos de decir de Ardao, quien sistematiza el proceso ideológico uruguayo, para avanzar, como buen heredero de Rodó, hacia lo continental americano a través de numerosos ensayos (Cfr. "La historia de las ideas y la integración cultural latinoamericana". Caracas, 1976); en ese mismo horizonte se mueven los que participaron en la Reunión de Expertos convocada por la Unesco para discutir el libro *América Latina en sus ideas* (México, 1973); en el Primer Coloquio Nacional de Filosofía, que tuviera lugar en la ciudad de Morelia (México), en 1975 (Cfr. A. Ardao y otros. *La filosofía actual en América Latina*. México, Ed. Grijalbo, 1976 y *Revista de Filosofía Latinoamericana*. San Antonio de Padua, Buenos Aires, número 2, 1975) y luego en la Reunión de Expertos en Historia de las Ideas, convocada en Caracas entre otras instituciones, por el Centro de Estudios Latinoamericanos "Rómulo Gallegos" (1976) que preside Domingo Miliani (Cfr. *Anuario de Estudios Latinoamericanos*. México, número 9, 1976). Más tarde, varios de los investigadores citados mostraron la problemática latinoamericana, a la cual han llegado casi todos desde la historia de las ideas, con un horizonte mucho más vasto,

abiertamente mundial y en relación con los países llamados del "Tercer Mundo", en el 30 Congreso Internacional de Ciencias Humanas en Asia y Africa del Norte (Cfr. Enrique Dussel, Francisco Miró Quesada, Arturo Andrés Roig, Abelardo Villegas y Leopoldo Zea, *"Filosofía e independencia"*. México, 1976). Por otro lado, la historia de las ideas no es un campo de trabajo intelectual de esos que se los define reduciéndonos a una fundamentación de posibilidad de tipo epistemológico, obsesión típica de neokantianos y de husserlianos. Bien puede y debe sin duda llevarse a cabo esa tarea, pero más allá de eso es un saber que en su definición involucra inevitablemente el destino personal de quienes se han entregado vocacionalmente a ella, destino que ha alcanzado en más de un caso honda dramaticidad en la América Latina de nuestros días. Se trata antes que todo de un saber de compromiso. Así se constituyó en México a partir del circunstancialismo, por ejemplo, y la crítica actual a ese circunstancialismo gira siempre alrededor del problema de los límites y alcances de aquel compromiso. Desde el punto de vista historiográfico, no se trata de hacer con la historia de las ideas una historiografía erudita e ingenuamente objetiva, con todo lo que involucra tal ingenuidad, como es lo que sucede con tantos que llegan a considerar el juicio de valor como espúreamente subjetivo y reducen su tarea a una descripción que pretende ser imparcial. No se trata tampoco de hacer una investigación de las ideas entendidas como poseedoras de un mundo del sentido, cuando sucede que radicalmente el sentido de las ideas es siempre el sentido del mundo, con lo que no hay duda que la historia de las ideas no puede ser ejercida tampoco por aquellos que poseedores de métodos gracias a los cuales creen poder salvar lo fáctico, lo óntico, lo cotidiano o lo ideológico, se instalan según piensan en lo metafísico, lo ontológico o en un "mundo del sentido" con lo cual satisfacen su conciencia mediante el ejercicio de una responsabilidad teórica que los exime de responsabilidades "espúreas". La historia de las ideas se presenta, así, más allá de las exigencias de rigor a las que no ha renunciado nunca y de las que ha dado excelentes muestras, como la única vía posible para reelaborar un saber historiográfico-filosófico, no sólo de los desarrollos del pensamiento latinoamericano, sino también y necesariamente del pensamiento europeo que ha ido y va siempre involucrado en aquel pensamiento nuestro.

En relación muy estrecha con la filosofía entendida como compromiso, surgen coincidencias que tal vez no sean casuales dentro del vasto mundo de origen hispánico. Salvar las circunstancias y

en particular la circunstancia española, había sido una de las metas propuestas por la intelectualidad liberal hispana que enfrentó en España al fascismo; los "transterrados" llegaron a Hispanoamérica y se encontraron con que un mensaje parecido, en algunos casos provenientes de las mismas raíces literarias movía a la intelectualidad americana. Ya se han encargado esos mismos españoles de hablarnos de su experiencia de reencuentro y de redescubrimiento. Y una de las tareas que más promovieron, y en particular José Gaos, fue justamente la historiografía de las ideas. Era un modo de asumir la circunstancia. Pues bien, el mundo hispanoamericano se llena otra vez de transterrados. Otra vez el exilio, como aquel y tal vez en un volumen no conocido, convulsiona y a la vez reúne a Hispanoamérica. Y otra vez, sucede que muchos de esos intelectuales son de los que venían cultivando la historia de las ideas, como una de las vías de autoconocimiento y de compromiso.

Ha tenido pues la historia de las ideas un curioso destino en la América Hispánica y Lusitana. Su definición escapa, por su misma virtualidad intrínseca, a un estrecho intento de caracterizarla como saber exclusivamente historiográfico; por lo demás, tampoco podría desconocerse la ecuación personal que mueve y ha movido a quienes piensan y luchan desde este campo de compromiso intelectual y político, pues en este quehacer y en los que de él derivan o se relacionan estrechamente, hay un destino personal, inescindible de la tarea de investigación científica y de expresión de valores. De ahí que el momento biográfico sea parte de la definición de la historia de las ideas y que ella se historicie en cada uno de los que integran la ya densa y abundante labor que abarca a todo el Continente.

En la Argentina, quienes trabajan o trabajaban en estos campos, derivamos directa o indirectamente de los iniciadores: José Ingenieros y Alejandro Korn, en primer lugar, y más tarde de los maestros posteriores de diversos grupos de intelectuales: Francisco Romero, Coriolano Alberini, Aníbal Ponce o Nimio de Anquín. Ni en Ingenieros ni en Korn, la historia de las ideas fue un saber de pura investigación erudita. En ellos, ya lo dijimos, la tarea se dio premiosamente junto con la pregunta por el ser nacional y consecuentemente por su destino. Con Alberini y Romero, la historia de las ideas avanza hacia un rastreo técnico de influencias, muy particularmente en el primero. En efecto, el libro de Alberini *La filosofía alemana en la Argentina* (1930) ha marcado un hito importante dentro de estos estudios e implicaba una exigencia de investigación a partir de un conocimiento riguroso

de la filosofía europea, en sus mismas fuentes, y a la vez un intento de redefinir ciertas formas del pensamiento argentino, fundamentalmente las románticas, no debidamente tratadas en la historiografía positivista o derivada directamente de ella.

Además en Alberini había una cierta filosofía acerca de las ideas, a las que pensaba como determinadas por un *a-priori* no exclusivamente lógico, sino más bien biológico o antropológico, en una cierta manera al modo como en México lo intentó, por ejemplo, un José Vasconcelos. El biologismo de Driesch, la filosofía del conocimiento de Turró y el anti-intelectualismo de Bergson, preparaban ya en Alberini un enfoque de las ideas que haría posible una posterior reconsideración social de las mismas, aunque sin superar, muy por el contrario, una formulación idealista dada en la clásica teoría del "salto" al orden del espíritu (Cfr. nuestro ensayo "El concepto de historia de las ideas en Coriolano Alberini", Mendoza, *Anuario Cuyo*, 4, 1968).

En su polémica, a veces enconada e injusta contra el positivismo, que hizo de Alberini un típico "anti-positivista", emprendió una obra de crítica contra José Ingenieros, al que acusaba no sin razón de carecer en materia de historiografía filosófica de formación e información, y también contra Korn, en lo que éste justamente representaba de continuación del pensamiento positivista.

Ingenieros había dejado, a pesar de lo anterior, una importante obra. Más allá de la contradicción básica a lo largo de la cual se desarrolla su pensamiento, entre un determinismo científico y una comprensión voluntaria del hombre que hace que entre su *Sociología* y su *Evolución de las ideas argentinas* haya un verdadero hiato, como historiador de las ideas ejerció decididamente el juicio de valor y legó un excelente ejemplo del modo cómo las ideas deben ser estudiadas teniendo en cuenta ciertos principios derivados en él de lo que bien puede ser considerado como una anticipación de la sociología del saber y aun de una teoría crítica de las ideologías. Su doctrina de la "hipocresía de los filósofos", que para Romero era la parte deplorable de la historiografía filosófica de Ingenieros, es justamente un anticipo valioso de lo que decimos.

Alejandro Korn, el otro de los fundadores de la historia de las ideas en la Argentina, tuvo, lo mismo que Alberini, un origen positivista, si bien a diferencia de este último y en lo que respecta a la historiografía de las ideas prolongó las principales tesis del positivismo argentino. Su historiografía de las ideas es al mismo tiempo una historia del desarrollo y constitución de la nacionalidad. El plan de Ingenieros había sido en verdad el mismo.

Mas, entre uno y otro hay diferencias, pues, mientras para Korn se trataba de mostrar el paso desde un utilitarismo y un pragmatismo, como un modo casi consustancial al ser argentino, hacia un idealismo filosófico de la libertad, para el otro la historia nacional era entendida como la lucha entre un pensamiento tradicional reaccionario y un pensamiento renovador libertario, fundamentalmente dentro de los marcos de un pensamiento político. Ambos se mueven sin duda dentro de los marcos del liberalismo argentino de la época y ambos terminarían militando dentro de un socialismo, pero con signos evidentemente distintos. Los principales discípulos y continuadores de los dos, interesados asimismo en la historia de las ideas, Anibal Ponce y Francisco Romero, confirman las diferentes línea de desarrollo que hemos mencionado.

En ninguno de los autores citados, Ponce y Romero, la tarea de historiógrafos fue muy abundante. Los ensayos del primero, sobre Sarmiento, sobre Amadeo Jacques, sobre Eduardo Wilde, no superan la visión que de esos pensadores organizó el positivismo de principios de siglo, como no ponen en tela de juicio, por ejemplo, la ideología sarmientina, típica del liberalismo argentino. En verdad, la obra significativa de Ponce en la que se revela como creador en materia de historia del pensamiento, su libro *De Erasmo a Romain Roland, Humanismo burgués y humanismo proletario*, no trataba problemática argentina, sino europea, sin que la metodología puesta en juego en la misma fuera aplicada al pensamiento nacional o latinoamericano en otros trabajos.

La línea de influencias que deriva de la obra filosófica e historiográfica de Alejandro Korn, fue prolongada con devoción ciertamente filial por Francisco Romero. Este pensador no participó indudablemente del antipositivismo, en algunos momentos obsesivo que caracterizó a un Coriolano Alberini. Su actitud respecto del positivismo, fue comprensiva y prolongó por influencia seguramente de su maestro, cuyas tesis no discutió nunca, teorías historiográficas provenientes de aquel pensamiento. En efecto, Korn había creído ver en el amplio y matizado proceso del liberalismo argentino, ya a partir de la Generación de 1838, un desarrollo continuado de un pensamiento "positivista", al que denominó "positivismo difuso" o "positivismo autóctono". Influyó en esto sin duda una exigencia que ha movido a muchos historiógrafos de las ideas latinoamericanas: la de descubrir procesos propios, no generados por meras influencias europeas. La Argentina, desde la posición de Korn, no se hizo positivista porque le hu-

biera llegado la moda en un determinado momento de su historia ideológica, sino que cuando arribaron a sus playas las influencias del positivismo europeo, ya los argentinos nos habíamos anticipado a él en varias décadas. El pan-positivismo de Korn, extendido como tesis por obra de Romero en algunos casos a todo el Continente, es sin duda el fruto de una de las actitudes más interesantes, visible en Ingenieros y en Korn, de acuerdo con la cual intentaron asumir dialécticamente el pasado ideológico, rastreando todos los antecedentes que dentro de la propia historia nacional se ofrecían. Ese esfuerzo de interpretación dialéctica se llevó a cabo sin embargo sobre la base de una deformación de muchos de los personajes del pasado, condicionada además por una escasa información documental. En Ingenieros este hecho no fue contradictorio, mas sí en Korn, dada su actitud crítica respecto del positivismo. La posición de Alberini resultaba por esto mismo superadora: criticar al positivismo mostrando, en tesis opuesta, que no habíamos sido ideológicamente tales. La disputa acerca del significado de la figura de Alberdi es justamente el eje de toda esta polémica. Mientras que para Korn, con una equivocada interpretación de lo que significa la "positividad romántica" en los textos alberdianos de Montevideo de 1840, Alberdi fue un "positivista" *avant la lettre*, para Alberini había en este mismo Alberdi toda una metafísica espiritualista. Sin duda ambos habían caído en visiones deformantes, uno, por no haber reconocido lo romántico y el otro, por haberlo exagerado.

En verdad, la polémica "positivismo-antipositivismo", que arreció en los años de la dictadura de Uriburu junto con la aparición de posiciones claramente fascistas, pretendió creer que el "espiritualismo" y el "idealismo" significaba una ruptura respecto del pasado positivista. Berta Perelstein, en un libro *Positivismo y Anti-Positivismo en la Argentina*, ha mostrado sin embargo cómo, si se analiza todo el proceso como etapas del pensamiento de una misma burguesía liberal, las diferencias resultan de superficie, hecho que no nos exime por cierto de determinar y valorar esas diferencias.

De acuerdo con la actitud de Korn frente a nuestro pasado ideológico, distinta de la de Alberini como hemos dicho, Romero adoptará una posición comprensiva respecto de las grandes figuras del positivismo. Pero, no va más allá de una revaloración de Ingenieros, de Agustín Alvarez, de los comtianos, en particular de Alfredo Ferreira, en cuanto figuras humanas y entrega vocacional. Era sin duda un acto de justicia, sobre todo si tene-

mos en cuenta la actitud despreciativa que caracterizó al pensamiento argentino reaccionario de los años 30 y de los que siguieron ignorando a Ingenieros dentro de las cátedras. Tampoco supera Romero la contradicción que hemos señalado en Alejandro Korn, respecto de la tesis del "positivismo difuso" o "autóctono", a pesar de que fuera ya de la polémica y en otras circunstancias históricas del devenir nacional, hubiera tal vez podido intentar una revisión de esta problemática. La verdad es que Romero no fue un historiador de las ideas argentinas o americanas, sino accidentalmente, con lo que no pretendemos disminuir la importancia que su actividad cultural tuvo en este terreno.

En efecto, Romero, si bien no con el alcance y sentido con que lo hizo Ingenieros en su momento, influyó continentalmente. Actuó dentro de los marcos de una política cultural, asimismo con ese horizonte. Los planes editoriales de Losada, en Buenos Aires, en lo que se refiere al pensamiento latinoamericano, estuvieron bajo su inspiración y dirección. Amigos, discípulos o condiscípulos suyos, todos reconocidamente herederos de Korn, directa o indirectamente a través de Romero, llevaron adelante importantes tareas bibliográficas que interesan para la historia de las ideas latinoamericanas, tanto en el *Handbook of Latin American Studies*, como en las páginas de la *Revista Interamericana de Bibliografía*, editada por la Unión Panamericana.

Lo que Romero entendió por "historia de las ideas", el alcance y sentido que dio a su "americanismo", como así también sus categorías historiográficas expresas en su doctrina de la "normalización", su valoración de los filósofos nuestros a los que llama los "fundadores", todo ello generalizado por el mismo Romero o por discípulos y amigos, en algunos casos como decíamos a nivel continental, configura una línea de desarrollo de la historiografía de las ideas que tuvo en su momento evidente influencia y resonancia a través de congresos internacionales, revistas especializadas, etc.

En lo que respecta a la "historia de las ideas", Romero no superó la posición idealista de Alberini. Su pensamiento no muestra el fuerte impacto que el historicismo hiciera dentro de la escuela mexicana del "circunstancialismo" promovida principalmente por Gaos y la conexión de las ideas con lo histórico se daba en él a un nivel superficial, casi accidental. La historia de la filosofía atiende, para Romero, a la significación "estrictamente filosófica" de las ideas, en su conexión propia, en su adecuación a fines específicos del filosofar y si bien no se desen-

tiende del todo de las correlaciones del pensamiento con la vida en torno, sólo repara en ellas para la aclaración de especiales situaciones y de manera subalterna y accesoria. Frente a esto, la historia de las ideas, a la que reconoce un objeto propio, se ocupa tan sólo de la presencia de aquéllas, como las ideas de la época, las ideas simplemente generalizadas en una determinada comunidad histórica (Cfr. *Estudios de historia de historia de las ideas*. Buenos Aires, Losada, 1953). Con estas tesis, Romero no se apartaba pues del tradicional academicismo que hace de la historia de la filosofía un saber autónomo, autoalimentado, típica ideología universitaria de la que ha sido junto con Alberini y tantos otros, un exponente característico.

Había además en Romero, un decidido europeísmo y a la vez un americanismo, ideológicamente no contradictorios por cierto, de acuerdo con los cuales organizó su doctrina de la "normalización" y su visión del devenir de las ideas nuestras. La filosofía debía lograr entre nosotros un "acortamiento de distancias" respecto de Europa, debía superar el asincronismo hasta integrarnos sincrónicamente en los desarrollos del pensar filosófico del Antiguo Continente, tomado como modelo. Su doctrina del "filósofo absoluto", del cual era un exponente máximo Alejandro Korn y junto con éste los otros "fundadores", Carlos Vaz Ferreira, Antonio Caso, Alejandro Deustúa, Fariás Brito y otros, movió a una valoración de estos hombres dentro de los términos de aquella filosofía en la que lo teórico no debía ser empañado por una militancia política "excesiva". Nada más ajeno, por otro lado, a la posición no sólo filosófica, sino también política de Romero, que el latinoamericanismo. Su "americanismo" fue entendido como un "panamericanismo", incompatible en lo fundamental con los ideales boliviarianos, tal como los vivimos en nuestros días (Cfr. *Sobre la filosofía en América*. Buenos Aires, Raigal, 1952).

Habíamos mencionado en un comienzo, junto con Alberini, Ponce y Romero, a Nimio de Anquín. En verdad, la significación que para nosotros tiene la figura intelectual de este pensador cordobés, tan discutido, no le viene tanto de su labor como historiador de las ideas, a pesar de haber promovido tareas en este campo, sino de su intento de caracterizar la naturaleza del pensamiento americano, lo cual sin duda es de importancia para una historiografía filosófica. Lo que de Anquín denomina el "ontismo" (Cfr. Lugones y el ser americano". *Arkhe. Revista americana de filosofía sistemática y de historia de la filosofía*. Córdoba, 1964) y su afirmación de que el pensar de América es de tipo

"auroral" y no vespertino, al modo hegeliano, constituyen categorías fecundas, de indudable valor para una ontología que pretenda explicar en sus raíces nuestra comprensión de la realidad (Cfr. nuestro ensayo "El problema de la "alteridad" en la ontología de Nimio de Anquín". *Nuevo Mundo*. San Antonio de Padua, Buenos Aires, tomo 3, número 1, 1973).

Todo este proceso del que hemos señalado sus principales líneas y momentos, se ha desarrollado agónicamente en medio de dos grandes etapas, una de ellas correspondiente a la consolidación y florecimiento del estado liberal argentino, dentro del cual escriben Ingenieros y Korn y el otro, de la crisis y del reformismo que se inicia abiertamente en 1930. La secuencia trágica de gobiernos oligárquicos antipopulares y de gobiernos populistas, fórmulas de alternancia a las que ha venido echando mano la burguesía argentina ante el proceso de descomposición del estado liberal, debía expresarse en la conducta política de nuestros filósofos, ya fuera en el peronismo de un Coriolano Alberini o el antiperonismo de un Francisco Romero. Estos hechos muestran diferencias y preferencias, a la vez que señalan en más de un caso puntos de contacto, en la medida en que a pesar de las primeras se movieron en bloque dentro de formas diversas de un mismo pensamiento liberal.

Tal vez deberíamos regresar un poco atrás en este esquema, que es sin duda en más de un aspecto subjetivo por lo mismo que tiene mucho de autobiográfico y hablar de otros hechos e influencias. La historia de las ideas adquirió en México volumen, como se sabe bajo la influencia del historicismo y dentro de él en particular del "circunstancialismo" orteguiano, difundido por mexicanos y españoles, entre ellos principalmente Samuel Ramos y José Gaos. Conocida es la estrecha relación personal que hubo en Buenos Aires, entre Coriolano Alberini y José Ortega y Gasset, como asimismo la influencia que el filósofo español ejerció en ciertos grupos de intelectuales. Otro tanto podríamos decir respecto de la presencia e influencia de Hermann Keyserling. Guillermo Francovich, hablando de las diferencias en materia de influencias respecto al caso mexicano, nos dice que "las circunstancias que dieron nacimiento a la historia de las ideas en la región sur de la América Latina, particularmente en la Argentina y Bolivia, fueron un poco diferentes". "Los inspiradores iniciales del movimiento no fueron —agrega— Ortega y Gaos, sino Spengler y Keyserling. Los dos filósofos alemanes provocaron aquí una especie de obsesión de originalidad cultural..." (Cfr. "La historia de las ideas en la América Latina". La Paz,

Presencia Literaria, 9 de marzo de 1975). No es sin embargo totalmente acertada la afirmación de Francovich, quien seguramente tiene razón en lo que respecta al caso boliviano. El irracionalismo de Spengler y Keyserling, en efecto, no es visible en ninguno de los autores que hemos comentado, Ingenieros, Korn, Alberini, Ponce ni Romero, lo cual no significa que no hayan influido originariamente en otros autores que se movieron preferentemente en el campo del ensayo, tales, como un Martínez Estrada, mas estos no hicieron propiamente historia de las ideas, ni la promovieron. Tampoco nos resulta acertado lo que dice de la influencia de Ortega quien, sin entrar a considerar el impacto que produjo entre los ensayistas, influyó en la historia de las ideas, si bien no con su "circunstancialismo", sino con otra de sus doctrinas, el "generacionalismo", debiendo aclarar que el método generacional ya había tenido otras formulaciones entre los escritores argentinos del 80, muy anteriores a Ortega mismo. Ciertamente que la influencia de las tesis pseudocientíficas de un Keyserling, verdaderamente lamentable si tenemos en cuenta la actitud receptiva que adoptaron frente a ella importantes grupos de intelectuales argentinos de los años 30, ha mostrado una continuidad de presencia en diversos ensayos sobre el ser de América, aparecidos en nuestros días, y que implican una toma de posición respecto de la historia de las ideas. Son ello sin duda buenos ejemplos para una historia de los modos de alienación dentro de la intelectualidad rioplatense contemporánea.

De todas maneras, no se encuentran en los orígenes de la historiografía de las ideas en la Argentina —nos referimos siempre en particular a las ideas filosóficas— en sus promotores e iniciadores, influencias manifiestas de formas metodológicas provenientes del historicismo de Ortega o del vitalismo irracionalista de Keyserling. Estas influencias son más bien posteriores, como es el caso del "generacionalismo", ensayado primero dentro de la historia de las letras y más tarde en la del pensamiento filosófico y que nosotros mismos hemos aplicado en algunos de nuestros trabajos iniciales.

Si tuviéramos que caracterizar en general la tarea llevada a cabo en la Argentina en lo que respecta a la historia de las ideas filosóficas, dejando ya de lado el problema de las influencias, diríamos que, desde sus inicios y más tarde por obra del impulso dado principalmente por Alberini y Romero, cada uno por su lado, consistió en un proceso creciente de búsqueda de fuentes y de sistematización de las mismas. El quehacer historiográfico en materia de ideas se ha beneficiado, dentro de sus limitaciones

por cierto, del proceso que Romero llamó de "normalización", el que a la par que significó un conocimiento más hondo y sistemático de la filosofía europea, llevó a la creación de cátedras y centros especializados en la historia del propio pensamiento nacional. Otra característica que podemos señalar, se relaciona de modo estrecho con el ámbito dentro del cual se hace filosofía generalmente en la Argentina y en los demás países latinoamericanos, a saber, en las universidades, por lo que la historiografía de las ideas que nos ocupa, no se ha salido salvo en ciertos aspectos, de los marcos de una historia del pensamiento universitario. En relación con el academicismo imperante, ese tipo de saber ha llevado entre otras cosas, a una labor cuidadosa en lo que se refiere a la determinación de influencias, a la descripción de sistemas y líneas generales de pensamiento, sin haberse avanzado sin embargo, hacia una comprensión social y hacia una crítica ideológica de los problemas que plantea la "filosofía universitaria". En este sentido, la lección de un José Ingenieros, quien se atrevió a hablar de la "hipocresía de los filósofos", sigue siendo para muchos incomprensible y hasta escandalosa. En los aspectos señalados ha influido sin duda la tardía constitución de una historiografía socioeconómica, cuyo nacimiento es posterior a la constitución de la historia de las ideas y no ha alcanzado un volumen satisfactorio. Tampoco la historiografía de las ideas filosóficas ha avanzado en general en la Argentina hacia una visión continental de sus desarrollos, salvadas siempre las excepciones, y se ha reducido a un trabajo que no ha superado los límites nacionales.

En este ámbito y en la tradición que implica, se ha movido nuestra tarea de historiografía de las ideas. En nuestros comienzos, el rastreo documental se desarrolló dentro de los marcos de una exigencia de restaurar los procesos de pensamiento con un carácter regional, no tanto por espíritu regionalista, que sin duda de alguna manera ha estado presente, como por la sentida exigencia de alcanzar una ordenación de los antecedentes cercanos inmediatos. De esta manera surgieron nuestros primeros esfuerzos, que suponían una exigencia de máximo rigor en materia de búsqueda bibliográfica, centrados alrededor de determinados personajes del pasado intelectual de la Provincia de Mendoza, a la que Sarmiento en su *Facundo* denominó en su momento "la Barcelona del interior argentino". Como había que ordenar toda una tradición no asumida por investigadores anteriores y en tal sentido ignorada casi totalmente en lo que se refiere a autores, la tarea se demoró por años y fundamentalmente sobre la base

de una revisión pesada y lenta de publicaciones periódicas. De esta manera surgieron tres libros de sistematización, catalográficos y antológicos, uno de ellos el pensamiento ilustrado (*La filosofía de las luces en la ciudad agrícola*. Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 1968) y otros dos, que abarcan entre los años 1890-1940, es decir la última faz del pensamiento romántico y los orígenes y desarrollos del pensamiento positivista (*La literatura y el periodismo mendocinos a través de las páginas del diario "El Debate"* 1963 y *La literatura y el periodismo mendocinos entre los años 1915-1940 a través de las páginas del diario "Los Andes"*, 1966, libros ambos editados por la misma Universidad Nacional de Cuyo, en Mendoza).

Estas búsquedas nos llevaron a descubrir personajes olvidados, mal conocidos o directamente desconocidos del interior argentino. Investigamos las lecturas de uno de los maestros de José Ingenieros, Agustín Álvarez y catalogamos sus escritos (*Agustín Álvarez: sus ideas sobre educación y sus fuentes*. Mendoza, Dirección Provincial de Cultura, 1957), determinamos la presencia del comtismo en Mendoza, con la publicación de las *Conferencias Pedagógicas* (1904) de Julio Leónidas Aguirre (Mendoza, Facultad de Ciencias Políticas, 1964); señalamos el pensamiento krausista en un Julián Barraquero y en fin, dimos a conocer los principales escritores del tradicionalismo católico, los últimos románticos: Faustino Arredondo, Manuel Antonio Sáez, Benjamín Sánchez, en algún libro de diversos artículos y ediciones antológicas (*El pensamiento de D. Manuel Antonio Sáez (1834-1887)*, Mendoza, Facultad de Ciencias Políticas, 1960). Todo esto y otros aspectos más que sería largo enumerar, lo sintetizamos en un ensayo, *Breve historia intelectual de Mendoza* (Mendoza, D'Accurzio Impresor, 1966), con lo que quedaron sentadas las bases para este intento regional de historia de las ideas. Si algo tuvo de interesante este esfuerzo, fue que la misma naturaleza del material con el que se debió trabajar obligó en todo momento a considerar el desarrollo de las ideas con un marco mucho más amplio que el tradicional y a manejar como material documental de base, más que nada, publicaciones periódicas.

Para la sistematización de esta historia regional empleamos en algunos ensayos el método de las generaciones. Más tarde abandonamos esta metodología por entender que más que ninguna otra reducía el campo de estudio a ciertas manifestaciones del pensamiento, no saliéndose de hecho del ámbito del pensar de origen universitario y resultando en última instancia interesada por un pensamiento de élites. Aquella metodología se relaciona

con una historiografía que se organiza sobre el concepto, no siempre explícito, de "héroes del pensamiento" y que compatibiliza con el idealismo filosófico. La discusión del sujeto de la historia que es en todos los casos sujeto de pensamiento, aun cuando éste no sea expresamente "filosófico" y un análisis ideológico del modo como se resuelve este problema, nos permitió descubrir el espíritu limitativo del método generacional.

Aquellos diversos trabajos interesaron vivamente a Francisco Romero, con quien hablamos de los mismos en más de una ocasión. Otro tanto hemos de decir de Coriolano Alberini, a quien tratamos personalmente, a pesar de las distancias que había entre uno y otro. En 1958, en Buenos Aires y con motivo del IX Congreso Interamericano de Filosofía, tuvimos nuestro primer encuentro con Leopoldo Zea, que conocía algunos de nuestros trabajos y que nos fuera presentado por nuestra amiga Angélica Mendoza, con lo que se iniciaría una relación fecunda que nos abriría hacia horizontes más amplios.

En 1949, había publicado Leopoldo Zea su libro *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*, obra en la que proponía una metodología nueva frente a la que se había venido haciendo en la Argentina y que intentaba, por primera vez, en la historia de las ideas, alcanzar una visión continental de dos fundamentales momentos del pensamiento latinoamericano: el romanticismo y el positivismo. En verdad, desde los esfuerzos de sistematización que en su época habían realizado Ingenieros y Korn, no se había intentado en lo que respecta al pensamiento argentino, retomar de un modo orgánico semejante aquellas etapas y menos aún, hacerlo desde un horizonte más amplio.

Diez años más tarde, en 1959, apareció otro estudio significativo sobre nuestro pensamiento, la obra del panameño Ricaurte Soler sobre *El positivismo argentino*. No es casual que tanto Zea, como luego Soler, dos intelectuales ajenos a la vida universitaria argentina, fueran los que pusieran en descubierto una etapa de nuestro desarrollo intelectual, descuidada y aun despreciada en su valor propio por la historiografía oficial impuesta en las cátedras. En efecto, salvo la actitud personal de un Romero, que como dijimos no participaba del antipositivismo que en algunos llegó a ser obsesivo y que condujo a encubrir lo que de común había entre esa gran etapa del pensamiento rioplatense y la que le sigue, la actitud generalizada fue la de considerarla como lo que debía ser negado y no por cierto en el sentido recreador hegeliano.

La obra de Soler, como en su momento la de Leopoldo Zea,

nos confirmó en nuestro interés por estudiar el positivismo argentino, pero al mismo tiempo nos mostró la necesidad de reconsiderar toda una etapa previa al positivismo, justamente la que Zea había también estudiado. Se trataba de superar las consecuencias de un fenómeno ideológico bastante complejo, pues la misma suerte que corrió el positivismo, había sufrido la etapa anterior por obra de aquél. El desconocimiento del momento romántico argentino que supone la doctrina del "positivismo autóctono", en parte respondía a este hecho. Teníamos además muy en cuenta al respecto la posición historiográfica renovadora que habíamos visto en un Coriolano Alberini, sin participar ciertamente de sus rechazos. De este modo iniciamos una serie de investigaciones centradas alrededor de algunos personajes, entre ellos el emigrado francés de 1851, Amadeo Jacques, cuyas obras había intentado reeditar en Buenos Aires el mismo Alberini. Ibamos así avanzando desde aquella historiografía de tipo regional, hacia un panorama integrador de mayores horizontes, que suponía en general una crítica a la historiografía que derivaba de los esquemas propuestos por Alejandro Korn, por lo menos en algunos de sus aspectos.

De todo esto surgió un plan de trabajo que intentaba sistematizar bajo una nueva luz todo el pensamiento anterior al positivismo, lo que hemos denominado y no con términos nuestros, el "espiritualismo" argentino de la segunda mitad del siglo XIX, y a la vez preparar los materiales documentales sobre la base de investigaciones bibliográficas lo más técnicas posibles, que facilitarían la reconstrucción del pensamiento positivista.

Se concretó de esta manera una serie de tareas bibliográficas que habíamos iniciado ya dentro del intento de historiografía regional: "Ensayo bibliográfico sobre un positivista argentino: Agustín Álvarez" (1962); "Pedro Scalabrini, introductor de la filosofía de Comte en la Argentina" (1969); "Contribución a la bibliografía de José Ingenieros" (1973), publicados todos en la *Revista Inter-Americana de Bibliografía* (Washington), a más de otros, entre ellos una bibliografía de libros y folletos del mismo Ingenieros, incorporada en la obra conjunta *Los "Fundadores" de la filosofía latinoamericana*, editada por la Unión Panamericana en 1970, fruto muchas veces de pesadas búsquedas en bibliotecas y archivos tanto de la Argentina como de Europa. Labor ésta complementada con reediciones anotadas de algunos textos de significación para la historia del pensamiento argentino, como es el hasta hace poco desconocido texto inicial de Pedro Scalabrini, "Materialismo, Darwinismo y Positivismo: Diferen-

cias y semejanzas" (1899), editado en el *Anuario Cuyo* (Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, tomo III, 1967). Todos estos esfuerzos bibliográficos, como otros que hemos realizado sobre autores no positivistas, entre ellos Amadeo Jacques (*Cuadernos Uruguayos de Filosofía*, Montevideo, 1967), si algún valor tienen es más que nada el de sistematización y ordenación de materiales, en vista de trabajos de interpretación y que han pretendido responder a criterios técnico-bibliográficos establecidos, superando de este modo sensibles descuidos en este aspecto.

José Ingenieros dice que, a fines del siglo, en la Argentina, la enseñanza de la filosofía en muchos colegios estaba, a pesar del positivismo imperante en las universidades y escuelas normales, o en manos de viejos profesores eclécticos o de católicos seguidores de Balmes. El hecho lo fuimos confirmando paulatinamente a medida que íbamos prácticamente desenterrando materiales olvidados. De esta manera nació en nosotros la idea de hacer un trabajo orgánico sobre el eclecticismo. Dos líneas de investigación, una de ellas llevada a cabo en Uruguay y la otra en México, nos confirmaron acerca de la importancia del tema. En efecto, Arturo Ardao, con quien nos une un trato intelectual fecundo, había realizado toda una labor de rescate del pasado ideológico oriental en obras fundamentales, entre ellas su *Espiritualismo y Positivismo en el Uruguay* (1950) y *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay* (1962), en las que aparecía claramente señalado el hecho ecléctico, como una de las principales líneas de desarrollo del liberalismo romántico decimonónico. Por su parte, José Gaos, había promovido una serie de trabajos historiográficos en los que se pretendía revalorar en México, otra faz del pensamiento ecléctico, el de fines del siglo XVIII.

El eclecticismo forma parte sin embargo, de una línea de pensamiento mucho más amplia, del cual ya hemos hablado: el "espiritualismo" de corte romántico y juega dentro de él un papel histórico importante. Es también un episodio dentro del desarrollo del racionalismo. Aparecía así la necesidad de señalar las incidencias y divergencias que ofrecía en la Argentina, en relación con otras corrientes de pensamiento, casi todas ellas emparentadas de alguna manera con el hecho ecléctico. Tomó cuerpo de este modo en nuestras búsquedas algo que al comienzo nos pareció de escasa significación, pero que a medida que avanzábamos iba cobrando importancia, no sólo por su presencia en la *enseñanza universitaria*, sino en otros campos, entre ellos el político. Nos referimos al krausismo, que de acuerdo con la historiografía tradicional era un hecho casi exclusivamente español

dentro del mundo hispánico. José Gaos, en alguno de sus trabajos había sostenido justamente esa tesis y para él, en efecto, mientras España fue krausista, la América Hispana había sido positivista. Había sin embargo hechos significativos que permitían suponer una presencia de mayor peso y extensión del krausismo en América Latina. Entre ellos, la generalizada polémica en casi todos los países nuestros de los mismos positivistas en contra del krausismo, señalada entre otros por Leopoldo Zea en su libro *Apogeo y decadencia del positivismo en México*, polémica que por lo menos permitía suponer una cierta presencia contemporánea de ambas corrientes. Las investigaciones sobre el krausismo como ideología de base del batllismo en el Uruguay, llevadas a cabo por Ardao (Cfr. *Batlle y Ordóñez y el positivismo filosófico*, Montevideo, 1951), como la insistencia con la que Alberini había hablado del krausismo de Hipólito Irigoyen en la Argentina, mostraban junto con numerosos otros datos, la necesidad de rescatar para nuestra historiografía de las ideas toda esta línea de desarrollo no sistematizada. De esta manera surgió el libro *Los Krausistas argentinos* (Puebla, México, 1969).

Esta investigación nos abrió el conocimiento de una de las formas ideológicas del liberalismo de fines del siglo XIX y primeras décadas del actual que sirvió de instrumento de lucha contra la oligarquía e inspiró el gran movimiento popular del radicalismo argentino. Entendemos que, desde el punto de vista de una sistematización del pensamiento filosófico, se alcanzó un análisis fructífero, si bien en líneas generales podría objetarse, con razón, a este esfuerzo de búsquedas una escasa correlación del desarrollo de las ideas con la realidad social y económica, por lo menos en muchos de sus momentos.

La pretensión de mostrar el sentido dialéctico con el que se han sucedido las diversas corrientes del pensamiento y la valoración que se ha de hacer de las influencias europeas, nos movió a reconsiderar algunas de las tesis de la historiografía de las ideas tal como aparece en el ensayo clásico de Alejandro Korn. En verdad, aquel intento se encuentra en el mismo filósofo. En efecto, Korn pretendió mostrar una cierta autonomía de los procesos ideológicos con su conocida hipótesis del "positivismo autóctono", que lleva sin embargo al desconocimiento de ciertas formas que han tenido real presencia. En tal sentido tratamos de probar, en contra de lo sostenido por el mismo Korn, la existencia de lo que él denomina "corrientes débiles", como fenómenos persistentes y dados contemporáneamente con el positivismo, aún en los momentos de máxima influencia de éste; como también discutimos

la "fugacidad" del romanticismo argentino, tesis paralela a la de la temprana aparición del "positivismo autóctono". Tal es en parte lo que hemos pretendido sostener en el libro *El Espiritualismo argentino entre 1850 y 1900* (Puebla, México, 1972) en donde sugerimos además el concepto de "formas de transición" de acuerdo con las cuales es posible rastrear la continuidad que hay entre el "espiritualismo" del siglo XIX y el "neo-espiritualismo" que cobra fuerza con el antipositivismo de los años 30.

Surgió además, para nosotros, de estos trabajos, una nueva imagen de la llamada Generación argentina del 80, que tratamos de mostrar mediante la reubicación ideológico-filosófica de sus principales representantes, en particular alrededor de la significativa figura de Eduardo Wilde (Cfr. "El pesimismo de Eduardo Wilde", *Anuario Cuyo*, tomo VI, 1970 y "La naturaleza de la 'poesía' en la Estética de Eduardo Wilde", *Revista Inter-Americana de Bibliografía*, vol XXIV, 1975). Con estos ensayos y propuestas habrían quedado dadas ciertas bases metodológicas para el establecimiento de los límites e incluso de la profundidad del positivismo argentino, a la vez que se habría sentado la posibilidad de una comprensión del desarrollo interno de las ideas más dinámica y menos simplificadora. Esfuerzo insuficiente aún, sin duda, condicionado por la gran masa de documentos, muchos de ellos no considerados antes por nuestros antecesores en la historiografía de las ideas y movido por el deseo de mostrarlos en relación con sus fuentes europeas y su contenido teórico, con el mayor rigor posible.

Más, una historia de las ideas no puede quedarse en tales niveles de investigación, los que si bien son imprescindibles, exigen por la naturaleza misma de estos estudios, avanzar hacia una problemática más de fondo. En efecto, una historia de las ideas implica, no sólo una determinada manera de entender la filosofía y su historia, sino también el sentido que la filosofía tiene y ha tenido para la nacionalidad y más allá de ella, para esa otra realidad cultural más vasta que la comprende, la realidad continental. La problemática indudablemente no es nueva y los grandes maestros del pasado se movieron en ese horizonte. Un Juan Bautista Alberdi, un Francisco Bilbao, un José Ingenieros, en la Argentina, y tantos otros, se hicieron cargo cada uno a su modo y en relación con su propia circunstancia de esa significación más profunda y vasta. De ahí toda una problemática más claramente comprometida que comenzó con la exigencia de averiguar el sentido que en los escritos iniciales de Alberdi tenía y tiene para nosotros la tarea filosófica (Cfr. "Necesidad de un filoso-

far americano" *Anuario Cuyo*, tomo VI, 1970 y *Actas del Segundo Congreso Nacional de Filosofía*, Buenos Aires, 1973) o cómo en otros pensadores latinoamericanos se habían sentado los principios para ese mismo filosofar (Cfr. "Vaz Ferreira y las bases para un filosofar latinoamericano", fruto de un seminario hecho entre 1970 y 1971 (Cfr. *Revista de la Universidad de México*, vol XXVII, 1972), para terminar más adelante preguntándonos acerca de dos problemas que consideramos capitales, por un lado, el problema del "comienzo" de la filosofía americana y por el otro el de sus "pautas" (Cfr. "Acerca del comienzo de la filosofía americana", *Revista de la Universidad de México*, vol. XXV, 1971 y "Algunas pautas del pensamiento latinoamericano", *Revista de la Universidad Católica*, Quito, 10, 1975).

El problema del "comienzo" tenía como objeto dar las bases para el ejercicio del juicio de valor respecto de los materiales que nos ofrece la historia de las ideas latinoamericanas y a la vez mostrar cómo la filosofía, desde su campo propio, puede y debe asimilar una historia que se nos muestra como un proceso de alienaciones pero también, en ciertos momentos, de autenticidad y afirmación de nosotros mismos. De ahí apareció precisamente la idea de considerar cuáles serían las pautas que un filosofar debe tener en cuenta para poderse constituir en un filosofar propio, entendiendo tales pautas no tanto como normas morales, sino mas bien como momentos y actitudes metodológicos en la pregunta por el ser del hombre latinoamericano. Y por cierto que el señalamiento de tales pautas pretendía del mismo modo dar herramientas para una mayor y mejor comprensión del desarrollo histórico de nuestro pensamiento.

La crítica al saber de tipo académico y en particular a la historiografía filosófica llevada a cabo en el ámbito de las universidades, como así también la problemática social y política de nuestro país agudamente vivida a partir de 1966 y más concretamente desde 1973, nos permitió avanzar en la propuesta de otros aspectos de método que interesan directamente para una historia de las ideas. En pocas palabras, sentíamos imperiosamente la necesidad de lo que denominamos una "ampliación metodológica".

Tal exigencia suponía una ampliación en diversos sentidos. En primer lugar, el de superar los límites exclusivamente nacionales dentro de los que se ha venido haciendo la historia de las ideas y avanzar hacia panoramas de tipo regional continental. La conveniencia y aun la necesidad de trabajar de este modo nos lo mostró claramente la serie de investigaciones que habíamos hecho sobre algunas de las corrientes del pensamiento que mencionamos

antes, entre ellas el eclecticismo romántico del siglo XIX, fenómeno que no puede ser comprendido si lo reducimos a los límites de una historiografía argentina o uruguaya, en cuanto que es un hecho rioplatense. En segundo lugar, una ampliación más significativa a la que los llevaba un cambio en la noción del sujeto histórico del pensamiento filosófico, reducido a un estudio de un determinado grupo social, el de los intelectuales. A este rechazo de una filosofía entendida exclusivamente como quehacer de los "filósofos", se unía un intento de mostrar en qué medida estos mismos filósofos, no exceden un nivel que creen haber superado en el ámbito de su meditación espiritual. Un estudio de estos venía pues a ser ni más ni menos que un esfuerzo por mostrar la radical ambigüedad de la filosofía y muy particularmente de la filosofía universitaria. En este aspecto, la ampliación metodológica que proponíamos venía a ser una reedición de un intento que, como recordamos, había puesto en marcha en su época José Ingenieros. En tercer lugar, la ampliación metodológica, apuntó a enriquecer el análisis de las ideas mediante una comprensión de las estructuras dentro de las cuales se dan. En cuarto lugar, y como consecuencia de todo lo anterior, aparecía la exigencia de una ampliación de los recursos documentales. Si lo ideológico se encuentra presente tanto en el discurso cotidiano, como en el filosófico, y si además el contenido ideológico de cualquier tipo de discurso supone una afirmación o negación del hombre como sujeto de la historia, no cabe duda de que las ideologías forman parte necesariamente de una investigación filosófica y resultan ser un denominador común que funda la posibilidad epistemológica de aquella ampliación.

Sobre la base de estos principios se fue abriendo para nosotros una nueva etapa, la que según entendemos ha quedado expresada en algunos de sus aspectos en nuestros *Ensayos sobre la historia de la filosofía ecuatoriana* (1976). En ellos hemos tratado de señalar, con el mayor rigor, las corrientes y las influencias como así también los límites de las etapas de pensamiento analizadas, mas siempre con la intención de mostrar todos estos hechos como fenómenos internamente dialécticos, no como fruto de meras influencias externas; para alcanzar esto era necesario, evidentemente tratar de determinar la función ejercida por las diversas formas del pensamiento en relación con la sociedad de la época; todo esto supone una periodización, que sin ignorar la existencia de una periodización específica del pensamiento, incorpore las diversas etapas en marcos más generales y no específicos, que están dados necesariamente en niveles socioeconómicos. Para esto es

imprescindible partir de una antropología centrada esencialmente en una filosofía y en una historia del trabajo. Paralelamente y siempre dentro de una pretensión de comprensión estructural-orgánica era evidente la necesidad de mostrar los desarrollos de las ideologías políticas y muy especialmente del liberalismo, como la principal y más importante de ellas para toda América Latina, ya desde fines del siglo XVIII. Los momentos de "emergencia", de "consolidación" y de "crisis" del liberalismo constituyen periodos claramente perfilables, que condicionan de modo visible al discurso filosófico de cada época. Sobre estas bases propusimos pues una hipótesis de periodización general para la historia de las ideas ecuatorianas y desarrollamos en particular dentro de ella el momento positivista. La vitalidad del clima intelectual ecuatoriano contemporáneo nos hizo sentir además la necesidad de promover un encuentro entre líneas de trabajo fecundas y de cuya integración ha de surgir a nuestro juicio la constitución de la historia de las ideas. Por una parte, los estudios de historia de la filosofía europea, por la otra, las investigaciones acerca de la realidad socioeconómica ecuatoriana y por último, los trabajos iniciados ya sobre la historiografía filosófica nacional del Ecuador, líneas de creación intelectual que en la medida en que se organicen sobre una intencionalidad común permitirán un filosofar como autoconciencia nacional y continental (Cfr. "Félix Ravaisson-Mollien en América Latina". *Revista de la Universidad Católica*, Quito, vol. XIV, 1976).

El reconocimiento de aquella ambigüedad insita en la filosofía misma, supone por lo demás, una nueva comprensión de la conciencia, entendida como una realidad no transparente y que actúa desde un *a-priori* no precisamente lógico. Algo de esto habían anticipado Alberini y otros pensadores contemporáneos influidos por el vitalismo de principios de siglo. Mas, ahora no se trataba de salvar la objetividad mediante la postulación de un salto al conocimiento puro, en cuanto que no hay tales conocimientos, sino cuanto más purificables por vía de una crítica que se resuelve fundamentalmente en autocrítica. Del mismo modo se nos presentaba la ambigüedad en los instrumentos mismos del pensar filosófico, en particular en el concepto y en su pretensión de universalidad. Una crítica al idealismo hecha desde estos puntos de vista acaba por bajar a la filosofía de su pedestal y por mostrarla en su propia limitación, como también en su verdadero valor. Los motivos por los cuales el concepto suele jugar, abierta u ocultamente, como universal ideológico, son los mismos en el discurso filosófico que en un discurso del saber vulgar. Hay en

ambos, como hemos ya dicho, una estructura epistemológica común, que permite incorporar una literatura aparentemente no filosófica a la historia de las ideas filosóficas, y que hace factible un análisis decodificante de los más sofisticados textos de la filosofía. La caracterización del "discurso opresor" y la del "discurso liberador", como formas universales y la función de la filosofía puesta por encima de todo esto como un saber crítico, no al modo de la crítica que únicamente se mueve gustosa desde *a-prioris* formales, es precisamente la vía para abrirnos hacia lo otro, para romper con la circularidad opresiva de los universales ideológicos (Cfr. "Sobre el tratamiento de filosofías e ideologías dentro de una historia del pensamiento latinoamericano". Santa Fe, 1973, y *Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos*. México, vol. VI, 1974 y "Función de la filosofía en América Latina", en *La Filosofía actual en América Latina*, México, Grijalbo, 1976).

Todo esto suponía, como no es difícil verlo, un intento de liquidación del platonismo, raíz y cuna de todas las filosofías de la conciencia. Carlos Astrada había sido en la Argentina uno de los primeros en levantar, dentro de las universidades, esta especie de consigna filosófica. Liquidación que para no convertirse en una repetición más de actitudes y posiciones filosóficas surgidas de otros contextos culturales, debía sin duda estar acompañada de un regreso a las fuentes mismas del platonismo, en un intento de lectura desde lo nuestro. Hablamos de aquella pesada tarea de relectura del saber europeo que habremos de sumar a nuestra historia de las ideas, incorporándola a una nueva intencionalidad.

De todo lo que hemos dicho, queda en claro que no se trata pues de hacer una historia de las ideas sobre la base de una comprensión al estilo diltheyano y con el objeto de poder revivir en nosotros y describir luego concepciones del mundo y de la vida, típica historiografía generada por la filosofía de la *Einfühlung*, sino de participar en la constitución del conocimiento de un hombre que quiere asumir desde sí mismo su propia historicidad. Un historicismo, si se quiere, pero al servicio de los necesarios cambios en la conciencia del hombre pensante, que hagan posible descubrir las formas de alienación de esa misma conciencia y que conviertan al investigador en un promotor, al lado de otros y no por encima de ellos, del proceso transformativo que habrá de permitir al hombre latinoamericano asumir plenamente su hacerse y su gestarse. La historia de las ideas había dado de este modo un paso hacia una filosofía de la liberación, la que ha aparecido en ella de modo no accidental y como una de sus virtualidades.

Como hemos dicho en alguna otra ocasión, el tema central alrededor del cual ha girado el pensamiento de los "Fundadores", ha sido el de la libertad y su pensar podría ser caracterizado por eso mismo como una "filosofía de la libertad". Pues bien, tal filosofía es la que queda en entredicho. Había que superar, a pesar de aspectos y anticipaciones valiosas que ofrecen esos mismos "Fundadores", las formulaciones idealistas del problema, señalar la inoperancia de esa libertad interior como así de la intuición que la posibilitaba. La filosofía no podía serlo de una libertad cuasi metafísica, individual y esteticista en la mayor parte de los casos, que no se salió de los marcos que le imponía el liberalismo como ideología de base no siempre explícita. Se tomó clara conciencia de que el filósofo o el historiógrafo de las ideas, no es un ser excepcional, integrante de un grupo social privilegiado, puesto más allá del hombre común, por obra y gracia de una instalación en una conciencia pura, recurso con el cual pretendieron aquellos pensadores rechazar el positivismo de principios de siglo; se descubrió que las formas del pensamiento irruptor no se dan necesariamente dentro de los términos del discurso filosófico y que es necesario revisar todo el pasado, como mirar nuestro presente, en otras formas del discurso, revestidas en formas expresivas dadas en la cotidianidad misma.

Una historia de las ideas no podía por tanto quedarse ya en una investigación de influencias y en una determinación de corrientes, tarea sin duda apreciable e incluso ineludible, sino que había de llevarse a cabo a la vez tratando de determinar la función que las distintas filosofías han ejercido respecto de la realidad social, entendiendo que la determinación de la función es tanto retrospectiva como prospectiva a la vez y necesariamente, y que sólo puede alcanzarse con herramientas que permitan una autocritica del papel personal y social que se juega respecto de esa misma función. La filosofía no se reduce pues a una crítica que apunta a determinar "fundamentos de posibilidad" dentro de una nueva pretensión cientificista, sino que quiere ser una autocritica dentro de una pretensión de saber humanístico, al cual únicamente nos podemos abrir desde una teoría crítica de las ideologías y de los análisis derivados de los problemas de la conciencia de clase.

Esa autocritica, como requisito metodológico permanente y fundamental, hace que dentro de la filosofía tome presencia y a la vez nuevo sentido, de lo que podríamos llamar el momento biográfico del pensar, en otros términos, el modo como el filósofo o

el historiógrafo de la filosofía, compromete su propia producción como elemento mediatizador y a la vez se compromete con su propia realidad. Compromiso que se da como forma misma de la cotidianidad, donde como cualquier otro hombre, el intelectual se enfrenta con aquella realidad que él pretende ver en sus estratos más profundos.

Todo esto ha llevado a meditar acerca del carácter de la filosofía como función para la vida y ha abierto las puertas para lograr una determinación de su papel ancilar. La filosofía, cuando no parte de una autocrítica, queda supeditada totalmente a los riesgos de la mala conciencia. "En América —ha dicho Francisco Larroyo—, en toda América, la filosofía había tenido de continuo carácter ancilar. En la Colonia hablaba en nombre de la religión; en el siglo XIX estuvo, con frecuencia, al servicio de intereses políticos. Es en el siglo XX cuando se cortan definitivamente las ataduras de esta servidumbre y se filosofa con acendrado espíritu teórico" (Samuel Ramos, *Obras completas*, Tomo I, 1975, prólogo). Lo que nos interesa es ahora determinar en qué sentido la filosofía como humanismo no puede ser sino ancilar y en qué sentido la pretendida autonomía del saber teórico no era sino una forma más de servidumbre, más negativa aún que las anteriores, en cuanto enmascarada en el mito de la conciencia pura y del yo trascendental.

La filosofía no se enriquece por sí misma. Depende en su progreso de horizontes de comprensión y de una apertura hacia esos horizontes, que no responde estrictamente a problemas teóricos. La filosofía se instala sobre ellos como un intento de racionalizar los procesos vividos, de encontrar un sentido, el sentido en última instancia de la vida. Esta fue la experiencia argentina de los años 70: un descubrir, más allá de las aulas de las academias, la existencia de una realidad afligente que abría hacia una nueva comprensión y con ello hacia un nuevo descubrimiento de la filosofía. Y esto como una cuestión jugada desde una clara conciencia de la realidad de una estructura social injusta e inhumana, en medio de una situación general de dependencia. De ahí que surgiera una generación que sintió vergüenza de haber hecho filosofía y que comenzó a hablar de filosofía de la liberación.

Los accesos a esa realidad había que hacerlos sin embargo con las herramientas metodológicas con que contaba una juventud universitaria formada filosóficamente dentro de pautas establecidas. Había que cambiarlas o por lo menos darles un nuevo

sentido y por cierto un nuevo uso, había en fin que abrirse a otros campos colindantes con el saber filosófico, rechazados o ignorados por la filosofía y la historiografía oficiales. En función de esto se planteó la necesidad de un preguntar ontológico, centrado principal y fundamentalmente en los problemas de la historicidad y de la alteridad, una historicidad que no fuera por cierto un nuevo escapismo y que a la vez tuviera la fuerza dialéctica y la capacidad crítica necesarias para asumir los propios desarrollos anteriores del pensamiento ontológico que se habían dado entre nosotros; se intentó una filosofía política que diera razón de las expectativas de un pueblo esperanzado en un cambio, en medio de la ya profunda crisis del estado liberal, con todos los riesgos del populismo desde el cual se había comenzado el análisis y se habían adoptado las opciones; se intentó una pedagogía que desde formas participadas de comunicación permitiera la renovación del acto educativo, dentro de los ideales de la ya antigua pedagogía activa, tal como lo exigía una nueva universalidad; se proyectó una teoría del lenguaje que hiciera posible una decodificación de las formas de comunicación imperantes; se desarrollaron las bases para una teología de la liberación, como meditación y práctica religiosas centradas alrededor de la temática de la muerte de Dios; se pretendió, en fin, dentro de este vasto movimiento, determinar nuevos criterios metodológicos para una historiografía del pensamiento que desde su campo se sumara a esas urgencias y para lo cual la historia de las ideas se mostraba potencialmente rica.

Tomó cuerpo así un saber pensado como saber de liberación que no se quería comprometer con ningún ismo, mas eso sí estar abierto a lo que las diversas corrientes de la filosofía han aportado y aportan para su constitución, saber que inevitablemente sería rechazado con desconfianza y temor, y hasta con violencia, por lo mismo que venía a "introducir nuevos dioses en la ciudad". Las palabras de los Meletos y de los Anitos de todos los tiempos, o las del ministro Woellner, reaparecieron. Como éste dijo de Kant, se había obrado en contra "de los deberes de maestro oficial" pues mediante un uso indebido del ingenio se había denigrado y deformado "algunos dogmas capitales y fundamentales" y como consecuencia de todo esto se había pervertido a la juventud con nuevos dioses. El rechazo era pues inevitable. Rechazo que ha enriquecido a todos y a cada uno de los que han participado de estos ideales con nuevas experiencias, las que han tenido

la virtud de clarificar los puntos de partida, señalar la ambigüedad del propio discurso, poniendo en claro dificultades y contradicciones y sobre todo confirmando una vez más las relaciones íntimas que hay entre filosofía y destino.

1977

EL VALOR DE LA LLAMADA "EMANCIPACION MENTAL"

Lo que podríamos llamar movimiento de la "emancipación mental" tuvo sus primeros desarrollos importantes en los diversos países hispanoamericanos desde fines de la década de los años de 1830 hasta mediados de la siguiente, con los pensadores románticos.

Desde sus primeras formulaciones se entendió que la "emancipación mental" era una "segunda independencia" o simplemente una segunda "emancipación". Tanto la primera como la segunda independencias se llevaron a cabo dentro de un vasto proceso que se caracterizó por la conclusión o el fin de la integración que España había impuesto a su sistema colonial, y el paso hacia un nuevo sistema integrativo que se presentaba a la vez como continental y nacional. Dentro de este proceso fue adquiriendo además, cada vez mayor fuerza el problema de la organización de las nacionalidades nacientes. Como es fácil pensarlo se generó pronto, dentro de los marcos de una filosofía política un pensamiento social que atendió con preferencia a los problemas que impedían aquella organización y que derivaban precisamente de la falta de una integración de todos los elementos que constituían a cada una de las nacionalidades. Este último aspecto cobró fuerza en particular después de terminadas las Guerras de Independencia —la "primera emancipación"— y cuando las élites dirigentes se encontraron con que la separación de España no significaba la superación de todos los problemas, sino el planteamiento de uno nuevo que no derivaba de la lucha contra un enemigo foráneo, sino contra un enemigo interno. La fuerza de éste, los problemas de control del poder por parte del grupo criollo que había triunfado en la guerra contra España, despertó muy temprano la convicción de que sería necesaria una "segunda emancipación". El primero en anticipar toda esta problemática fue el mismo Simón Bolívar. En su "Discurso de Angostura" de 1819 decía a los legisladores: "Nuestras manos ya están libres, y todavía nuestros corazones padecen de las dolencias de la servidumbre".¹ Se había vencido a un enemigo, el que nos ataba las manos, pero no se había vencido al otro, el que tenía

¹ BOLIVAR, Simón. *Escritos políticos*. Madrid, Alianza Editorial, 1975, p. 105.

ligados los corazones: los hábitos que impedían la integración no sólo nacional, sino también continental, formas ambas a las que azoraban a Bolívar.

La dolencia de esos "corazones" consistía en una debilidad moral. "Nuestros débiles conciudadanos —decía el mismo Bolívar— tendrán que robustecer su espíritu mucho antes que logren digerir el saludable nutritivo de la libertad".² De este modo, la idea de una "segunda emancipación" se constituye claramente ya en el Libertador como un pensamiento según el cual los problemas sociales se resuelven en cuestiones psicológico-morales, dentro de un psicologismo social en el que aparece asimismo la noción de "enfermedad", categorías que habrán de tener vigencia durante todo el siglo XIX y aun más allá. Y también se pone de manifiesto la afirmación de que no todo el mundo está "enfermo" y que hay un sujeto histórico que es propiamente el que padece y debe ser curado de sus males: el "Pueblo", "porque son los Pueblos" —decía Bolívar— más bien que los Gobiernos los que arrastran la tiranía", precisamente porque era en ellos donde estaban más arraigados los hábitos de servidumbre.³ Al despotismo ilustrado ejercido por los "Gobiernos" correspondía pues la tarea de curación de los males sociales. Todo este pensamiento social que hace de trasfondo de la exigencia de la "segunda emancipación", era una respuesta de las preburbuesias hispanoamericanas enfrentadas a un poder antes desconocido. Sarmiento, en el *Facundo*, en 1945, hablará de una "tercera entidad" que surgió como algo nuevo y desconcertante en la lucha entre "realistas" y "patriotas" y que no era ni lo uno ni lo otro.⁴ Sería justamente esa "entidad" la que levantada con los caudillos de las campañas, llevarían a Bolívar, en los últimos días de su vida, a decir que había "arado" en el mar".

De este modo la "emancipación mental" nació como una herramienta ideológica en una lucha de poder que se presentaba como el enfrentamiento entre dos "civilizaciones", tal como se lo caracteriza en el *Facundo*. El ingreso de las nuevas naciones hispanoamericanas como apéndices de la revolución industrial europea y la expansión y consolidación de la estructura feudal de las campañas, no comenzaron como proyectos congruentes, sino antagónicos. Uno de ellos promovía un desarrollo hacia adentro que favorecería la extensión y afianzamiento de las antiguas rela-

² *Ibidem*, p. 98.

³ *Ibidem*, p. 99.

⁴ SARMIENTO, D. F. *Facundo*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1967, p. 62.

ciones de origen feudal sobre las que se había organizado el latifundio promovido por los caudillos y agitado en las ciudades por los llamados "demagogos" y el otro, un desarrollo hacia afuera que sobre los principios liberales de libre oferta y demanda, trataba de favorecer una incorporación acelerada al nuevo sistema mundial económico y político. El antagonismo de los dos proyectos se manifestaría crudamente en el hecho de las Guerras Civiles.

Más en medio de ese enfrentamiento y con los jóvenes románticos, se despertó la necesidad de la superación de los términos en lucha, como así también uno de los primeros intentos de hacer congruentes ambos proyectos. El hecho se manifestó, en el Río de la Plata, en algunos de los miembros de la Generación de 1837 en quienes reapareció la temática de la "emancipación mental", ahora bajo un nuevo signo.

Con evidente injusticia los miembros de aquella generación atribuyeron a los Libertadores, una conducta ciega. Las Guerras de Independencia se hicieron, según se dijo entonces, sin una "ideología" y constituyeron un hecho simplemente "material". Ahora se debía pasar a la etapa "ideológica". El teórico más señalado de toda esta problemática fue Juan Bautista Alberdi, para quien, tal como decía en 1837, la misión de su generación era la de "dar a la obra material de nuestros padres una base inteligente".⁵ Un año después volvería a afirmar: "Nuestros padres nos dieron una independencia material; a nosotros nos toca la conquista de una forma de civilización propia; la conquista del genio americano. Dos cadenas nos ataban a la Europa, una material, que tronó (sic), otra inteligente que vive aún. Nuestros padres rompieron la una con la espada; nosotros romperemos la otra con el pensamiento". "Nos resta —decía más adelante— que conquistar, sin duda, pero no ya en sentido material. Pasó el reinado de la acción; entramos en el del pensamiento".⁶

Con palabras casi textuales Andrés Bello, otro miembro de la Generación de 1837, diría en Montevideo: "Dos cadenas nos ataban a la Europa: una material, visible, ominosa; otra no menos ominosa, pero no menos pesada, invisible, incorpórea, que como aquellos gases incomprensibles que por su sutileza, lo pe-

⁵ ALBERDI, Juan Bautista. "Doble armonía entre el objeto de esta institución, con una exigencia de nuestro desarrollo social; y de esta exigencia con otra general del espíritu humano". Buenos Aires, 1837. En *Obras Completas*. Buenos Aires, Tomo V, 1884, p.p. 264 y 265.

⁶ ALBERDI, Juan Bautista. *Fragmento preliminar al estudio del derecho*. Buenos Aires, 1838. Reedición de Editorial Hachette. Buenos Aires, 1955, pp. 55-56.

netran todo, está en nuestra legislación, en nuestras letras, en nuestras costumbres, en nuestros hábitos. y todo lo ata y a todo le imprime su sello de esclavitud". Más adelante repetiría Lamas la misma contraposición entre la emancipación material' y la nueva, a la que denomina "inteligente".⁷

El planteo de esta nueva "emancipación", tal como surge de los textos de Alberdi y Lamas, como asimismo de las páginas del *Facundo* aun cuando no de modo totalmente explicito muestra un desarrollo teórico orgánico. Se presenta, en un sentido, como una *proyectiva* de acuerdo con la cual es necesario que la nueva generación elabore, según palabras de Alberdi, "una filosofía americana", una "política americana y un "arte americano" (texto de 1838), que logre "una independencia civil, literaria, artística, industrial", según dice Lamas en ese mismo año. Esta *proyectiva* consistía como, puede verse, en la organización de un saber de lo nacional y de lo americano que facilitara la acción futura indicando fines y objetivos claros y precisos, que no habían sido planteados por los Libertadores a quienes tan sólo se les atribuía el habernos desatado las manos".

Al lado de esa *proyectiva* surge la necesidad de lo que podríamos llamar una *descriptiva*, anticipo de la futura sociología, que tenía como objeto el estudio de la realidad social americana, como realidad dada, en ciertos aspectos que se consideraba fundamentales, entre ellos, las costumbres. Dicho con palabras de la época esta segunda tarea tenía como fin el análisis de esa otra "cadena" que, como los gases, todo lo penetra y a todo le imprime el sello de la servidumbre. Se trataba de una forma de saber que se dedicaría al estudio de aquellos "corazones" de los que hablaba Bolívar y que no eran justamente los de estos nuevos libertadores, sino en particular los de las masas campesinas.

Por cierto, ambos campos de trabajo habían de interferirse y condicionarse mutuamente, en cuanto que uno atendía al "deber ser social" y el otro a su "ser". Y por esta misma razón la *descriptiva* no se limitaba tampoco a una pintura de costumbres y exigía una investigación de causas.

Sobre esta organización del saber social de la época se montaría precisamente el amplio movimiento de la Reforma, que acabaría asumiendo los primitivos planteos de la "emancipación mental", en un largo proceso que concluiría, una vez pasadas las Guerras Civiles, en la integración de los dos proyectos que seña-

⁷ LAFAS, Andrés. Texto de *El Iniciador* de Montevideo, 1838. Retranscrito por José Enrique Rodó en *Obras Completas*. Madrid. Ed. Aguilar, 1957, p. 679.

lamos en un comienzo. Justo Sierra diría precisamente que en México había habido tan sólo dos revoluciones, una de la Independencia que tuvo como fin la "emancipación de España", y otra, la de la Reforma que se llevó a cabo para la "emancipación del régimen colonial".⁸

Desde un comienzo, tal como se ve claramente en los textos de Alberdi y Lamas, la "emancipación mental" significaba haber dejado atrás la acción "material" o de las "armas". La "espada" había cumplido su misión y ahora no se trataba ya de conquistar laureles guerreros, sino los "laureles del genio". Esa "acción material", tal como la llamaba Alberdi fue necesaria para romper con la "cadena material" de la que nos habla por su parte Lamas. La "emancipación inteligente" debía acabar con la "cadena invisible" que era sin más una forma mental. Se decía que se acabaría con ella, entre otras cosas, mediante la educación, mas lo que no se dijo es que esa educación no podía ser sino represiva, hecho que hizo que la espada no dejara de accionar a su lado de modo constante. El hecho de que la educación anterior a la Reforma por obra de la Iglesia, hubiera sido también represiva, no puede llevar a desconocer el nuevo proyecto, en muchos casos más opresivo que antes. Sabido es que las poblaciones campesinas sufrieron un grave retroceso en su situación social y económica durante la organización de las nuevas repúblicas hispanoamericanas, cuando en ellas se alcanzó un cierto orden y estabilidad.

La exigencia de elaborar aquella *proyectiva social* despertó la necesidad de crear una ciencia propia que en los más lúcidos de los expositores de la "emancipación mental", Echeverría Alberdi, Bello y años más tarde Rodó, se entendió que debía organizarse sobre una *paradigmática*. De esta manera, aquella ciencia nació conjuntamente con una "teoría de los modelos", que ha tenido sus etapas y su evolución y que se mantiene en nuestros días como problemática vigente. En cuanto a la *descriptiva social*, a más de los numerosos ensayos que generó, dentro de los cuales se destaca en los comienzos el *Facundo*, acabó por constituir a finales de siglo la llamada "psicología de los pueblos", primera formulación de lo que sería más tarde la sociología. Aquel saber abrió a la descripción y análisis de las clases sociales en general, si bien el mayor interés estuvo centrado en los problemas de la "mentalidad", primero de la población campesina y más tarde de

⁸ SIERRA, Justo. *México y su evolución social*, 1900. Citado por Samuel Ramos en *El Perfil del hombre y de la cultura en México*, en *Obras Completas*, México, UNAM, Tomo I, 1975, p. 101.

los grupos nacientes del proletariado industrial. Con la "psicología de los pueblos" y con autores como Francisco Bulnes, Francisco García Calderón, Carlos Octavio Bunge, Alcides Arguedas, Laureano Vallenilla Lanz y tantos otros, el programa de "emancipación mental", reelaborado sobre presupuestos biológicos y raciales, degeneró en un discurso violento y represivo mucho más desembozado que el que habían enunciado los hombres de la ilustración y del romanticismo.

Podríamos decir que la historia de la "emancipación mental" muestra dos líneas de desarrollo ideológico, una primera, que surge con los románticos, que es retomada por Rodó quien los estudia y los actualiza y que es continuada con una serie de escritores a los que se podría considerar como post-arielistas, contemporáneos de las décadas del 20 al 30 de este siglo. La otra línea es la que desarrollan en general los escritores que hicieron "psicología de los pueblos" dentro de formulaciones positivistas y algunos de los cuales no son ajenos a ciertos planteos derivados del arielismo. Las diferencias entre estas líneas en realidad no quedan marcadas tanto por las distintas posiciones adoptadas en favor o en contra del positivismo o del "idealismo del 900", sino por la actitud de los escritores respecto de las estrategias que se entendía debían ser puestas en juego para lograr la *integración* de los grupos sociales y la consecuente unidad nacional. Esas estrategias se reducían a dos: una de ellas era la de la represión justificada ideológicamente sobre la base de un pretendido saber "científico" y apoyado en un manifiesto desprecio por las masas populares, de lo cual son ejemplos elocuentes escritores como Bulnes y Bunge, entre otros; la segunda estrategia consistía en un intento de integración social de tipo paternalista, dentro de los marcos de lo que podría llamarse un "populismo". Esta fue la posición que reaparece, en términos de un paternalismo y un esteticismo, en José Enrique Rodó y, más tarde, por ejemplo, en José Vasconcelos.

Resulta interesante notar que la "filosofía americana" y el "americanismo literario" de 1837, como más tarde las reformulaciones de ambos hechas en el 1900 en lo que respecta a las letras, y a partir de 1920 en lo que se refiere a la filosofía, aparezcan relacionados con nacionalismos de corte más o menos abiertamente "populistas". No es extraño que la "filosofía de la liberación", que de alguna manera ha sido una continuación en nuestros días de la doctrina de la "emancipación mental", haya surgido también relacionada con movimientos políticos nacionalistas y populistas, como tampoco lo es que la crítica superadora

dentro de esa misma "filosofía de la liberación" haya estado principalmente encaminada a señalar las limitaciones que le derivan de su raíz histórico-social.

Cabría que nos planteáramos por tanto cual es el valor, en nuestros días, de la "emancipación mental", en relación con las exigencias de integración de América Latina. La problemática es importante por el hecho ya indicado de que la "filosofía americana" surgió como uno de los campos teoréticos que debía ser elaborado dentro de la *proyectiva social* de aquel programa y por la fuerza con la que por parte de muchos intelectuales contemporáneos se ha planteado la necesidad de ese mismo saber como factor de integración, saber que, por lo demás, ha alcanzado un importante grado de madurez y desarrollo.

Alberdi, el único de su generación que propuso hacer una "filosofía americana", pensó siempre a ésta como un momento dentro de un proyecto mucho más vasto que contemplaba los otros "elementos" del todo social; lo político, lo económico, lo literario, etc., y que esa filosofía, si cabe definirla de alguna manera podría muy bien considerársela como un intento de fundar, epistemológicamente una paradigmática que ayudara a encontrar las formas apropiadas, "indígenas", de aquellos elementos. Más, la posición alberdiana, siempre digna de ser reconsiderada, no alcanzó a fundar adecuadamente la "emancipación mental". La paradigmática propuesta por Alberdi suponía dos primeros aspectos importantes: la afirmación de un sujeto como valioso para sí mismo y el reconocimiento de una circunstancialidad de ese mismo sujeto. Ahora bien, aquella autoafirmación perdía fuerza en la formulación alberdiana dado que se partía de la existencia de modelos ya dados frente a los cuales la tarea consistía en una adaptación de los mismos a la circunstancia. Por otro lado, esa limitación de la paradigmática, tenía su raíz en una posición contradictoria, pues, si bien aparece en Alberdi una revolución de aquel "pueblo" que había sido rechazado por los ilustrados y llega hasta a decir, como algo positivo, que el siglo XIX concluiría "plebeyo", su actitud frente a ese "pueblo" es por entonces, francamente paternalista y proclive a lo que podría ser en la época una especie de "populismo". De esta manera, la afirmación del sujeto americano quedaba retaceada. Esta misma posición llevará a Alberdi, hecho muy evidente en Sarmiento a aceptar la interna jeraquía axiológica del modelo que debía ser adaptado, la que estaba estructurada sobre la oposición de valores "civilización-barbarie". El principio de afirmación de lo americano quedaba invalidado en cuanto, si bien el "pueblo",

esa "hermana menor", había pasado a ser una categoría, política de diverso signo, siempre quedaba incluido dentro de la "barbarie". Por lo demás, la "emancipación mental" que se apoyaba en la paradigmática que hemos señalado, aparece en Alberdi proyectada sobre una comprensión de los hechos sociales reducidos a fenómenos de carácter psicológico-moral, siguiendo una actitud que era visible ya en los ilustrados y no superándolos en tal sentido.

El mensaje de la Generación argentina de 1837 fue retomado, como dijimos, por José Enrique Rodó. Del mismo modo que en el caso alberdiano, el escritor uruguayo entendió que el pensamiento hispanoamericano debía fundarse en una paradigmática, que en él tenía también como punto de arranque una afirmación del sujeto americano como valioso, pero que no se reducía al intento de la adecuación de un modelo dado a nuestras circunstancias, sino que avanzando más allá planteaba la necesidad de partir desde un modelo propio. No se trataba de "adaptar", sino de "crear" desde nuestra propia realidad la paradigmática necesaria para lograr la emancipación buscada. Otro aspecto de significativa importancia en Rodó está dado por la extensión de una crítica que veía los males sociales no ya exclusivamente radicados en las "multitudes", sino también en la propia burguesía. Lo "calibanesco" —la antigua categoría de "barbarie" del discurso romántico— había dejado de ser en Rodó la expresión de las inclinaciones negativas de un determinado grupo o clase social y había comenzado a ser entendido como propio de la sociedad vista como totalidad. De ahí la crítica a la propia burguesía que lleva a cabo el autor del *Ariel*. A pesar de esto, la paradigmática no alcanzó a fundarse adecuadamente y ellos entre otros aspectos, por dos motivos principales que, sin bien no aparecen siempre claramente expresos en la obra de Rodó, se encuentran en ella y serán desarrollados y puestos a luz por los arielistas. Se parte, como decíamos, de la exigencia de un modelo propio que tenga su raíz en nosotros mismos, más, se organiza la estructura axiológica interna de ese modelo mediante una "inversión" de la taxonomía del modelo anterior. Lo "latino" queda antepuesto a lo "sajón" y, con ellos, todo el universo de valoraciones que comprenden. Dicho en otras palabras, lo que en el discurso vigente era un "anti-valor", pasa ahora a constituirse en un "valor". El otro motivo, deriva de las relaciones que establece Rodó entre el "legado" y el hombre portador de ese "legado", respecto de lo cual la tendencia es, como consecuencia de un tradicionalismo, la de anteponer el "legado" al

hombre, y buscar la definición cultural apoyándose más bien en la noción de herencia que en la de la situacionalidad del hombre respecto de ella. También este hecho, que debilita a nuestro juicio el paradigmatismo rododiano, adquiriría fuerza con los arielistas, en cuanto que en el maestro hay de un cierto marco de ambigüedad que justamente favoreció una asunción negativa de su mensaje. Por otra parte, si bien la crítica había sido extendida, como dijimos, a la sociedad total, las multitudes y con ella el "pueblo", al ser revalorado desde un manifiesto paternalismo, debilitaban lo mismo que en Alberdi, aquella exigencia de afirmación del hombre americano como valioso. Súmase además a ese paternalismo que le llevó a hablar de "pueblos niños", una visión esteticista que de potencia a la exiología rodoniana, del mismo modo que la constante de reducción de las relaciones sociales a problemas de orden psicológico-moral, que como hemos dicho viene de la Ilustración.

Frente a este rico desarrollo de la "emancipación mental", como una de las respuestas más interesantes dada por el pensamiento hispanoamericano al problema de la integración y que hemos esbozado apretadamente desde los ilustrados hasta el "idealismo del 900", la respuesta dada por José Martí en 1891, se nos presenta como un paso adelante superador. También para el escritor cubano, en su meditación sobre "Nuestra América", la independencia exigía un "cambio de espíritu", más no separaba como los románticos el momento de las armas del momento del pensamiento, como tampoco partía de la necesidad de superar el despotismo de unos para asegurar el de los otros. Su idea de la "emancipación mental" no responde ni a un espíritu de opresión que entiende que las tiranías las arrastran los "pueblos" y no los "gobiernos", como afirmaba Bolívar y repitieron hasta saciarse los positivistas que hicieron "psicología de los pueblos" y se consideraron por eso mismo fieles intérpretes del pensamiento bolivariano, ni a un espíritu de concesiones paternalistas, como hicieron los otros en una actitud "comprensiva" respecto de los "pueblos niños", como dijo Rodó.⁹ El espíritu que exige cambio, es el de violencia, justificable en los pueblos en cuanto oprimidos e injustificable en los "gobiernos" en cuanto opresores y en ambos casos obstáculo para llegar a una convivencia de razón y a una integración social liberadora. Partía Martí de lo que hemos denominado una *descriptiva social*: "Los pueblos que no se conocen han de darse prisa por conocerse" y al mismo

⁹ RODÓ, José Enrique. Carta a Alcides Arguedas, en *obras Completas* de Arguedas, Madrid, Editorial Aguilar, 1959, Tomo I, p. 395.

tiempo, sentaba las únicas bases posibles para la organización de la *proyectiva* sobre la búsqueda de modelos propios, temas sobre el cual insistieron tanto el joven Alberdi y Rodó, más la raíz de esa paradigmática no se encuentra en un grupo selecto que intente ya sea adecuar modelos europeos o norteamericanos a la circunstancia nuestra, ya sea revalorar las tradiciones de una abstracta "raza latina" en donde estarían depositados los valores autóctonos, sino que está en los grupo sociales con poder de irrupción histórica y poseedores por eso mismo de fuerza interior como para señalar e imponer la estructura axiológica interna de todo discurso liberador. "Con los oprimidos había que hacer causa común, para afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de los opresores".¹⁰ Un tanto paradójicamente, si es que en verdad existen en la vida de relación paradojas, la "emancipación mental" no es un "hecho mental", aun cuando deba expresarse en el nivel discursivo. Del mismo modo, el "legado" no es lo que nos define culturalmente, sino que somos nosotros los que lo definimos, lo asumimos y lo recreamos de acuerdo con una situacionalidad cuyo signo únicamente puede estar marcado por una lucha constante de superación de todas las formas de alienación.

La "segunda emancipación" sigue siendo tarea vigente. La integración de nuestra América y los aportes que para ello puedan surgir de los estudios latinoamericanos, dependen en buena parte de aquel programa, mas ese programa debe estar sometido a un proceso de revisión y crítica, que habrá de ser en gran medida autocrítica, que excede las aulas universitarias e incluso la tarea intelectual, por más ineludible que ésta sea.

¹⁰ MARTÍ, José. "Nuestra América", México, 1891. En *Nuestra América*, Barcelona, Ariel, 1975, p. 19-20.

PROBLEMATICA DE LA FILOSOFIA LATINOAMERICANA

No haremos en esta exposición un desarrollo de toda la problemática de la filosofía latinoamericana y tan sólo nos ceñiremos a exponer algunos aspectos de ella tales como los que surgen de la cuestión de unidad y diversidad de América Latina, en primer lugar, los caracteres que han sido atribuidos al pensamiento latinoamericano, como así los momentos que podrían señalarse al respecto; el desarrollo de nuestra historiografía; el impacto que dentro de toda esta problemática ha tenido el amplio y a veces difuso movimiento historicista y por último la cuestión de la periodización de nuestro pensamiento.

La preocupación por todos estos temas no es reciente y presenta un ya largo proceso de discusión y elaboración, del cual querríamos señalar los que entendemos, son sus aspectos más salientes.

Unidad y diversidad del pensamiento latinoamericano

La unidad y diversidad que muestra nuestro pensamiento en su historia, no son ajenas a la unidad y diversidad de la cultura propia de América Latina y dependen de una serie de factores de tipo económico, antropológico, lingüístico, político, etc., que han de ser tenidos necesariamente en cuenta si se desea explicar las modalidades comunes y las dispares, visibles en el desarrollo mismo del pensamiento.

Por otro lado, si a éste lo presentamos ateniéndonos a ciertas categorías historiográficas, tales como las de las "concepciones del mundo y de la vida", no se puede dejar de tener en cuenta las diversidades que surgen de la constitución étnica y lingüística de los diversos pueblos que integran Latinoamérica, como así también de sus estructuras sociales. Hay, en efecto, una América Hispana y una América Lusitana; hay países con una considerable base de población indígena (México, Guatemala, Ecuador, Perú, Bolivia, Paraguay); hay otros con una fuerte presencia de población negra (Cuba, Brasil, Venezuela), otros, en fin, en los que la inmigración europea de fines del siglo XIX y primeras décadas del presente han modificado su composición étnica y sus tradiciones de modo profundo (Argentina, Uruguay,

Chile). El amplio movimiento de miscigenación visible en algunas regiones llevó a José Martí a hablar de "nuestra América mestiza". En las zonas de población de origen europeo este fenómeno, en caso de ser señalado, sólo podría ser entendido más bien como un proceso de mestización cultural, lo que no es por cierto específico de América Latina. A pesar de todo y reconociendo las dificultades de la cuestión, el modo cómo estos hechos se han dado históricamente podría dar pie a la determinación de ciertas características generales.

Si se compara la cultura de las ciudades establecidas en los litorales marítimos (Buenos Aires, Guayaquil, Lima, Montevideo, Río de Janeiro) con las del interior (México, Bogotá, Quito, Cuzco, Córdoba), es posible señalar sobre todo para ciertas etapas, fuertes disparidades en el desarrollo del pensamiento. Este hecho que ya había sido observado por Domingo Faustino Sarmiento, quien propuso en su *Facundo* el trazado de una "carta geográfica de las ideas", tema retomado más adelante en la Argentina por José Ingenieros, podría señalarse con variantes respecto de las diversas zonas culturales latinoamericanas.

Además, en relación con aquella constitución étnica de la que hemos hablado, es posible mostrar la existencia de ciertas actitudes humanas que influyen de modo muy directo en los procesos ideológicos. Así, el acentuado europeísmo que ha caracterizado a la tradición intelectual argentina y uruguaya, no tiene una presencia equivalente en naciones en las que se encuentran vigentes tradicionales culturales propias de los que Darcy Ribeiro ha denominado "pueblos testimonio", a saber, las poblaciones sobrevivientes de las grandes civilizaciones maya, azteca e incaica.

Si intentamos hacer una historia de la filosofía entendida como quehacer académico surgido de las universidades, la misma no tendrá igual importancia en todos los países del Continente. Así, el Cono Sur (Argentina, Uruguay, Chile) y el Brasil, recién muestran producciones de interés para una historia filosófica de este tipo a fines del siglo XVIII, mientras que México, Ecuador y el Perú ya constituyen centros de elevada cultura a partir del siglo XVI y XVII. Durante el siglo XIX se mantiene, a pesar de la aparición sucesiva de nuevos centros filosóficos importantes (Buenos Aires, Montevideo, Río de Janeiro, Recife, La Habana, etc) un panorama de crecimiento desigual que comenzará a ser superado aceleradamente a partir del primer cuarto del siglo XX. En nuestros días la labor filosófica universitaria

ha alcanzado un volumen y extensión tal que ya es tarea difícil seguirla en sus corrientes y producciones.

Todo el amplio movimiento intelectual contemporáneo de América Latina que se ha propuesto alcanzar una visión orgánica y unitaria de sus diversas formas culturales, se encuentra relacionado con el renacimiento de los viejos ideales bolivarianos del unidad del Continente. Nada sería sin embargo más ajeno a la realidad, que el desconocimiento de una rica diversidad, hecho que podría llevar a equivocados esquemas y generalizaciones. No se trata de postular formas ilusorias de unidad, sino a propender a la integración dialéctica de lo uno y lo diverso.

Un aspecto que no ha permitido una visión suficiente orgánica y completa del desarrollo del pensamiento de América Latina ha consistido en que se ha entendido que aquélla la integran: de modo exclusivo la América Hispánica y la América Lusitana. Se expresa este pensamiento en lengua castellana y portuguesa, de ahí la connotación de "latina" por contraposición con la América Sajona, representada principalmente por los Estados Unidos. La expresión "pensamiento de América Latina" tiene sin embargo el inconveniente de no señalar la existencia de otros desarrollos del pensamiento que no quedan comprendidos terminológicamente, pero que de hecho podrían ser entendidos como que también los constituyen, si bien de diverso modo. Si se lo reduce a pensamiento expresado en las lenguas latinas indicadas, queda excluido el pensamiento náhuatl, o el quichua, como asimismo formas expresadas en lenguas francesa, inglesa u holandesa, del Caribe y de las Guayanas. La actual tendencia dentro de los estudios del pensamiento en América Latina es el de abarcar en su rica complejidad todos esos desarrollos hasta alcanzar una visión totalizadora.

El problema de unidad y diversidad del pensamiento de América Latina debe ser además considerado teniendo en cuenta la historia del pensamiento filosófico español y portugués, tanto en la época colonial (fines del siglo xv hasta las Guerras de Independencia que se suceden a lo largo de todo el siglo xix), como en su evolución posterior hasta nuestros días. Por esta misma razón es de interés conocer la historia de las formas de pensamiento de otros países que no integran a la América Latina (Filipinas, antiguas posesiones portuguesas del Africa, Angola, Mozambique) y que comparten en mayor o mejor grado aspectos comunes derivados del proceso de colonización hispánica y portuguesa. Del mismo modo y teniendo en cuenta la lengua como factor de unidad, interesan los desarrollos del pensamien-

to de la población chicana de los Estados Unidos, si bien en este caso hay factores de otro tipo, como en el africano y filipino, que lo diferencian del contexto latinoamericano.

La tendencia a alcanzar una visión totalizadora encuentra su justificación sobre todo si se parte de la base de que hay factores de unidad que son más comprensivos que el que ofrecen las dos principales lenguas latinas, castellano y portugués. Nos referimos de modo concreto a la relación en que se encuentran los países americanos desde México al sur, incluyendo al Caribe, respecto de países que ejercen o han ejercido sobre ellos una dominación económica, política y cultural. Los problemas de dependencia—independencia, dominación—liberación, han jugado un papel determinante respecto de las formas y el uso del pensamiento filosófico en todo el Continente, fenómeno éste que no sólo es claramente visible durante el siglo xix, sino que lo sigue siendo y de modo agudo en nuestros días. De este modo, a las tradiciones hispanolusitanas que constituyen un innegable factor de unidad, se agrega una circunstancia continental de ya larga historia, derivada de las relaciones de dependencia de América Latina respecto de los imperios coloniales constituidos en los albores de la Edad Moderna y de los imperios neo—coloniales posteriores, surgidos durante el siglo xix. En este sentido, la problemática que muestra los diversos desarrollos del pensamiento de naciones como Haití, la Guayana inglesa, Jamaica, Puerto Rico o Panamá, por poner algunos ejemplos y más allá de sus diferencias y tecnicismos filosóficos respecto de algunos países, puede estudiarse en Buenos Aires, Sao Paulo o Bogotá. Hay, en efecto, como lo ha dicho Augusto Salazar Bondy, una serie de factores básicos que actúan de modo constante y con fuerte efecto en la orientación socio—cultural, que hacen que la unidad sea mayor que la diversidad en todo el Continente.

Si tenemos en cuenta las influencias recibidas, también se ponen de manifiesto frente a diferencias nacionales y en algunos casos zonales respecto de la recepción de las mismas, formas de unidad evidente. A fines del siglo xviii comienzan a ser leídos dentro de la escolástica hispanolusitana, autores modernos franceses e ingleses, que más adelante, principalmente durante el siglo xix y parte del xx ejercerán, sobre todo los primeros, una influencia casi exclusiva. Este hecho ha llevado a establecer necesariamente dentro de la historiografía filosófica una periodización que muestra una elevada homogeneidad.

Caracteres del pensamiento latinoamericano

La problemática de la unidad, diversidad y extensión del pensamiento filosófico latinoamericano, tal como lo hemos presentado exige la comprensión de los modos cómo ese pensamiento se ha desarrollado y del tipo característico de pensador que ha ejercido la función filosófica. El historicismo con sus diversos matices ha impulsado hacia una interpretación de las ideas en relación con los diversos contextos sociales y ha llevado al abandono de la tradicional historia académica de la filosofía, reducida por lo general al estudio de la evolución intrínseca de los sistemas. Por su parte, la sociología del saber y la teoría crítica de las ideologías, han venido a reforzar de diverso modo aquella tendencia historicista. La naturaleza misma del pensamiento latinoamericano ha exigido por su parte una definición de la noción de "pensamiento" que se adecúe a los modos históricos dados. Por estas razones, la historiografía filosófica latinoamericana ha sido cultivada dentro del campo más amplio de la "historia de las ideas", en donde ha sido posible, al lado del estudio de nuestra propia filosofía académica, incorporar la filosofía implícita en el pensamiento de las culturas autóctonas regionales, como también la presente en las diversas formas del pensamiento político, económico, etc.

El maestro español José Gaos señaló como caracteres del "pensamiento" latinoamericano, la meditación sobre objetos inmanentes, entendidos en relación con una "circunstancia" concreta y expresados con un cierto estilo y método filosóficos. Este tipo de "pensamiento" coincide con algo que ha sido mostrado en particular para el siglo XIX latinoamericano, a saber, la existencia de una literatura a filosofada o de una literatura especialmente cargada de ideas. Domingo Faustino Sarmiento, José Martí, Juan Bautista Alberdi, Andrés Bello, Francisco Bilbao, Juan Montalvo, Miguel Antonio Caro, constituyen ejemplos acabados de este modo de expresión de pensamiento filosófico.

Con el positivismo, en los albores del presente siglo, se comienza a abandonar el uso casi exclusivo de la forma denominada por Gaos "pensamiento" y aparece lo que Ricaurte Soler ha llamado "formas teóricas". El filósofo argentino Alejandro Korn denunciaba precisamente este paso de una forma a otra en 1972: "La filosofía abstracta nos inspira —decía— un mediano interés. Con el mayor calor en cambio, discutimos sus consecuencias sociales, pedagógicas, económicas o políticas. No concebimos a la filosofía sino como solución de las cuestiones que en el momento nos

apasionan, si bien lentamente aprendemos a buscarla en un plano más alto”.

Con filósofos como Alejandro Korn y otros que le son contemporáneos, a los que se les ha dado en llamar los “fundadores” de la filosofía latinoamericana, cobra volumen justamente un proceso al que Francisco Romero ha denominado de “normalización” de la filosofía. Este hecho tiene relación muy directa con el crecimiento y reorganización académica de las universidades en la América Latina, las que primero a partir de 1918 comienzan a jugar un papel político considerable en muchos países del Continente y luego, desde la década del 30 en adelante se ven obligadas a responder, también en algunas regiones como México y el Río de la Plata, a problemas sociales cada vez más complejos. La filosofía adquiere a la par de otros estudios, los sociales por ejemplo, una presencia y sistematización que no había tenido antes. Al decir de Romero, la filosofía latinoamericana pasa de una “improvisación fácil” hacia un tipo de trabajo “metódico y riguroso” realizado sobre la base de una información directa y sincrónica respecto de la producción filosófica de los países europeos. Los “fundadores”, Antonio Caso, Carlos Vaz Ferreira, Alejandro Korn, Enrique Molina, Coriolano Alberini, Alejandro Deustua, Raimundo Fariás Brito y otros, según nos dice Romero, “crean y arraigan una tradición” que implica una presencia “normal” de la tarea filosófica de alto nivel en los principales centros culturales del Continente. La importancia innegable de este hecho se ha dado sin embargo, acompañada de la aparición de un academicismo del que estaba exenta la filosofía expresada como “pensamiento”. La discusión que estos hechos plantean incide de modo directo en nuestros días en los debates sobre la función que la filosofía ha de cumplir en América Latina y como es lógico, también sobre la naturaleza.

La caracterización de nuestro intelectual

En relación muy estrecha con lo que venimos mostrando ha sido tema permanente ya desde fines del siglo XIX el de la caracterización de nuestro intelectual, intento desarrollado dentro de la búsqueda del perfil que el hombre muestra en América Latina. Desde el punto de vista metodológico esta problemática ha jugado permanentemente entre dos planos no siempre claramente distinguidos, el del ser y el del deber ser. Se ha señalado la presencia de caracteres que derivarían de raíces culturales hispánicas y lusitanas, a lo que se ha sumado notas características de prove-

niencia indígena en algunas regiones. La cuestión de la "conciencia mestiza" constituye, entre otros, uno de los temas más llevados y traídos dentro de estas búsquedas. De la herencia ibérica provendrían un realismo que en el Brasil, como consecuencia del espíritu originario portugués, se daría según Joao Cruz Costa casi como un pragmatismo. Conectado estrechamente con estas raíces, se habla de una fuerte vocación por la vida práctica y en tal sentido de un eticismo. Al inmanentismo que suponen estos caracteres, se contraponen a veces un trascendentismo no ajeno a las manifestaciones del misticismo español. En otros casos, la caracterización ha sido organizada por contraposición ya sea respecto del hombre norteamericano, ya del europeo. La vía de determinación por comparación con la cultura estadounidense, tomó fuerza hacia 1900 y su expresión más conocida es la difundida por el "ariélismo". Dentro de esta línea, el pensador latinoamericano es entendido como idealista, espiritualista, esteticista y anti-pragmatista, sin que queden bien en claro muchas veces cuáles son los límites entre el ser y el deber ser. La comparación con los pensadores europeos, ha llevado a señalar como caracteres del filósofo latinoamericano una actitud anti-especulativa, falta de rigor y una tendencia imitativa. En relación con lo último se ha hablado también de "bovarismo", un tratar de parecer lo que no se es y, como efecto de las deficiencias enumeradas, habría además un sentimiento de inferioridad y de frustración. Como es de imaginar, esta temática ha dado pie preferentemente dentro de una literatura de tipo ensayístico para muchas vaguedades y lugares comunes.

Por otro lado, la afirmación de determinados caracteres y su valoración, se encuentra relacionada con la cuestión de si existe o no una filosofía en América Latina y por supuesto también con lo que se entiende por filosofía. En nuestros días la caracterización del pensador latinoamericano se tiende a hacerla no tanto sobre una presunta naturaleza, presupuesto que se encuentra en más de una de las líneas mencionadas y que ha tenido un cierto renacimiento dentro del ontologismo, sino muy concretamente sobre los modos históricos con los cuales el pensador ha ejercido su función en relación con el medio social y la ubicación que tiene dentro de él. El historicismo ha vuelto a la exigencia de entender a la filosofía y al filósofo dentro del sistema de conexiones de una época dada. Leopoldo Zea es quien ha señalado este método con más insistencia en sus numerosos trabajos, particularmente en los iniciales. Para él, si la filosofía latinoamericana se muestra interesada fundamentalmente por problemas políticos y

pedagógicos, lo es porque constituye una respuesta a una concreta situación histórica. Así, el espíritu inmanentista, práctico y selectivo que Zea señala como lo característico del pensador latinoamericano y que le lleva a éste a un "uso instrumental" de la filosofía elaborada por el saber europeo, constituye una respuesta ante una situación general de dependencia.

Por su parte, la discusión acerca de la naturaleza y el grado de esa situación de dependencia de América Latina ha llevado a la cuestión de la autenticidad o inautenticidad del filósofo latinoamericano atendiendo al problema de la alienación cultural, tema central precisamente de la sugestiva polémica sostenida entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea.

La tesis del instrumentalismo, mediante la cual se ha tratado de dar dentro del circunstantialismo con un modo de apropiación del saber filosófico y en tal sentido con una forma de autenticidad, revela uno de los aspectos tal vez más hondos que caracterizan al intelectual latinoamericano: el desencuentro con su propia realidad y la presencia de lo que tal vez podría llamarse una "conciencia escindida". Mas esta nota distintiva, como tantas otras, es histórica. No es por naturaleza que el hombre latinoamericano se muestra idealista o pragmático, inmanentista o trascendentista, realista o utópico. Las tendencias a que dan lugar estos diversos aspectos propios de una conciencia conflictiva, sólo resultan adecuadamente explicables teniendo en cuenta los procesos vividos. Por otro lado, un legítimo deseo de superación y una actitud a veces hipercrítica ha favorecido la difusión de un tipo de filósofo académico que ha llegado a confundir en algunos casos la autenticidad con el rigor técnico y que muy frecuentemente ha caído en una actitud científicista la que por otra vía, viene a ocultar esa conciencia desgarrada de la que hemos hablado.

Nuestra historiografía filosófica

La historiografía filosófica latinoamericana ha alcanzado en nuestros días un grado de madurez y de extensión indudables. La polémica acerca de la posibilidad de fundar un pensamiento filosófico autónomo ha incidido directamente sobre este campo, determinado nuevas orientaciones metodológicas de las que deberemos señalar ahora sus principales direcciones y problemas.

Los intentos de hacer una historia del pensamiento filosófico en América Latina tienen además lejanos antecedentes. Uno de los documentos más antiguos, con el cual se inicia este tipo de his-

toriografía, es el trabajo del cubano José Manuel Mestre *De la filosofía en la Habana*, de 1861. Más tarde, en 1878, apareció el libro *A filosofía no Brasil* de Silvio Romero; en 1885 y 1896 se publican respectivamente las obras *La filosofía en la Nueva España* de Augustín Rivera y *Apuntaciones históricas sobre la filosofía en México* de Emeterio Valverde Téllez. Son estos los primeros intentos de estudiar el desarrollo de la filosofía con carácter nacional. En 1908, el peruano Francisco García Calderón da comienzo a un nuevo tipo de historiografía con su escrito "*Les courants philosophiques dans l'Amérique Latine*", el primero en su género por su carácter general. La primera década del siglo xx vio aparecer además los estudios iniciales sobre el desarrollo del pensamiento en la Argentina con el ensayo de Alejandro Korn "*Influencias filosóficas en la evolución nacional*", aparecido entre 1912 y 1915 y el de José Ingenieros "*Las direcciones filosóficas en la cultura argentina*", de 1914. En líneas generales puede decirse que la historiografía filosófica contemporánea en la América Latina tiene sus raíces en el positivismo, época en la que se fijan ciertos principios y categorías historiográficas, vigentes aún en muchos aspectos y más tarde en la época de la reacción antipositivista que continúa la tarea de historiar nuestro pensamiento.

Si se compara el proceso de constitución de la historiografía filosófica con el de la literatura, es visible el retardo con el que ha llegado a organizarse el primero. El hecho se relaciona con la "Normalización" de estas actividades intelectuales. Manuel Ugarte declaró a principios de siglo que la producción y crítica literarias eran ya un hecho "normal" en Hispanoamérica, mientras que la "normalización" del quehacer filosófico del que nos ha hablado Francisco Romero se produce después de la década del 20. Tal vez en cierto sentido se haya dado una excepción de este desfase de ambos procesos, en Cuba, en donde según Medardo Vitier gracias a la temprana historiografía filosófica, la tradición en este campo habrá quedado fijada antes que la literaria.

En nuestros días la historiografía del pensamiento filosófico puede considerarse ya constituida en casi todos los países iberoamericanos, si bien es cierto que en algunos las investigaciones han alcanzado un nivel y desarrollo mayores. En líneas generales se está aún en la etapa de la elaboración de historias de carácter nacional, paso imprescindible para poder encarar historias continentales, género dentro del cual hay ya sin embargo, intentos importantes.

Si tuviéramos que señalar las principales líneas de desarrollo, deberíamos decir que muestran tendencias contrapuestas que res-

ponden tanto a problemas de formación intelectual como a criterios metodológicos y actitudes ideológicas. La contraposición entre latinoamericanismo y panamericanismo, por ejemplo, ha llevado a plantear la historiografía filosófica desde horizontes distintos; la contraposición entre la tradición academicista que tiende a hacer una historia inmanente de las ideas y la tendencia de origen historicista que trata a las ideas en su relación con el contexto social, ofrece disparidades evidentes; la formación intelectual que ha llevado a hacer historia de las ideas en unos casos a partir de las ciencias sociales (política, derecho, sociología, etc.), en otros, desde el campo de la filosofía y aun de la historia, lleva a formas de elaboración diferenciables fundamentalmente en el aspecto metodológico; también es posible señalar la contraposición que hay dentro de la historiografía académica entre lo que podríamos denominar tradicionalismo y modernismo, originada la primera de las tendencias indicadas en las corrientes neo-católicas, principalmente el neo-tomismo. La producción historiográfica que responde a los ideales del latinoamericanismo y que proviene además, con diversos matices, del historicismo señalado, es sin embargo, una de las que caracteriza con mayor fuerza nuestros días.

El movimiento historicista y la "historia de las ideas"

Hemos destacado la importancia que han tenido y tienen los estudios de filosofía latinoamericana de tendencia historicista. El historicismo se ha mostrado como un movimiento sumamente rico, con un proceso interno de renovación permanente. No se trata además de una posición filosófica extraña a la propia tradición del pensamiento latinoamericano, en efecto, muestra lejanos antecedentes relacionados con el problema de la necesidad de una "filosofía americana", planteado por Juan Bautista Alberdi en sus célebres escritos montevidéanos de 1840, en los que anticipó temas que constituyeron aspectos fundamentales dentro del historicismo contemporáneo. Ardao ha mostrado cómo precisamente el inicio de la historiografía en el Río de la Plata por obra de Ingenieros y Korn, se produjo como consecuencia del redescubrimiento de los textos alberdianos.

El despertar de los nacionalismos de la década del 20, dentro del cual la Revolución Mexicana, el aprismo peruano, el radicalismo argentino y el varguismo brasileño fueron exponentes de honda significación, impulsó a filosofar sobre la cultura nacional. Sobre este fermento vinieron luego las influencias del historicis-

mo europeo contemporáneo que reforzaron la tradición historicista. De este modo, en la década que se abre a partir de 1940, cobra volumen el amplio y a veces difuso movimiento historicista latinoamericano actual, que irá asumiendo dentro de su propio desarrollo teórico y metodológico, elementos provenientes de la fenomenología, el existencialismo y más tarde del marxismo, sin perder por eso una cierta unidad, hasta desembocar durante la década del 60 en las formas críticas que caracterizan al historicismo de nuestros días.

La influencia del perspectivismo y del circunstancialismo de José Ortega y Gasset, quien a través de la *Revista de Occidente* difundió además la filosofía alemana de la época, Spengler, Dilthey, Scheler y otros, se hizo sentir en todo el Continente. Más tarde, la labor intelectual de José Gaos consolidó en México la influencia orteguiana. El movimiento editorial mexicano difundirá de modo amplio del 40 en adelante la labor de los historicistas constituidos allí en verdadera escuela. En el Río de la Plata y más particularmente en la Argentina, el orteguismo no influirá tanto con su doctrina de la circunstancia, como con su teoría de las generaciones que aún en nuestros días es cultivada como método historiográfico, fenómeno visible asimismo en el Brasil. En líneas generales la recepción de estas influencias, visibles en mayor o menor grado en toda América Latina, se llevó a cabo sobre la base de una crítica, no siempre claramente expresada, de ciertos presupuestos de origen europeo y de vieja herencia hegeliana en el pensamiento de Ortega, entre ellos el de la concepción de América como vacío de historicidad, en abierta contradicción con el historicismo proclamado. Por otro lado, la tendencia nacionalista llevó a los extremos de intentar "metafísicas" u "ontologías" nacionales, tal el caso de Graça Aranha con su "Metafísica brasileira", en 1920 y años más tarde, dentro de este amplio y sostenido movimiento de reivindicación de lo nacional, el *Mito gaucho* de Carlos Astrada y la "Ontología de lo mexicano" de Emilio Uranga.

El vasto movimiento historicista que llevó además a organizar la historiografía filosófica dentro del marco mucho más vasto de una "historia de las ideas", intento de ampliación metodológica y temática justificado en parte por la carencia de una filosofía organizada sobre la base de sistemas como es tradicionalmente presentada la filosofía europea, cayó a su vez en extremos al subestimar el análisis y exposición de doctrinas, como lo hace João Cruz Costa apoyándose en la afirmación de que "no son nuestras filosofías —si ellas existiesen— ni nuestros comentarios a las filo-

sofías europeas, lo que irá a interesar a los europeos. En nuestra vida, nuestro estilo de vida, nuestro filosofar auténtico, que no se encuentra en general en nuestros filosofantes". Felizmente este anti-intelectualismo, como así también el irracionalismo implícito en las "metafísicas nacionales", ha sido superado dentro del proceso seguido por el historicismo en la medida en que se ha ido tomando conciencia de la función social del pensamiento en todas sus expresiones, aun del mero saber académico filosófico acusado de imitar lo europeo.

En este sentido, el circunstancialismo, en particular tal como se lo ha entendido en México y también en el Uruguay, ha intentado mostrar la originalidad aun de las mismas filosofías imitadas señalando la relación que estas formas de pensamiento filosófico tienen con las concretas circunstancias en las que han sido utilizadas, circunstancias que son siempre originales. Este intento de salvar al pensamiento filosófico latinoamericano ha corrido sin embargo, el peligro de quedarse en una actitud justificatoria del pasado, con el consecuente debilitamiento del juicio de valor, sacrificado, en aras de la buscada originalidad o autenticidad. El hecho es visible además claramente en más de uno de los historiógrafos que han organizado su labor sobre el método llamado "generacional".

A pesar de este relativismo y de las dificultades epistemológicas que presenta la noción misma de "circunstancia", la línea circunstancialista del historicismo ha tenido y tiene algo positivo de importancia: ha entendido que la filosofía es una función de la vida y que ésta es justamente la que asigna el sentido al filosofar más allá de valores que puedan atribuirsele en cuanto pretendida actividad autónoma de la conciencia. De esta manera el historicismo abrió las puertas para la constitución de una comprensión realista y a la vez dialéctica del proceso de las ideas en América Latina. La discusión, en esta etapa crítica tiende a dar a lo dialéctico el poder de irrupción histórica que siempre en alguna medida había estado implícito.

Por otro lado, las discusiones metodológicas suscitadas por el uso de la descripción fenomenológica, en particular en la etapa de influencia del existencialismo, puso de relieve las dificultades del esencialismo y por ende del platonismo en general, hecho no sólo visible en la escuela historicista mexicana, sino también, por ejemplo, en los fundadores de la ontología en la Argentina, Nímo de Anquín, Carlos Astrada y Miguel Ángel Virasoro. De ahí que el historicismo haya avanzado hacia un método descriptivo de la realidad vista como facticidad y cotidianidad.

La toma de conciencia progresiva de las formas de alineación cultural y paralelamente la exigencia de organizar una teoría de la liberación puso en crisis, a partir de la década del 60, la sociología del saber de tipo scheleriano y orteguiano que constituían apoyos teóricos importantes dentro del circunstancialismo. Por otro lado, en otra de las líneas de desarrollo de este amplio movimiento que llamamos en general historicismo, se llegó a la afirmación de una alienación total del pensamiento de América Latina, negándole por esta vía toda posible originalidad y autenticidad, que era uno de los temas centrales que había movido al historicismo circunstancialista. Además, acusada la filosofía europea por algunos de los teóricos de la dependencia de ser en bloque un instrumento ideológico de dominación, se ha ignorado la función intelectual que importantes grupos de pensadores han jugado dentro del proceso mismo del pensar europeo en relación con los procesos de liberación.

En nuestros días, la exigencia de originalidad que ha llevado a su afirmación o negación, ha ido perdiendo fuerza ante el interés cada vez mayor de ver en el quehacer filosófico no tanto la expresión de un pensar en su relación con la filosofía europea puesta como modelo de originalidad y autenticidad, sino como una respuesta teórica desde la cual se pretende asumir una praxis, más allá de que la misma sea reconocida o no como una filosofía propia. En todo este proceso ha tenido influencia decisiva el desarrollo de la "teoría de la dependencia" que a partir de 1960 aproximadamente ha sido realizada dentro de la historiografía económica y social en toda América Latina. En relación con este amplio movimiento y dentro de él muy particularmente con el de la llamada "sociología de la dependencia" y la teoría crítica de las ideologías, ha surgido la temática filosófica de la liberación que se ha desarrollado en diversos campos: en el de la filosofía misma, en el de la ética, la política, la pedagogía y aun en el de la teología. La ya lejana influencia del historicismo orteguiano puede considerársela ya como agotada, si bien perviven algunas de sus teorías historiográficas, en particular la de las generaciones. Por otro lado, el academicismo filosófico que se refugia en una pretendida exigencia de rigor y que ha llevado a un nivel de producciones dentro de los ideales de la "normalización", no ha podido superar la problemática de la "originalidad" o del "filosofar propio", preocupación que se mantiene subrepticamente en sus cultivadores.

Lo más fecundo de la llamada "historia de las ideas", originada como hemos dicho en el amplio y fructífero movimiento histo-

ricista, tal vez se ponga de relieve en la exigencia de una ampliación temática y en la de una renovación metodológica, dentro de lo cual la filosofía es tan sólo un aspecto de los que deben investigarse. En este sentido, las recomendaciones que para el tratamiento de las ideas han hecho los expertos en historia de las ideas de América Latina, convocados por la UNESCO en México en año 1974 bajo la presidencia del Dr. Leopoldo Zea, muestran claramente una de las tendencias historiográficas predominantes. Se recomendaba partir de una concepción de la idea entendida como un elemento significativo que integra una estructura más amplia, económica, política, etc., dando cabida además a las ideas en sus diversas manifestaciones: filosofemas, ideologías, concepciones del mundo, vivencias, etc.; asimismo, aplicar un tratamiento dialéctico a la historia de las ideas, subrayando la conveniencia de encararlo desde nuestro presente y señalando a la vez los condicionamientos sociales y el poder transformador de las ideas. Se aconsejaba también no abordar la historia de las ideas como historia académica, abrirse a la incorporación de las ideologías y en particular las de los grandes movimientos de liberación e integración latinoamericanos; en el mismo sentido se proponía no hacer una historia de las ideas a partir de campos epistemológicos (filosofía, pedagogía, etc.) sino de problemas concretos latinoamericanos y las respuestas dadas a los mismos desde aquellos campos; por último, se señala la necesidad de partir del supuesto de la unidad del proceso histórico de Latinoamérica, avanza desde las historias nacionales hacia una concepción más amplia por grandes regiones (América Central, América Andina, el Caribe, el Río de la Plata, etc.), señalar en lo posible las influencias en relación con los procesos históricos propios y tener en cuenta la presencia de las formas de conciencia social dentro de las cuales han jugado su papel las ideas. Demás está decir que estas recomendaciones no sólo revelan una actitud respecto de cuestiones de metodología historiográfica, sino que implican toda una filosofía de la filosofía latinoamericana.

La cuestión de la periodización de nuestro pensamiento

Hablaremos ahora de los periodos a lo largo de los cuales se ha desarrollado la filosofía latinoamericana y también necesariamente de la cuestión misma de la periodización.

La tarea de establecer periodos o etapas historiográficas por los cuales habría transcurrido el pensamiento de América Latina, se apoyó desde un comienzo como era natural sobre los esquemas

establecidos para la historiografía filosófica europea. Se lo hizo sin embargo, señalando diferencias fundamentales respecto del desarrollo de esa historiografía. La primera surgirá de un desfase de las etapas o períodos, como consecuencia de un retardo en el comienzo y terminación de los mismos, hecho que ha llevado a decir que el pensamiento latinoamericano es asincrónico respecto del europeo. La segunda diferencia tiene su origen en aquella señalada ausencia de tradición tan fuertemente sentida y en aquella incapacidad dialéctica, que habrían impedido un proceso inmanente, como consecuencia de lo cual siempre el paso de un período al siguiente ha dependido de motivos exógenos. De este modo el esquema historiográfico es el mismo que el europeo, pero funcionalmente se daría en retardo y de modo discontinuo.

Planteadas así las cosas, los esfuerzos han consistido en superar la asincronía y en incorporarse al proceso unitario y dialéctico del pensamiento europeo. Tal es por ejemplo la tesis de Francisco Romero, quien ha hablado de la necesidad de un "acortamiento de distancia" respecto del desarrollo filosófico europeo, con lo cual se podría superar lo que el mismo Romero denomina "un pensamiento débil y periférico", es decir, se lograría centrarnos en lo europeo de modo sincrónico. De esta manera la filosofía contemporánea en América Latina se caracterizaría por haber iniciado una nueva etapa en la que aquel atraso y aquella discontinuidad, fruto de un subdesarrollo cultural, habrían sido superados.

En sus líneas generales es indudable que el pensamiento latinoamericano constituye en bloque un capítulo de la historia del pensamiento de Occidente y en tal sentido sus momentos coinciden necesariamente con los de éste. Desde el punto de vista de las "edades", se inicia bajo las influencias del Renacimiento, se incorpora luego al despertar y consolidación del pensamiento de la Modernidad y desemboca por último en las formas ulteriores de la Edad Moderna, hasta nuestros días. Igual coincidencia puede señalarse, como es lógico, respecto a los períodos más generales tradicionalmente establecidos dentro de estas edades, tales como el humanismo renacentista, el racionalismo moderno, el romanticismo, el positivismo, etc. y a su vez, dentro de las diversas líneas de desarrollo que muestra cada uno de ellos, así por ejemplo, dentro del racionalismo: cartesianismo, ilustración, ideología, etc.

Ahora bien, esta coincidencia general presentada de modo abstracto ha llevado a un desconocimiento de las particularidades que el desarrollo de las ideas ofrece en América Latina, cuestión

que es motivo actualmente de una fuerte revisión, en particular dentro de la línea de origen historicista de la cual ya hemos hablado. Por de pronto es indispensable someter a análisis las categorías mismas sobre las cuales se ha asentado la periodización, entre ellas fundamentalmente las nociones de sincronía—asincronía y de continuidad—discontinuidad. Otro tanto ha de decirse del sentido de actitudes espirituales como las del "romanticismo", "positivismo", etc., que ofrecen modos peculiares que hacen que la equiparación de periodos entre el pensamiento europeo y el latinoamericano no sea siempre fácil. En el fondo el asunto reposa sobre una cuestión de método, que dicho de modo breve consiste o en establecer la periodización por comparación con lo europeo, de modo externo, o por el contrario en intentar una investigación de las diversas etapas y momentos, reconocidos en su realidad inmanente y sin perjuicio de su análisis dentro de estructuras mayores.

Por otro lado es necesario tener en cuenta que la filosofía en su desarrollo no es un proceso autónomo, sino que se inserta en un sistema de conexiones dentro de una sociedad y de un tiempo dados. Por eso mismo no hay una periodización que sea exclusiva de las ideas filosóficas —aun cuando se pueda hablar de una cierta especificidad al respecto—, sino que su lineamientos básicos surgen de una estructura que es mucho más comprensiva, aun cuando dentro de ella la filosofía pretenda una legítima universalidad. Más aún, esa universalidad es válida en la medida en que la filosofía hincque sus raíces en la particularidad de la estructura mencionada. Es desde este punto de vista que la cuestión de la sincronía pierde sentido y es posible afirmar una presencia sincrónica del pensamiento respecto del sistema de conexiones.

Lo señalado lleva a dar mayor importancia a ciertas posiciones filosóficas sobre otras. Así, la pretendida irreductibilidad de la etapa romántica respecto de la positivista y de ésta en relación con la siguiente, la anti—positivista o idealista, si se la estudia desde el punto de vista del desarrollo del racionalismo, quedan todas ellas integradas. Otro tanto sucede si los procesos son analizados desde categorías omnicomprendivas tales como las del liberalismo, el capitalismo, etc., que si bien no siempre revisten expresión filosófica, condicionan las sucesivas filosofías aparentemente encontradas, de amplias épocas.

Desde este punto de visto, el proceso de las ideas en América Latina se presenta con una fuerte continuidad, lo cual vendría a quedar en contradicción con una cierta experiencia de ruptura

de la que se ha hablado como característica de la conciencia americana. Es indudable que el proceso histórico ofrece una continuidad, más ella parece fluir en un desencuentro permanente con el hombre latinoamericano que no asume aquel proceso como una tradición propia. Debido a este hecho, sucede que si bien el historiador de las ideas puede alcanzar una visión de continuidad e incluso señalar sus momentos dialécticos, cada una de las clásicas etapas se constituye para el grueso de quienes la integraron, sobre la base de un desconocimiento y olvido de la etapa anterior. Se ha señalado en general, por ejemplo, al hiato o corte histórico que hay entre la escolástica y la ilustración; un hecho semejante, si bien de espíritu inverso, podríamos mencionar a propósito del rechazo del positivismo durante la etapa de "reacción espiritualista" en las primeras décadas de este siglo. Ciertamente, hay excepciones de esta actitud de discontinuidad, mas ellas aparecen con los primeros intentos de reconstruir la historia del pensamiento latinoamericano en sus diversos momentos y etapas; en tal sentido se puede mencionar a los iniciadores de este quehacer en la Argentina, José Ingenieros y Alejandro Korn, quienes no sólo hicieron labor historiográfica, sino que intentaron asumir dialécticamente el pasado intelectual desde su propio pensamiento. En líneas generales, la historiografía filosófica ha constituido la vía de superación de la visión discontinuista y es dentro de aquélla que se ha denunciado precisamente la existencia de esa conciencia de ruptura y la necesidad de un reencuentro con su propia realidad histórica. El despertar de la conciencia de sí y para sí, superado el instrumentalismo filosófico característico del siglo XIX y rechazadas las formas del saber academicista, que permite una nueva comprensión de lo académico, ha abierto una nueva etapa del pensar latinoamericano.

Caracteriza también a nuestro tiempo una fecunda tarea de revisión del pasado que con nuevas herramientas metodológicas, entre ellas las que derivan de una teoría crítica de las ideologías, han ampliado y corregido la periodización tradicional, borrando límites que parecían definitivos entre una etapa y otra, descubriendo corrientes de pensamiento que se consideraban existentes y fijando fechas más ajustadas para cada uno de los periodos. Todo esto ha surgido principalmente del esfuerzo por comprender las ideas desde problemas históricos concretos, lo cual ha llevado a superar esquemas abstractos a más de copiados que ahondaban la visión de discontinuidad, justificaban el lugar común de la asincronía y desconocían lo dialéctico de los procesos.

El análisis del pensamiento precolombino mexicano, en parti-

cular el que se desarrolla en su última etapa de modo contemporáneo con los inicios de la colonización durante los siglos xv y xvi, ha permitido reconocer un momento no incluido en periodizaciones tradicionales; los estudios sobre la escolástica, especialmente la que se desarrolla en su ciclo ecléctico, a finales del siglo xviii, ha abierto la posibilidad de señalar una etapa con características peculiares, en la que el pensamiento adquiere ya formas propias y adecuadas a la realidad latinoamericana; los estudios sobre el romanticismo, han señalado con fuerza la gran amplitud de este movimiento, que no se reduce al primitivo "romanticismo social" de las primeras décadas del siglo xix, sino que se extiende casi hasta comienzos del siglo xx, bajo otras formas que no habían sido puestas de relieve, ni valoradas, tal el caso por ejemplo del krausismo uruguayo y el argentino; otro tanto ha de decirse respecto del eclecticismo romántico de la segunda mitad del siglo xix, rescatado en su importancia en el proceso del pensamiento brasileño, costarricense, rioplatense y peruano; la discusión acerca de la extensión y sentido del positivismo, en particular respecto de la doctrina del "positivismo difuso" iniciada en la Argentina por Alejandro Korn, ha desembocado también, como consecuencia de la crítica a que ha sido sometida la etapa romántica, en una limitación que lo ubica con mayor acierto entre fines del siglo xix y la década de los 30 del presente; del mismo modo, la doctrina pan—positivista, que había creído encontrar su justificación en el realismo propio del pensamiento de América Latina, como también en una definición del racionalismo y del liberalismo que nos resulta ahora desajustada, ha permitido considerar otros movimientos que le han sido contemporáneos y mostrarlos en sus valores propios, como es el caso de la Escuela de Recife. Por otro lado, la llamada "reacción espiritualista" llevada a cabo contra el positivismo por parte de muchos de los llamados "fundadores" de la filosofía latinoamericana, se la considera ya como una etapa clausurada, frente a la nueva situación intelectual que vive el Continente y que ha puesto en crisis los fundamentos del idealismo filosófico y de la filosofía de la conciencia.

1978

ELABOREMOS NUESTRO PROPIO VINO

Cada vez estamos más convencidos de la unidad cultural que hace de Latinoamérica un continente con perfil propio, como también lo estamos de la rica diversidad que se integra armónicamente en aquella unidad. Grandes zonas culturales dan forma a este continente que ahora tal vez con más fuerza que nunca despierta con viva voluntad de darse una misión y un destino en la historia. El Río de la Plata constituye sin duda una de esas regiones que ha tenido conciencia de su diferenciación y a la vez de su integración con el resto continental. Basta poner algunos nombres ilustres para probar lo dicho con evidencia. El argentino Juan Bautista Alberdi, en Montevideo, antes de promediar el siglo XIX, hizo aquel famoso llamado en favor de una "filosofía americana", que era a la vez "filosofía nacional"; años más tarde, al rayar el siglo XX y también desde Montevideo, un uruguayo entrañablemente unido a nosotros, José Enrique Rodó, invocó nuevamente la necesidad de una tradición unitaria y provocó uno de los movimientos más agudos de autosuficiencia continental; Carlos Vaz Ferreira, de quien deseamos hablar ahora especialmente, adoptó esa misma rica actitud dialéctica de afirmación de unidad y diversidad de lo latinoamericano. Se sintió uruguayo, mas también se sintió hermano con la región cultural dentro de la que lo uruguayo forma parte, ese mundo rioplatense que a pesar de momentos nacionalistas a veces estrechos, sigue vivo en su unidad y que hace que uruguayos y argentinos nos sintamos tal vez más hermanos frente a los demás hermanos. "Estamos tan cerca —decía— somos tan unos, tan los mismos, que no podemos hablar sino familiarmente" (Incidentalmente, Obras Completas, tomo XVIII, p. 94). Mas, este "hablar familiar" no implicaba en su pensamiento un olvido de la "Gran Patria Americana" de Rodó, de Ugarte o de Vasconcelos. De ahí que hermandad argentino-uruguaya se resolviera en última instancia para Vaz Ferreira en una tarea continental. Hay para él "un deber colectivo, continuo y sostenido, de esfuerzo individual, de patriotismo nacional y de colaboración y fraternidad continentales", que es deber para América toda o para todos nosotros en cuanto americanos.

Esa unidad y ese deber de los que nos hablaba el maestro uruguayo, sólo son posibles de ser realizados y cumplidos con

una actitud creadora, para la cual todos sus escritos son sin excepción una convocatoria permanente. "Nuestra Sud América —dice— ha sido y ha tenido que ser forzosamente, al principio, un continente imitador" (*Ibidem*, p. 73); la crisis de los modelos, consecuencia fecunda para nosotros de dos dolorosas guerras mundiales, nos obliga a ponernos alerta tanto respecto de nuestra actitud imitativa, como de los modelos mismos; debemos sin duda alguna "conquistar otra independencia", que no es ni más ni menos que la de asumir para nosotros lo que entendamos que es valioso en sí mismo y no porque sean valores propuestos por las naciones miradas como paradigmáticas en cada momento histórico. La primera vía para alcanzar aquella actitud creadora será la de difundir y organizar entre nosotros—; esto es tarea según Vaz Ferreira para las universidades sudamericanas— el "sentido crítico" que nos permita despojarnos de toda actitud pasiva frente a los modelos consagrados (*Ibidem*, p. 73).

La segunda tarea será, en términos de un hermoso ejemplo que nos ha dejado Vaz Ferreira, la de elaborar nuestro propio vino. "Supongamos un fabricante de levadura —nos dice— que hubiera sabido producirla de una calidad superior, casi única, y que al mismo tiempo con esa levadura hubiera querido hacer vino, y le hubiera salido malo, agrio, tóxico. De él deberíamos utilizar la levadura fecundísima para hacer cada uno vino a nuestro modo. El que él fabricó es secundario" (*Inéditos*, Obras Completas, tomo XX, p. 195). Subrayemos lo capital de este ejemplo, lo que Vaz Ferreira nos dice en sus palabras finales: sea agrio o no el vino que hacen otros, no es el vino nuestro y la tarea que tenemos por delante es la de asumir fermentalmente, con palabra vazferreiriana, toda la cultura de la humanidad, en lo que ella tiene de impulso creador, para crear nuestra propia cultura.

Sólo de este modo tendrá sentido hablar de unidad y diversidad culturales, en la medida que aquel espíritu de imitación servil que lamentablemente tantas veces imperó entre nosotros, significa dispersión y desconocimiento de nosotros mismos. La unidad implica realidad sustancial, supone necesariamente la realidad de un sujeto y sobre todo de un sujeto que se afirma como tal y que se tiene a sí mismo como valioso.

Nuestro mundo latinoamericano actual vive sin duda estas ideas y estos sentimientos. La bandera de la liberación del continente es ondeada en todos los órdenes de la cultura, en todos sus planos: económico, político, filosófico. No hay duda que ya estamos lejos de aquella psicología que denunciaba Vaz Ferreira como propia del sudamericano y que consistía en no procurar "ni ver

ni hablar por nuestra cuenta", en estar "pasivos y receptivos" (*Moral para intelectuales*, Obras Completas, tomo III, p. 41), como tampoco cabe duda alguna que nuestro estado actual de auto-conciencia que caracteriza la nueva psicología sudamericana, debe su transformación en gran parte a la obra admonitoria y elevadamente docente de estos grandes hombres que en el pasado inmediato denunciaron con fuerza nuestros defectos. Entre ellos Vaz Ferreira ocupa un puesto indiscutible.

1972

DECLARACION DE MORELIA FILOSOFIA E INDEPENDENCIA

1. *La Filosofía como dependencia o solidaridad*

De extraordinaria importancia en nuestros días, en el campo de la cultura, lo es la preocupación por la búsqueda de sentido de la realidad e historia de los países que en los inicios del siglo xvi recibieron el impacto de la conquista y colonización del llamado Mundo Occidental. Búsqueda de sentido que implica la elaboración de una filosofía de la historia en la que se haga expreso el el mismo como contrapartida, o como la otra cara, de la filosofía de la historia que ha dado sentido a la historia de la dominación occidental sobre la totalidad del resto del mundo. A una filosofía que hace suponer el destino manifiesto de un conjunto de pueblos para imponer su dominación al resto del mundo, deberá ofrecerse una filosofía que niegue tal destino y haga, por el contrario expreso el derecho de todo pueblo a la libertad como autodeterminación. A una filosofía que justifique, como lo ha venido haciendo, la dependencia de unos pueblos en exclusivo beneficio de otros, deberá oponerse una filosofía que rechazando la relación vertical de dependencia haga expresa una relación horizontal de solidaridad. Esto es la solidaridad de hombres entre hombres, de pueblos entre pueblos, de pares entre pares.

Filosofía de liberación, o independencia que lejos de negar el sentido liberador que para el mundo occidental tuvo la filosofía lo amplía y universaliza. Lo amplía y universaliza al resto de los pueblos, mantenidos en la periferia de un modo de valores que eran presentados como exclusivos de una determinada expresión de la humanidad, en detrimento del resto. Los grandes valores de la Cultura occidental, y la filosofía que les dio sentido, valores cuyo reconocimiento fue limitado a un grupo de hombres, con aviesa discriminación de otros, son ampliados al resto de la humanidad que viene reclamándolos como propios, con lo cual alcanzan la más auténtica universalidad. Pues nada piden los pueblos sometidos a la dominación del llamado Mundo Occidental, que no hayan reclamado para sí los pueblos que forman este mundo. Es en este sentido que los pueblos que han sufrido y sufren dominaciones, formas de dependencia, se vienen planteando una

problemática encaminada a poner de manifiesto el conjunto de los resortes de la discriminación impuesta, así como el instrumental ideológico que ha de ser creado para romper con tales resortes y alcanzar la plena liberación de sus hombres. Liberación que, en forma alguna, implica una inversión del espíritu de dominación, sino pura y simplemente su eliminación en la relación hombre-hombre, pueblo-pueblo.

Desde este punto de vista, la filosofía que pueda surgir de esta preocupación será un aporte más el propio de la expresión concreta de humanidad que forman nuestros pueblos, a la Humanidad como totalidad. No ya una negación parcial de humanidad, como se ha venido haciendo, sino la afirmación plena del Hombre, del hombre concreto, de carne y hueso, del hombre que se hace expreso en todas las latitudes de nuestro planeta, con su individualidad, espiritual y somática, sin que la una o la otra implique, como ha venido sucediendo, la confirmación de una determinada superioridad, o inferioridad pues es sobre estas diferencias que se han venido alzando las supuestas justificaciones de dominación de unos hombres sobre otros, de unos pueblos sobre otros. Todos los hombres son iguales y precisamente lo son, por ser distintos, esto es, por ser individuos concretos. Pero no tan distintos que no sean a su vez, por eso mismo hombres. Hombres entre hombres. Y por lo mismo hombres que se necesitan entre sí. Necesidades que, sin embargo, han de encontrar satisfacción en otro plano que no puede ser ya el de dominación, sino el de solidaridad. Es en tal sentido que se propone el Coloquio, Filosofía e Independencia. Como el planteamiento para una filosofía que negando todo espíritu de dependencia afirme y dé sentido a la solidaridad de que hablamos.

2. La dependencia como realidad

La historia de África, Asia y América Latina está unida por su pasado y su presente. No decimos que se proceda de un mismo tronco cultural, sino que la expansión moderna europea los incluyó en un mismo sistema, colonial y neocolonial.

Hasta el siglo XVI, las culturas del África, Asia y América Latina tuvieron autonomía propia y un esplendor que en algunos aspectos igualaba y aun superaba la estructuración cultural del Egipto, La Mesopotamia y el Mundo Mediterráneo. Pero no bien Europa se lanzó a la conquista y colonización del mundo, desapareció la autonomía del África, Asia y América Latina. Esta inmensa realidad humana quedó incluida dentro de un sistema

primero imperial-mercantil y luego industrial capitalista. Inglaterra dejará su lugar a los Estados Unidos y Rusia en la constitución de un centro de poder mundial. La realidad dependiente de la periferia, en el nivel económico y político y la permanente invasión de la cultura metropolitana, ha ido sumiendo a estos pueblos en una situación de alienación la que, de continuar, llevará a estos países a un estado amorfo en el que no podrán ya existir creaciones culturales propias ni posibilidades de plenitud humana. El avance de los medios de comunicación se ha tornado, el medio privilegiado ideológico para facilitar la penetración del imperialismo tanto en el nivel económico, político como cultural.

La realidad de la dependencia —ahora neocolonial— después de las independencias nacionales de las colonias europeas, es un momento constitutivo que nos une a todos en la periferia, más allá de las diferencias propias de nuestras culturas continentales.

3. *La toma de conciencia*

Del hecho mismo de la realidad de la dominación, surge la posibilidad de la liberación. En la infinita variedad de la historia, en aparente sin sentido, se descubre una relación humana permanente hay hombres que han dominado a otros, que los han negado, que lo han reducido a la condición de mero instrumento, pero los dominados, los negados, se han revelado, han afirmado su ser y han comenzado a romper las cadenas. Frente a la arbitrariedad y la prepotencia del amo, la libertad y la racionalidad del esclavo, frente a la opresión, la liberación. Esta relación, genialmente entrevista por Hegel, esa que imprime todo su carácter y sentido a la historia humana.

Los países metropolitanos que han dado nacimiento a la llamada cultura occidental, son sin embargo, incapaces de llevar a la práctica los ideales de libertad que han proclamado sus mejores hombres. Son por el contrario los oprimidos, surgidos en los países coloniales, neocoloniales los que han comprendido a partir de su propia experiencia la verdadera universalidad de la liberación. En efecto, es sobre todo a partir de la Segunda Guerra Mundial que comienza a desarrollarse un pensamiento, que aprovechando los conceptos creados por Occidente, se eleva a una visión original y verdaderamente universal del hombre y de la historia. La historia es entendida ahora como un proceso de liberación no sólo en favor de los oprimidos, sino también en favor de los opresores, que dejarán de ser tales, gracias al coraje físico y al poder

creador de los pueblos dominados, embarcados en un proceso revolucionario que no podrá ya detenerse hasta alcanzar aquella universalidad en la que el hombre pueda constituirse en hermano del hombre.

4. *La dependencia y las ciencias humanas*

Son las ciencias humanas, en especial la sociología y la economía, las que han señalado con particular fuerza entre nosotros los latinoamericanos, la realidad de la dependencia. En efecto, la llamada "teoría de la dependencia", a pesar de sus limitaciones, ha impulsado a las ciencias humanas a convertirse en un saber crítico. La descripción de la realidad mundial que tiene en cuenta la relación entre las metrópolis dominantes y los países dominados, ha obligado a las ciencias humanas a descender del nivel abstracto y avanzar hacia lo concreto, descubriendo ahora como situados ciertos aspectos que anteriormente permanecían encubiertos. Por ejemplo, al analizar las clases sociales se lo hacía obviamente dentro del marco nacional, sin advertir que pudieran haber diferencias cualitativas entre las clases de los países dominadores y las de los dominados, como consecuencia de la división internacional del trabajo. La dependencia estudiada por las ciencias humanas se descubre igualmente en el nivel nacional, ya sea en el de regiones internas que someten a otras. Por cierto que cada continente, cada nación, cada región y cada clase social, guarda siempre su especificidad que nos permite descubrirla en su concreta realidad histórica.

5. *La filosofía las ciencias y la dependencia*

La filosofía como reflexión metódica, analítica y dialéctica de la realidad, tiene igualmente en cuenta el acceso que la ciencia le otorga sobre la realidad. No es extraño que el descubrimiento de la realidad de los países dominados por los imperialismos, haya permitido descubrir los supuestos del discurso filosófico dominante, inicialmente europeo.

Frente a ese discurso, que tiene su origen en el *ego* europeo y que se constituyó desde un principio en *voluntad de poder*, la filosofía surgida del seno de los países sometidos al imperio económico y cultural, contrapone un discurso liberador, cuya estructura epistemológica supone desde ya la superación de la civilización occidental y anuncia el comienzo de una nueva civilización.

Esta filosofía debe a la hermenéutica de las ciencias sociales

particularmente en Latinoamérica, el haberse podido abrir a una nueva interpretación de la realidad humana.

6. La filosofía de la liberación como experiencia latinoamericana

La realidad de la dependencia ha sido asumida en el continente latinoamericano por un vasto grupo de intelectuales que han intentado o intentan dar una respuesta filosófica, precisamente, como "filosofía de la liberación".

La vocación concreta de esta filosofía, tal como se la entiende en Latinoamérica y en la medida en que da respuestas directas a los problemas de la dependencia y la colonización, ha hecho de ella una forma de saber que se mueve fuera del sistema dictado por los países dominadores y que se muestra a la vez en actitud de reconocimiento pleno de la historicidad propia de los pueblos latinoamericanos.

En este sentido Latinoamérica ha madurado una experiencia cada vez más rica a medida que va descubriendo y denunciando las formas impropias de su pensamiento y va reorientando a éste hacia su realidad asumida históricamente.

Por otro lado, la liberación que propone esta filosofía con su discurso, pretende ser un modo concreto de sumarse a la praxis liberadora social y nacional, con el objeto de participar, desde el plano del pensamiento la tarea de la transformación del mundo con un sentido verdaderamente universal.

El punto de partida que da fuerza y contenido a este impulso es el de la conciencia oprimida en un mundo periférico que puede por eso mismo, como alteridad arrojada fuera de la historia universal, proponer categorías integradoras realmente ecuménicas.

7. Posibilidad de la constitución de una filosofía universal de la liberación

La experiencia latinoamericana que se ha señalado, no es la única dentro del conjunto de naciones que sufren la dependencia de las diversas formas del imperialismo económico y cultural. En África y en Asia, importantes movimientos de pensamiento también se plantean en cada continente a su modo, los problemas de su propia cultura y de su independencia.

Constituyen pues formas de filosofía de la liberación que mucho pueden enseñar a los latinoamericanos y cuyo conocimiento facilitará la constitución de una filosofía universal de la liberación.

Es por esto que el diálogo entre africanos, asiáticos y latinoamericanos, que se llevará a cabo por primera vez sobre esta

temática, es de la mayor importancia y abrirá las puertas para la necesaria integración orgánica del esfuerzo filosófico de los países dependientes.

Creemos que la posibilidad de la constitución de un frente filosófico de esta naturaleza, será un acontecimiento nuevo en la historia de la filosofía.

8. *Temario de una filosofía mundial de la liberación*

La denuncia de la dependencia habrá de hacerse en los términos anteriormente propuestos. Sin embargo, habrá que cuidar de matizar las diferencias, para que sus efectos prácticos sean realmente profundos. Las formas de dependencia de los países de Asia, África y América Latina son de diferentes tipos: una, es propiamente la dependencia colonial en su sentido tradicional, como ocupación territorial, tal es el caso de Hong Kong o de las posesiones portuguesas en África o de Puerto Rico; otro, es el caso de la hegemonía económica que abarca no sólo a las naciones de los tres continentes citados, sino a algunas de Europa, y aún dentro de esta situación pueden diferenciarse grados que van desde la más sutil penetración económica hasta la manipulación más tosca a través de gobiernos títeres.

Deben distinguirse también las diferentes formas de dependencia cultural, tales como la aceptación por parte de las élites intelectuales de los países dependientes de los modelos de desarrollo social propuestos e impuestos por las metrópolis, o lo que es lo mismo, las formas de enajenación generadas por la relación de dependencia.

Dentro de este mismo orden de ideas se hace necesario analizar el problema de las relaciones culturales. La filosofía de lo americano ha mostrado todo lo que de inauténtico tiene la asunción de formas culturales si una adaptación adecuada a las características peculiares de los países que las asumen y ha mostrado también que tal superación requiere de una toma de conciencia de las respectivas realidades históricas.

También es misión de esta filosofía liberadora hacer un análisis de las formas del cambio histórico y una crítica de las ideologías que enmascaran las verdaderas fases de ese cambio. Ello llevará a pronunciarse acerca de las ya muy clásicas formas de cambio: revolución, reformismo, regresión, estancamiento, progreso, etc. Llevará también a pronunciarse especialmente acerca de sus condiciones históricas de posibilidad, así como acerca del carácter nacional e internacional de estos fenómenos.

En el horizonte internacional tal filosofía de liberación se avocará al análisis de la concepción de los tres mundos, poniendo cuidado en delimitar lo que debe ser entendido por "Tercer Mundo", si es que se llega a concluir que hay una realidad que merezca tal nombre.

Por último, debe hacer una crítica de las ideologías que se oponen a la emancipación económica, política y cultural, señaladamente la de un nuevo fascismo que ha hecho su aparición en diversas partes del mundo. La indiferencia ante el mismo implicaría reiterar un viejo error.

1978

Documento elaborado por:
Enrique D. Dussel
Francisco Miró Quesada
Arturo Andrés Roig
Abelardo Villegas
Leopoldo Zea

LOS IDEALES BOLIVARIANOS Y LA PROPUESTA DE UNA UNIVERSIDAD LATINOAMERICANA CONTINENTAL

"Uno es nuestro origen y vivimos separados.
Uno nuestro bello idioma y no nos hablamos".

Francisco Bilbao

Dentro de las generaciones iberoamericanas que han sido sensibles al llamado del mensaje bolivariano en favor de la unidad del Continente, cada una lo ha recibido y lo ha reelaborado atendiendo a las circunstancias históricas de su momento. Ha habido sin embargo, ciertas constantes que han llevado a la recepción del mensaje y una de ellas, tal vez la de mayor peso, ha sido la conciencia de los peligros a los que se ha encontrado sometida América Latina por parte de los imperialismos.

La integridad territorial, el poder de decisión en materia económica y política, el mantenimiento y acrecentamiento de una cultura propia y el destino de América Latina dentro de la historia mundial, constituyen algunos de los problemas más salientes de esa reelaboración del mensaje bolivariano.

Quisiéramos señalar un aspecto poco conocido dentro de esta ya larga tradición latinoamericanista y que se refiere de modo muy directo, dentro de la exigencia de unidad de América Latina, a la organización de una institución educativa superior, no nacional, en otras palabras, la idea de la creación de una Universidad Latinoamericana continental.

Haremos referencia a dos momentos de esta propuesta: el primero de ellos protagonizado por Francisco Bilbao en 1856; el segundo, en el que una iniciativa del mismo espíritu, si bien más desarrollada, fue propuesta y realizada por un escritor y maestro de escuela argentino, Julio Ricardo Barcos, alrededor de 1930, siguiendo los ideales de la "Unión de América Latina" de José Ingenieros. En ambos casos la propuesta consiste en la creación de una Universidad Continental, como un aspecto más dentro del proceso de unidad de los países latinoamericanos, cuyo objetivo fundamental debía ser el conocimiento de la realidad latinoamericana.

En 1856, como decíamos, Francisco Bilbao, reunido en París en junio de ese año con un conjunto de hispanoamericanos pertenecientes a casi todas las repúblicas hermanas, propuso dentro de un vasto programa cuyo objetivo fundamental era la instalación de un "Congreso Normal Americano" con poderes ejecutivos, la "creación de una Universidad Americana, en donde se reunirá —decía— todo lo relativo a la historia del Continente, al conocimiento de sus razas, lenguas americanas, etc." ¹

Bilbao quería asegurar a la América Hispana contra las diversas formas como se ha ejercido el imperialismo y entendía que no bastaba con señalar el mal y prevenirlo o impedirlo en los hechos, sino que era necesario crear una conciencia cultural propia, como resguardo seguro de nuestros derechos; de acuerdo con esto decía pues que "lo más elevado y trascendental" a lo cual aspiraba era "unificar el alma de América". Esa unificación requería, entre otras cosas, una institución que acumulara y organizara los datos históricos y científicos de los elementos culturales fundamentales y sobre todo que lo hiciera no como una tarea nacional, en sentido estrecho, sino con mirada continental. De ahí que hablara pues de una "Universidad Americana".

El anti-imperialismo de Bilbao no sólo se vio justificado ampliamente por la experiencia histórica por él vivida con tanta intensidad y que alcanzaría su máxima fuerza con motivo de la invasión francesa a México, sino que surge en él de una doctrina política que tiene paradójicamente sus fuentes en el pensamiento norteamericano y en el pensamiento francés.

El imperialismo no aparece además visto como un exclusivo fenómeno norteamericano, sino como peligro mundial, dentro de una visión geopolítica que no es ajena a una filosofía de la historia. Bilbao, al promediar el siglo XIX percibe tal vez con más fuerza que otros intelectuales de su época, la constitución de los grandes imperios colonialistas, originariamente europeos y se da cuenta de que ese fenómeno es sin dudas el que marcará el sentido de la nueva historia mundial.

"Vemos imperios —dice— que pretenden renovar la vieja idea de la dominación del globo. El Imperio Ruso y los Estados Unidos, potencias ambas colocadas en las extremidades geográficas, así como no están en las extremidades de la política, aspiran, el uno por extender la servidumbre rusa, con la máscara del pan-eslavismo, y el otro la dominación del individualismo

¹ Bilbao, Francisco. "Iniciativa de la América. Idea de un Congreso Federal de las Repúblicas". En *Obras Completas*. Buenos Aires, Impresa de Buenos Aires, 1866 tomo I, p. 286-304.

yankee. La Rusia está muy lejos, pero los Estados Unidos están cerca. La Rusia retira sus garras para esperar en la acechanza; pero los Estados Unidos las extienden cada día en esa partida de caza que ha emprendido contra el Sur. . . "Ayer Texas, después el Norte de México y el Pacífico saludan a su nuevo amo. Hoy las guerrillas avanzadas despiertan el Istmo, y vemos a Panamá vacilar suspendida, mecer su destino en el abismo y preguntar: ¿Seré del Sur o seré del Norte? He ahí un peligro. El que no lo vea, renuncie al porvenir" (p. 289-290).

"...fronteras, razas, República (es decir, sistema republicano) y nueva creación moral, todo pelagra si dormimos. Los Estados Des-Unidos de la América del Sur empiezan a divisar el humo del campamento de los Estados Unidos. Ya empezamos a sentir los pasos del coloso que sin temer a nadie, cada año, con su diplomacia, con esa siembra de aventureros que dispersa, con su influencia y su poder crecientes que magnetiza a sus vecinos, con las complicaciones que hace nacer a nuestros pueblos, con tratados precursores, con mediaciones y protectorados, con su industria, su marina, sus empresas, acechando nuestras faltas y fatigas, aprovechándose de la división de las repúblicas, cada año más impetuoso y más audaz, ese coloso juvenil que cree en su imperio, como Roma creyó también en el suyo, infatuado ya con la serie de sus felicidades, avanza como marea creciente que suspende sus aguas para descargarse en catarata sobre el Sur" (p. 291-292).

Al releer estos textos no podemos dejar de traer a nuestra memoria palabras semejantes que repetirá cincuenta o sesenta años más tarde otro propulsor del mensaje bolivariano, Manuel Ugarte, también preocupado hondamente por la unidad y la libertad económica, política y cultural del Continente. . . :

Lo que diferenciará de modo profundo la posición de Bilbao respecto de la mayoría de sus contemporáneos, radica en que en él entra en crisis la imagen de los Estados Unidos divulgada por la célebre obra de Alexis de Tocqueville y si bien los ideales políticos del liberalismo del siglo XIX se mantienen en pie para el escritor chileno, surge en su conciencia una exigencia de revaloración de lo propio a partir de la cual reorganizara su ideario liberal. El "modelo" elaborado por los doctrinarios norteamericanos, "los hijos de Penn y de Washington", que proclamaron "la más grande y bella de las constituciones existentes" (p. 292), sigue siendo valioso en sí mismo, mas hay algo incongruente pues el país que ha elaborado ese modelo es precisamente el que constituye para la América del Sur la mayor amenaza de su li-

bertad. "Se precipitan (los Estados Unidos) sobre el Sur y esa nación que debía haber sido nuestra estrella y nuestro modelo, nuestra fuerza, se convierte cada día en una amenaza de la autonomía de la América del Sur" (p. 293).

La meta final de la humanidad, expresada por Bilbao como "la asociación de las personalidades libres, hombres y pueblos, para conseguir la fraternidad universal" (p. 289), sin dominadores ni dominados, se alcanzará sobre la base de principios políticos que se encuentran en el "modelo" originalmente norteamericano, mas esos ideales no pueden exportarse abstractamente, olvidando o desconociendo la realidad histórico cultural de los pueblos y más aún, el modelo debe ser recuperado y corregido en aquello que lo ha desvirtuado en los hechos como es el caso de los Estados Unidos mismos como consecuencia de su individualismo, tal como lo entiende Bilbao.

Surge de este modo en el autor de *La América en peligro* la idea de una América Hispana fuertemente diferenciada de la sajona y que si bien no ha sido capaz todavía de iniciar una marcha decisiva dentro de la historia mundial, posee condiciones histórico-culturales positivas, las que son potencialmente elementos sobre los cuales el modelo podría ser construido sin caer en su propia negación. Esos aspectos que constituyen elementos de una cultura propia, le llevan a contraponer la América Sajona y la Latina en términos que anticipan en más de un aspecto, notablemente, el esquema que años más tarde utilizará José Enrique Rodó en su célebre *Ariel*. Esta tesis de una civilización latina espiritualista, esteticista y en general anti-pragmatista, fue una de las respuestas ideológicas mediante las cuales se intentó reconocer la existencia de valores culturales propios y esa es sin duda la intención que mueve a Bilbao.

"No nos creamos tan desnudos de obras morales —dice— de modo que nuestra pequeñez nos desanime. Conocemos las glorias y aun la superioridad del Norte, pero también nosotros tenemos algo que colocar en la balanza de la justicia.

Podemos decirle (a los Estados Unidos):

Todo os ha favorecido. Sois los hijos de los primeros hombres de la Europa moderna, de aquellos héroes de la Reforma que cargando el Antiguo Testamento atravesaron las grandes aguas para levantar un altar al Dios de la conciencia. Una raza de caballeros salvajes os recibió con la hospitalidad primitiva. Una naturaleza fecunda y tierras vírgenes sin fin, multiplicaban vuestros esfuerzos. Nacíais y érais bautizados en las florestas primitivas, con el entusiasmo de una nueva fe, iluminados con la pren-

sa, con la libertad de la palabra y recompensados con la abundancia. Recibíais una educación viril, que era la idea y la práctica de la soberanía. Lejos de reyes y siendo todos reyes, lejos de las castas raquíticas de la Europa, de sus hábitos de servilidad y de sus costumbres y domesticidad, crecíais con el vigor de una nueva creación. Erais libres, quisisteis ser independientes y lo fuisteis. Albión retrocedió ante los héroes de Plutarco que os constituyeron en la federación grande.

No así nosotros.

Fueron los hombres de Felipe II que en la nave del Concilio de Trento atravesaron el océano para hacer con la espada el desierto de razas y naciones. Cuadros de explotadores fueron los que delinearon las ciudades. Las llamas de la ortodoxia eclipsaban el resplandor de las cordilleras, y esos hombres cebados en las carnicerías de Granada y en los bosques de los Países Bajos, convertidos en patibulos de herejes, fueron los legisladores, los institutores de la América del Sur. Cuna de hierro fue nuestra cuna, sangre de naciones fue nuestro bautismo, himno de terror fue el cántico que saludó nuestros primeros pasos. Aislados del universo, sin más luz que la que permitía el cementerio del Escorial, sin más voz humana que la de la obediencia ciega, pronunciada por la milicia del Papa, los frailes y la milicia del Rey, los soldados, tal fue nuestra educación. En silencio crecíamos, con espanto nos mirábamos. Extendieron una piedra funeral sobre el Continente, y sobre ella pusieron el peso de diez y ocho siglos de servidumbre y decadencia. Y a pesar de eso, hubo palabras, hubo luz en las entrañas del dolor, y rompimos la piedra sepulcral, y hundimos esos siglos en el sepulcro de los siglos que nos habían destinado. Tal fue el arranque, tal fue la revelación o inspiración de la República.

Con tales antecedentes, este resultado merece ser colocado en la balanza con la América del Norte.

En seguida hemos tenido que organizarlo todo. Hemos tenido que consagrar la soberanía del pueblo en las entrañas de la educación teocrática. Hemos tenido que luchar contra el sable infecundo, que infatuado con sus triunfos creyó encontrar los títulos en su tajante acero. Hemos tenido que despertar a las masas a riesgo de ser sofocados con la fatalidad de su peso, para iniciarlas en la vida nueva, dándoles la soberanía del sufragio. Hemos hecho desaparecer la esclavitud de todas las Repúblicas del Sur, nosotros los pobres y vosotros los felices y los ricos no lo habéis hecho; hemos incorporado e incorporamos a las razas primitivas, formando en el Perú la casi totalidad de la nación, porque

las creemos nuestra sangre y nuestra carne, y vosotros las exterminásteis jesuíticamente. Vive en nuestras regiones algo de esa antigua humanidad y hospitalidad divinas; en nuestros pechos hay espacio para el amor al género humano. No hemos perdido la tradición de la espiritualidad del destino del hombre. Creemos y amamos todo lo que nos une; preferimos lo social a lo individual, la belleza a la riqueza, la justicia al poder, el arte al comercio, la poesía a la industria, la filosofía a los textos, el espíritu puro al cálculo, el deber al interés. Somos de aquellos que creemos ver en el arte, en el entusiasmo por lo bello, independientemente de sus resultados, y en la filosofía, los resplandores del bien soberano. No vemos en la tierra el fin definitivo del hombre; y el negro, el indio, el desheredado, el infeliz, el débil encuentran en nosotros el respeto que se debe al título y a la dignidad del ser humano.

He ahí lo que los Republicanos de la América del Sur se atreven a colocar en la balanza, al lado del orgullo, de las riquezas y del poder de la América del Norte" (p. 295-296).

Estamos frente a un texto ciertamente interesante. La visión romántica de la colonización norteamericana y de su paisaje, que divulgaron preferentemente los franceses, cede su fuerza de encanto ante la constatación del nacimiento de un nuevo imperio y a su vez la visión negativa de la colonización española y portuguesa, queda en curioso entredicho al afirmarse una serie de virtudes que habrían hecho posible las bases de la vida republicana, con todo el sentido místico-racionalista con que la entendían los liberales al estilo de Michelet y Quinet, a quienes sigue en esto Bilbao.

Para esta doble crítica, hecha de una mezcla de realismo histórico y de utopía, Bilbao rechazaba además el magisterio de la ciencia europea, con lo que venía a declarar que los países hispanoamericanos poseían un punto de partida como para la elaboración de una ciencia mucho más universal que la proclamada por los grandes países tradicionales detentores del poder científico. "La ciencia europea —dice— nos revela los secretos y las fuerzas de la creación para mejor dominarla; pero ¡extraño fenómeno! en ninguna faz histórica la personalidad ha aparecido más pequeña en medio de tanto esplendor inteligente. Parece que la ciencia cooperase a precipitar en el torrente de la fatalidad a la noble causa de la libertad del hombre" (p. 290).

El mensaje bolivariano es entendido por Bilbao pues desde dos planos confluyentes: uno de ellos, que tiene en cuenta la existencia de una cultura propia, con caracteres singulares, que debe

ser defendida y acrecentada; el otro, la misión que a esa cultura, la de los pueblos latinos del Sur, le toca jugar en la historia universal. Desde las particularidades nativas y desde una tradición, hacia lo universal, fórmula que le permite al maestro chileno adoptar una actitud crítica ante los modelos, fecunda y vigorosa. Para que esos planos confluyentes sean una realidad concreta y no desperdigada, para que no sean desvirtuados y negados como consecuencia de la aparición de ese fenómeno que ha caracterizado tan fuertemente al siglo XIX, la constitución de los imperios neo-colonialistas, se habrá de avanzar de modo urgente hacia la unidad de América Latina.

"Tenemos que desarrollar la independencia, que conservar las fronteras naturales y morales de nuestra patria, tenemos que perpetuar nuestra raza americana y latina, que desarrollar la República, desvanecer las pequeñeces nacionales para elevar la gran nación Americana, la Confederación del Sur. Tenemos que preparar el campo con nuestras instituciones y libros a las generaciones futuras. Debemos preparar esa revelación de la libertad que debe producir la nación más homogénea, más nueva, más pura, extendida en las pampas, llanos y sabanas, regadas por el Amazonas y el Plata y sombreadas por los Andes. Y nada de esto se puede conseguir sin la unión, sin la unidad, sin la asociación" (p. 291).

Tal es el contexto ideológico con el cual aparece, según creemos por primera vez, la idea de una Universidad Latinoamericana continental. Esa Universidad que ya no sería ninguna nación de las que dividen el Continente, sino la Universidad de la Confederación del Sur, tendría como objeto fundamental la investigación y el estudio de su realidad propia, de su tradición, de sus poblaciones autóctonas y de sus lenguas, una Universidad volcada esencialmente hacia la elaboración de esa ciencia nueva, que no es la ciencia europea que destinada al dominio de la naturaleza ha servido para la dominación de los hombres, sino otra cosa. En ella se prepararán los libros para las generaciones futuras que integrarán esa nación más homogénea y poderosa, tal como la predijo el mensaje bolivariano.

No es casual, además, que los estudios a los cuales se entregará preferentemente la "Universidad Americana" de Bilbao, sean fundamentalmente históricos, antropológicos y lingüísticos. En 1891, cuando José Martí en su célebre artículo "Nuestra América", publicado en el diario *El Partido Liberal*, de México, se planteó el problema de la universidad en América Latina también señaló con fuerza la importancia de los estudios de la his-

toria propia: "La universidad europea ha de ceder a la universidad americana —dice—. La historia de América, de los incas a acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe al de los arcontes de Grecia que no es nuestra. Nos es más necesaria. Los políticos nacionales han de reemplazar los políticos exóticos. Injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas...". Años más tarde, como veremos, cuando Julio R. Barcos proponga qué ha de estudiar preferentemente la "Universidad de la Cultura Americana", indicará también por su parte como temas básicos los estudios históricos y lingüísticos.

Julio Ricardo Barcos, nacido en 1883, ya fallecido, ha sido como decíamos, otro de los propulsores entusiastas de esta idea de una Universidad Latinoamericana continental. Las raíces ideológicas de Barcos se encuentran en la Reforma Universitaria de Córdoba del año 1918, en la política latinoamericanista de José Ingenieros y de José Vasconcelos, concretada en la "Unión de América Latina" creada en Buenos Aires en 1925,² en su vasta militancia anarquista dentro de la cual junto con Diego Abad de Santillán, Alberto Ghirardo y José de Maturana tuvo participación descollante y en el idealismo del novecientos. Barcos se mueve además dentro de una atmósfera espiritual muy próxima a la de Manuel Ugarte, a pesar de las críticas que como anarquista hace al socialismo. Como escritor se hizo conocer fundamentalmente con dos obras fuertemente combativas: *Cómo el estado educa a tus hijos*, en donde denuncia lo que en nuestros días Paulo Freire ha llamado la "educación bancaria", como una de las formas de dominación "organizada —como dice Barcos— por la clase social en el poder" y *Política para intelectuales*, en el que habla de la necesidad de "acabar con la esclavitud de la inteligencia mediante la socialización de los instrumentos de cultura desde el kindergarten hasta la Universidad". Estos temas y otros tales como el de la *Libertad sexual de las mujeres*, lo muestran de modo típico como lo que en la época se denominó un escritor libertario.³

² Cfr. Rodríguez de Magis, María Elena. "Latinoamérica en la conciencia argentina. En *Revista de la Universidad de México*, México, vol. XXVI No. 6-7, febrero-marzo de 1972.

³ Barcos, Julio Ricardo. *Cómo el estado educa a tus hijos*. Buenos Aires, Segunda edición corregida y aumentada, Editorial Acción, 1928, 272 p. *Política para intelectuales*. Buenos Aires, Editorial Claridad, s/fecha, 181 p. La primera edición se hizo en 1931. No hemos tenido en nuestras manos el libro *La libertad sexual de las mujeres* "del que se han hecho cuatro ediciones en Buenos Aires y una en España, ha merecido juicios altamente conceptuosos

Decíamos que Barcos es uno de los herederos de la Reforma Universitaria del 18. En este variado movimiento, jugó también el anarquismo un papel importante, pero señalado hasta la fecha. No es ajeno a esa línea de desarrollo ideológico el pensamiento de Saúl Alejandro Taborda y uno de los que lo ha documentado de modo realmente interesante ha sido Juan Lazarte, en su libro *Líneas y trayectoria de la Reforma Universitaria*.⁴ Los anarquistas o los intelectuales influidos por esta ideología, recibieron la vocación americanista de la Reforma, a la que sumaron sus ideales de una unidad del proletariado americano. De acuerdo con esto Barcos promovió no sólo la creación de una "Liga Nacional de Maestros" (1911), sino que además fue uno de los fundadores por esos mismos años de la "Internacional del Magisterio Americano". Se trata como puede entenderse de una proyección de las organizaciones obreras "sociedades de resistencia", "sindicatos", "internacionales", etc. al campo de los trabajadores de la educación, pero dentro de los marcos del latinoamericanismo. De acuerdo con lo que hemos señalado no es de extrañar pues que se despertara en Barcos la idea de alcanzar una organización continental universitaria. A esto se suma el decidido anti-imperialismo que mueve tanto en Barcos como en Ingenieros y Vasconcelos, los ideales de la unidad de América Latina, frente a la política de dominación económica, política y cultural de los Estados Unidos.

De acuerdo con todos estos antecedentes, Julio R. Barcos, junto con Atilio Torrassa y el ex-Ministro de Instrucción Pública del Uruguay Enrique Rodríguez Fabregat, propuso en la Segunda Convención Internacional de Maestros Americanos reunida en Montevideo, según creemos en 1930, la creación de una "Universidad de la Cultura Americana", con seccionales en todas las capitales de Iberoamérica. La meta que se proponía, de acuerdo con las declaraciones del propio Barcos,⁵ era la misma que ochenta años antes expresaba Bilbao: "la unificación espiritual de Ibero América". Se trataba de "transportar de la teo-

de Ramón y Cajal, Blasco Ibáñez, Unamuno, Manuel Bueno, Antonio Zozaya, Rodrigo Soriaso, Manuel Orozco, etc. Dicha obra ha sido traducida al portugués en Brasil y actualmente es motivo de una encuesta entre los líderes del movimiento de mujeres de Berlín, donde se acaba de traducir al alemán" ("Apéndice" de la edición de *Política para intelectuales*, citada).

⁴ Lazarte, Juan. *Líneas y trayectoria de la Reforma Universitaria*. Rosario, Librería Ruiz, 1935, 155 p.

⁵ Véase el "Apéndice" publicado en la obra de Barcos ya citada, *Política para intelectuales*, de donde hemos sacado todos los datos referentes a la creación y organización de la Universidad de la Cultura Americana.

ría de la historia a la práctica de la historia este idealismo activo, sobre el cual todo ha sido dicho y nada queda ya por decir". Esa sería "la única originalidad —decía Barcos— de nuestra obra". "Tiempo es de que este ideal —continuaba diciendo— alentado por los mejores hombres del Continente, deje de ser un diletantismo político para trocarse en una grande y fuerte hermandad intelectual americana, capaz de velar tanto por la libertad de la cultura, cuanto por la existencia económica y política de esta gran familia de naciones, entroncadas al mismo árbol glorioso de la raza hispana". Ingenieros, si viviera "habría colmado su alegría porque habría visto que su capilla ideológica de la 'Unión Latino Americana' se estaba por convertir en catedral de la cultura autónoma, hacia la cual confluyen todas las corrientes anímicas que constituyen la verdadera fisonomía moral de los pueblos, generalmente desfigurada por las castas dirigentes". Sumándose a la tesis de José Enrique Rodó había dicho Barcos en su libro *Cómo el estado educa a tus hijos* que "los americanos del Sur representaremos el sentido humanista de la cultura frente al bárbaro tecnificado de la América del Norte." Mas, a ese idealismo y a esa imagen espiritualista de la naturaleza del hombre latinoamericano, que ya estaba como hemos visto en el pensamiento de Bilbao, agrega Barcos la exigencia de adquirir una educación técnica. "Nuestra actitud de declamadores mesiánicos ante los imperialismos, podrá ser sublime por la nobleza que nos anima. Pero es casi nula en sus efectos. Mientras nuestros líderes disparan sus arengas desde las frágiles barquillas del lirismo, las poderosas flotas mercantes del invasor bloquean nuestro comercio... El imperialismo es una fatalidad económica para los pueblos semi-bárbaros que producen materia prima y no saben elaborarla. La educación técnica será el Mesías para estos países pobres con suelo rico, educación hasta ahora para la industria negativa del empleo público. Será esa nuestra verdadera defensa contra el imperialismo. Para mi —terminaba diciendo— el problema del pan y la libertad de estos pueblos es fundamentalmente un problema de cultura, entendiendo por cultura todas las fuerzas creadoras del trabajo humano, desde abrir el surco hasta crear un sistema filosófico".

Según declaraciones del mismo Barcos, la Universidad de la Cultura Americana no sólo quedó creada por decisión de la Segunda Convención Internacional de Maestros Americanos, sino que comenzó a ser organizada de hecho en Montevideo, en Bue-

⁶ Edición citada, p. 5-6.

nos Aires, en Río de Janeiro, en Asunción, en Tegucigalpa y en San Salvador. El proyecto consistía en dar vida a un sistema universitario que no sólo abarcara al Continente en su unidad, sino que se contrapusiera a la Universidad oficial, "la más estéril para nuestra democracia", complementándola y modificándola. Para eso se pretendía contar con el apoyo de la intelectualidad latinoamericana no incorporada oficialmente en la educación de los estados. Se trataba pues de una lucha contra las formas del saber académico, que era justamente el que practicaba aquella "ciencia europea" de la que hablaba Bilbao.

Pretendía además ser una corrección de los aspectos negativos generados por la Reforma Universitaria de Córdoba, la que al abrir las puertas a grupos sociales de menores recursos había generalizado el profesionalismo. Justamente por eso la Universidad continental había sido denominada "de la Cultura" para distinguirla "de la Universidad de los profesionales cuya finalidad no es otra, práctica y virtualmente, mal que pese a los dirigentes de la Reforma de 1918, que la de expedir títulos profesionales, sin interesarse ni por la investigación de la ciencia pura, ni por la difusión de la cultura general en el pueblo que la costea". Pretendía por otro lado profundizar los aspectos positivos de la Reforma. Uno de ellos, para nuestro tema el de mayor significado, consistió precisamente en la institucionalización de algo que dentro de los reformistas no excedía los límites nacionales: de proponer una Universidad con vocación americanista dentro de los diversos países, Barcos pasó a proponer la Universidad Latinoamericana continental. Se pretendía también con esta Universidad superar algo contra lo cual habían luchado algunos de los participantes de la Reforma del 18, sin éxito: la organización de las universidades como simples "escuelas de mandarines donde se prepara la clase dirigente".

Para superar esos defectos y profundizar las virtudes, pensaba Barcos que era menester recurrir al "mundo no oficial", al de "los trabajadores de la ciencia, la educación, la filosofía, el arte, que ungidos por la llama divina de la vocación, son los verdaderos creadores de la cultura y el único índice de la espiritualidad de un pueblo". Estos no se incorporarían a la Universidad creada en todo el Continente Latinoamericano, tanto como "docentes", sino como "ciudadanos de la cultura" e integrantes de la "intelectualidad libre". "La 'Universidad de la Cultura Americana' se propone congrega a esta clase de personas en toda América para levantar frente a los valores de la ciencia oficial o académica, los de la intelectualidad libre, no en beligerante actitud, sino, en todo

caso, en complementaria acción para servir a la educación popular por ambas vías. Con tal que la sabiduría oficial no oponga reparos para que la Universidad de las profesiones abra sus puertas a los docentes libres que quieren que sea simultáneamente un foco de cultura social, no habrá luchas mezquinas que amenzuen la obra común".

No será ajeno a estos ideales educativos, en esos mismos años, el Colegio Libre de Estudios Superiores, creado en Buenos Aires y en el que tuvieron parte tan activa intelectuales de aquella época, Alejandro Korn, Anibal Ponce, Francisco Romero y tantos otros, quienes con mayor o menor impulso hicieron también obra americanista.

Es evidente que la Universidad propuesta por Barcos, no pretendía, como la Universidad oficial, declararse neutra. Mas tampoco se quería someterla a posiciones ideológicas dogmáticas. "Estará de cara a la vida social contemporánea y no cerrará sus ojos —só pretexto de imperturbabilidad olímpica— a ninguno de los problemas humanos que inquietan la conciencia de los hombres de nuestra época. Nos cogeremos del brazo de todos los ideales auténticos que haya tomado partido por el porvenir, pero no pertenecemos a ningún rebaño, ni nos erigiremos en obispos de ninguna iglesia. Nuestra divisa es: 'multiplicar energías sumando hombres de alta espiritualidad'".

Por último, entre sus tareas, la Universidad de la Cultura Americana se proponía crear una editorial "que haga extensiva a toda la literatura continental lo que hiciera Ingenieros con la ayuda de Rosso en pro de la 'Cultura Argentina'. Una editorial para la 'Cultura Americana'", encargada de difundir las mejores obras de los mejores autores de todo el Continente".

De esta manera pues la generación de Barcos intentó en su momento responder al mensaje bolivariano de unidad de América Latina, en este aspecto de la vida cultural nuestra.

Para terminar transcribiremos los estatutos de la Universidad de la cultura Americana, tal como fueron aprobados por la Segunda Convención Internacional de Maestros, reunida en Montevideo:

Bases de la U.C.A.

La Segunda Convención Internacional de Maestros resuelve: Con el propósito de hacer surgir, del conocimiento y de la labor mutua de los trabajadores intelectuales de América, un tipo de cultura propia que armonice sustancialmente los distintos aspec-

tos de la vida espiritual americana; preparar, sin exclusivismos raciales, mediante esta obra en el Nuevo Continente, la unidad del espíritu humano que ha de conducir a la organización del mundo para la paz; lograr la comprensión y el aquilatamiento recíproco de los valores nacionales y su fácil intercambio; favorecer la solución de problemas comunes que afectan a la vida económica, social y política de esta familia al margen de toda bandera sectaria, créase la Universidad de la Cultura Americana (U.C.A.) de acuerdo con estas bases:

Plan de acción

a) Congregar a todos los trabajadores del espíritu de nuestro continente, mediante el conocimiento y comercio recíproco de valores nacionales;

b) Instituir, dentro o fuera de los establecimientos oficiales, la docencia libre y el intercambio de profesores entre las secciones nacionales de la U.C.A., lo cual no excluye que dicho intercambio se extienda a todos los intelectuales del mundo;

c) Organizar el mercado editorial americano para la publicación, venta y canje de libros y revistas nacionales que merezcan ser conocidos en todo el continente;

d) Formar en cada sección de la U.C.A. una biblioteca de autores americanos mediante la contribución de las otras secciones, de los autores y de todos los medios que se juzguen eficaces;

e) Suministrar a la Oficina Pedagógica Americana de la I.M.A. (Internacional de Maestros Americanos) las informaciones que ésta necesite para sus estudios de estadística y legislación escolares, condiciones económicas, gremiales e intelectuales del magisterio, presupuestos de enseñanza, instituciones libres de cultura, reformas educativas, etc.

f) Encomendar al estudio de personas competentes el problema de la unidad del idioma y la reforma de la ortografía en el nuevo continente, preparando un congreso americano del idioma para una fecha próxima.

g) Confiar a personas autorizadas en la materia la preparación de un esquema de la Historia Americana, destinado a orientar esta asignatura de modo que destaquen los valores civiles y los factores culturales y técnicos que determinan la génesis y el desarrollo de la civilización. La historia debe mostrar la marcha de la humanidad hacia la consecución de ideales de solidaridad, de paz, de justicia, y no limitarse a la mera reseña de hechos guerreros que estimulen el "chauvinismo", mantienen los motivos

de discordias y retardan la confederación de todos los pueblos libres.

Organización

Art. 1o. En la capital (o en la ciudad que se crea más conveniente) de cada país americano se constituirá una sección nacional de la U.C.A.

Art. 2o. La dirección de estas secciones se encomendará a un rector elegido entre los intelectuales que más se destaquen por su obra, su prestancia moral y su capacidad para la acción.

Art. 3o. El rector solicitará su concurso a todos los publicistas, educadores, artistas, etc., cuya preparación y antecedentes sean una garantía de idoneidad. Dichos intelectuales y el rector constituirán el Consejo de Profesores cuya presidencia ejercerá el segundo.

Art. 4o. La parte financiera estará a cargo de un Consejo Administrativo, integrado por los representantes de los contribuyentes, personas o sociedades.

Art. 5o. Cada sección de la U.C.A. gozará de plena autonomía y se dará sus estatutos.

Art. 6o. Los cursos, cursillos y conferencias serán dictados por personas competentes del país o del extranjero, a quienes el rector o el Consejo de Profesores confieran esa tarea. Con fines de extensión cultural se utilizará la radiocomunicación y la cinematografía, a medida que los recursos lo permitan.

Art. 7o. El rector y el Consejo de Profesores dirigirán la impresión de obras de singulares méritos y la difusión de publicaciones de otros países que directamente, o por indicación de las demás secciones, se consideren dignas de ser conocidas en toda América. Para este objeto se concertarán contratos entre los librerías, se organizará eficientemente el canje de impresos y se confeccionarán índices bio-bibliográficos que sirvan de orientación a los estudiosos.

Fondos

Las secciones nacionales contarán con los siguientes recursos a) un porcentaje en concepto de comisión de la venta de libros y revistas; b) la contribución de las sociedades o personas que se adhieran a la U.C.A.; c) las donaciones y otros ingresos que se procuren.

1976

DEODORO ROCA Y EL "MANIFIESTO DE LA REFORMA" DE 1918

1. *Algunos datos sobre la vida de Deodoro Roca*

Nos proponemos con este trabajo aportar algunos datos y valoraciones relativos a la personalidad de Deodoro Roca (1890-1942) que, como es sabido fue quien escribió el manifiesto inicial del movimiento de la Reforma Universitaria de Córdoba, en 1918. A su vez, quisiéramos contribuir a una mejor comprensión de ese célebre texto, considerándolo a la luz de ciertos antecedentes pertenecientes al pasado intelectual del Río de la Plata, y del ulterior desarrollo del pensamiento personal de su autor.

El conocido manifiesto, titulado como todos sabemos: "La juventud argentina de Córdoba a los hombres libres de América", se publicó por primera vez en *La Gaceta Universitaria* de la ciudad mediterránea, en su número correspondiente al 21 de julio de 1918.¹

Deodoro Roca, su autor, como hemos dicho, fue una de las más potentes y vitales personalidades argentinas, nacidas con el movimiento juvenil reformista, que ha sufrido, como tantos otros, el olvido sistemático. Ezequiel Martínez Estrada se preguntó alguna vez, cómo era posible que escritores "como Deodoro Roca permanezcan inéditos y desterrados de su patria".² En este sentido, la suerte de Roca ha sido muy parecida a la que sufrió otro gran paladín de la liberación latinoamericana, Manuel Ugarte, con quien es posible señalar fuertes similitudes intelectuales y morales.

Tuvo una intensa y permanente actividad cultural y política; como abogado, fue siempre defensor de causas perdidas o difíciles y su principal lucha se desarrolló en dos etapas, que coinciden con su evolución ideológica, una, contemporánea con el despertar juvenil de 1918; la segunda, durante la llamada "Década infa-

¹ El "Manifiesto liminar" de la Reforma universitaria fue escrito por Deodoro Roca, tras discutir con varios amigos su contenido. Cf. Ciria y Sanguinetti, *Los Reformistas*, Buenos Aires, Editorial Alvarez, 1968, p. 224-245 y Dardo Cúneo, "Extensión y significado de la Reforma universitaria", en *La Reforma Universitaria*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, s/f, p. 145 (Colección Biblioteca Ayacucho, número 39).

² Cf. Deodoro Roca, *Prohibido prohibir*, Buenos Aires, ed. La Bastilla, 1972, Prólogo de Horacio Sanguinetti.

me", la que se abre a partir de 1930 cuyo fin no alcanzó a ver. "Durante la década infame, fue —dicen Ciria y Sanguinetti— una cima moral e intelectual".³

Su posición ideológico-política se ubica en una transición del liberalismo al socialismo. "De algún modo su figura cívica se emparenta con la de otros hombres formidables —se dice en un artículo de *La Voz del Interior*— como Lisandro de la Torre o Alfredo Palacios. Su pensamiento político e ideológico se situaba en un proceso de transición del liberalismo al socialismo, siempre a la luz de la reflexión sobre situaciones históricas".⁴

La obra literaria de Roca quedó desperdigada en páginas de periódicos, o en los apuntes de clase de sus alumnos. Entre 1918 y 1923, dictó la cátedra de "Filosofía general", en la Facultad de Derecho de Córdoba, sin que hasta la fecha hayan sido rescatadas sus lecciones. Entre 1929 y 1932 publicó asiduamente en las páginas del diario *El País* y entre 1935 y 1936, en *La Voz del Interior*, ambos de Córdoba. En 1936 fundó y dirigió un periódico propio, *La Flecha*, asimismo en su ciudad natal. Recién en 1945, tres años después de su muerte, apareció la primera recolección de sus artículos dispersos, en un libro titulado por sus recopiladores *Las Obras y los Días*, al cual se han ido agregando lentamente otros, en fechas más recientes.⁵

No escapó a José Ingenieros la significación de la posición política de Roca, ya destacable dentro del panorama intelectual del interior argentino, antes del movimiento de 1918. En la célebre *Revista de Filosofía* publicó, en efecto, en 1916, un trabajo titulado "Deodoro Roca; reflexiones sobre política continental".⁶ Muchos otros se sumaron, bastante más tarde, a la tarea de justipreciar la vigorosa personalidad de nuestro autor, entre ellos, Saúl Taborda y Gregorio Bermann.⁷ De todos modos queda por ha-

³ Ciria y Sanguinetti, *Los Reformistas*, ed. cit., p. 247-248.

⁴ *La Voz del Interior*, Córdoba, 7 de junio de 1972.

⁵ Las recopilaciones de los trabajos de Deodoro Roca que han aparecido hasta ahora, según tenemos noticia, son: *Las obras y los días*, Prólogo de Saúl Taborda y compilación de Santiago Monserrat, Buenos Aires, ed. Losada, 1945, 182 p.; *El difícil tiempo nuevo*, selección y prólogo de Gregorio Bermann, epílogo de Enrique González Tuñón, Buenos Aires, ed. Lautaro, 1956, 362 p.; *Ciencias, maestros y universidades*, selección y prólogo de Horacio Sanguinetti, Buenos Aires, ed. Perrot, 1959; *Prohibido prohibir*, prólogo, selección y notas de Horacio Sanguinetti, epílogo de Rafael Alberti, Buenos Aires, ediciones La Bastilla, 1972, 153 p.

⁶ José Ingenieros, *Revista de Filosofía*, Buenos Aires, vol. IV, 1916.

⁷ A ellos se deben agregar los estudios que hemos mencionado, escritos como prólogos y epílogos de las recopilaciones de artículos periodísticos de

cerse el estudio orgánico de su vida intelectual y de su luchas políticas.

Su prédica militante le condujo a aproximarse a los grandes denunciadores de injusticias de su época, entre ellos, a José Carlos Mariátegui, a José Ingenieros y a la ya entonces legendaria figura de Sandino, lo cual explica, en parte, el olvido sistemático al que fue sometido y del que hemos hablado.⁸

2. El "Manifiesto" de 1918: sus antecedentes en el Río de la Plata

Ya dijimos que el "Manifiesto liminar" de la Reforma, del año 1918, apareció publicado por primera vez, en las páginas de una revista estudiantil.⁹ Considerado dentro de la historia de un género literario menor, al que podríamos denominar "manifiestos juveniles", el texto de Deodoro Roca se nos muestra como un momento dentro de un largo proceso que tiene, en el Río de la Plata, sus inicios con la Generación de 1837, que se prolonga con la Generación de 1900 y que tiene, como antecedente inmediato, la literatura juvenilista de José Ingenieros. La producción de éste, si bien escapa ampliamente a los límites de ese "género menor", puede ser considerada, sin embargo, como una constante innovación y, más aun, una provocación, en favor de la expresión o "manifestación" de las juventudes.

Dentro de esos textos que poseen una abierta actitud de "manifiesto generacional", surgido de núcleos jóvenes, o de intelectuales que, sin serlo, se sentía movidos por el "juvenilismo", se ha de comenzar citando, necesariamente, *El Dogma socialista* de Esteban Echeverría. Es sabido que este escrito apareció en Buenos Aires en 1837 y que contiene una parte, las denominadas "Palabras simbólicas", que pertenecen propiamente al género

Roca, hechos por Alberto Ciria, Horacio Sanguinetti, Santiago Monserrat, Enrique González Tuñón y Rafael Alberti.

⁸ Cf. los trabajos de Deodoro Roca reimpresos en *El difícil tiempo nuevo*, titulados: "José Ingenieros, el sabio y el hombre" (1926); "Sandino y el imperialismo" (1930) y "La conferencia internacional del trabajo" (1936).

⁹ El texto del "Manifiesto liminar" de la Reforma de 1918 ha sido analizado por Paulino González Alberdi, en su trabajo "Interpretación de la Reforma Universitaria en su décimo aniversario", publicado por Anibal Ponce en *La Revista de Filosofía*, Buenos Aires, mayo de 1928; también lo ha comentado el Dr. H. A. Steger. "Grundzüge des lateinamerikanischen Hochschulwesens (Sammelband)", Baden-Baden, 1965, citado en el artículo del mismo Dr. Steger "Perspectivas para la planeación de la enseñanza superior en Latinoamérica", en *Revista Latinoamérica*, México, Centro de Estudios Latinoamericanos, número 4, p. 29 y 32.

mencionado. Más tarde, podríamos considerar dentro de un tipo de literatura semejante, el célebre texto de Juan Bautista Alberdi, "Ideas para un curso de filosofía contemporánea", aparecido en Montevideo en 1840, tal como lo ha probado Arturo Ardao; más adelante, en 1900, el *Ariel* de José Enrique Rodó y, por último, los escritos de Ingenieros, algunos de ellos bastante anteriores al movimiento cordobés de 1918, entre los cuales se destacan, como altamente significativos, *El hombre mediocre*, cuya primera edición en las páginas de una revista, es de 1911 y *Hacia una moral sin dogmas*, de 1917.¹⁰ Es innecesario aclarar que estamos señalando momentos cumbres dentro de este "género literario" y que la historia pormenorizada del mismo está por hacerse.

Respecto de los antecedentes mencionados del "Manifiesto liminar" de 1918, se hace necesario decir que las "Ideas para un curso de filosofía contemporáneo" de Juan Bautista Alberdi, no pueden ser estudiadas en su sentido y alcance si no se tiene en cuenta el libro del mismo autor, *Fragmento preliminar al estudio del derecho*, aparecido en Buenos Aires, contemporáneamente con el *Dogma socialista*, en 1937, y que integra la literatura no sólo "juvenil", sino "juvenilista". Otro tanto debe decirse del *Dogma*, el que ha de ser estudiado conjuntamente con las exposiciones del "Salón Literario." Por último, respecto de Ingenieros, es importante tener en cuenta que su *Hombre mediocre*, uno de los libros hispanoamericanos que mayor número de reediciones ha alcanzado y que aun se continúa reeditando, no es obra aislada dentro de su producción. *Hacia una moral sin dogmas*, anticipa, en efecto, en lo fundamental, su última obra, *Las fuerzas*

¹⁰ Esteban Echeverría, *El Dogma socialista*, Buenos Aires, 1837. Una reimpresión de las "Palabras simbólicas", que son las que mayormente interesan para esta literatura de tipo juvenil, puede leerse en la obra *Utopismo socialista*, elaborada por Carlos H. Rama, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977, pp. 89-130; una de las últimas reediciones de las "Ideas" de Juan Bautista Alberdi, ha sido hecha en los *Cuadernos de Cultura Latinoamericana*, México. UNAM, número 9, 1978, 15 pp. Aclaremos, como lo ha hecho Arturo Ardao repetidamente, que este texto es de 1840 y no de 1842, como se puso por error en las *Obras* de Alberdi. Nos eximimos de orientar al lector respecto del *Ariel*. En lo que se refiere a *El hombre mediocre*, apareció por primera vez en las páginas de los *Archivos de psiquiatría y criminología aplicadas a las ciencias afines*, Buenos Aires, tomo X, Talleres de la Penitenciaría Nacional, 1911, pp. 611-749 y *Hacia una moral sin dogmas*. Lecciones sobre Emerson y el eticismo, lo editó por primera vez J. L. Rosso, en Buenos Aires, en 1917, 210 p. En cuanto al libro de Ingenieros *Las fuerzas morales*, que lleva casi la misma dedicatoria que el *Ariel* de Rodó, y que representa la mejor y más acabada expresión del juvenilismo de su autor, es obra cuya primera edición salió el mismo año de su muerte (1925).

morales y ambas, en conjunto, vienen a constituir lo que podríamos considerar una especie de versión argentina del *Ariel* de Rodó.¹¹

Volviendo al *Hombre mediocre*, libro que en su esencia es una crítica al profesorado universitario de la época, es interesante conocer completo el título que Ingenieros le puso en su tercera edición, de 1917, un año justamente antes de la explosión estudiantil cordobesa, que es de por sí, un "manifiesto": *El hombre mediocre; ensayo moral sobre la mediocridad humana como causa de rutina, hipocresía y domesticidad en las sociedades contemporáneas, con útiles reflexiones de idealismo experimental para que los jóvenes puedan evitarla educando libremente su ingenio, su virtud y su dignidad*.¹²

Toda esta literatura que hemos mencionado se caracteriza, tal como anticipamos, por un fuerte sentido de "manifiesto" o "declaración", dentro de lo que podría ser considerado, sin error ninguno, como una literatura programática y de ideas. Todos estos escritos fueron redactados por jóvenes, o por hombres que se sintieron jóvenes, o que creyeron en la juventud como poder renovador. Todos fueron dirigidos a la juventud y todos, sin excepción, pueden ser entendidos como incorporados en una ideología a la que podemos denominar "juvenilista".

Esteban Echeverría dedicaba su "Código o declaración de los principios que constituyen la creencia social de la República Argentina", las famosas "Palabras simbólicas", "A la juventud argentina"; Juan Bautista Alberdi, cuando da a conocer sus "Ideas de un curso de filosofía contemporánea", lo que le preocupa, no es tanto la filosofía en sí misma, como "Qué filosofía es la que puede convenir a nuestra juventud"; José Enrique Rodó, dedica su *Ariel*, otro de los libros cuantiosamente reeditados en el Continente, "A la juventud de América" y José Ingenieros, como vimos, hace otro tanto en su edición del *Hombre mediocre*, inmediata a la Reforma del 18, como lo hará más adelante, cuan-

¹¹ Juan Bautista Alberdi, *Fragmento preliminar al estudio del derecho*, Buenos Aires, 1837. Esta importante y significativa obra alberdiana, ha sido reimpressa por Hachette, Buenos Aires, 1955, con un estudio preliminar de Bernardo Canal Feijóo. En la p. 46 nota, de esta edición, Alberdi nos habla del papel que le toca jugar a la juventud. En cuanto a las exposiciones hechas en Buenos Aires en el "Salón Literario", en 1837, véase el libro conjunto de Marcos Sastre, Juan Bautista Alberdi, Juan María Gutiérrez y Esteban Echeverría, *El Salón Literario*, Buenos Aires, Hachette, 1958, con un estudio preliminar de Félix Weinberg.

¹² Tercera edición, corregida por el autor, Buenos Aires, Talleres Gráficos L. J. Rosso, 1917, 250 pp.

do dé cuerpo coherente a su juvenilismo, en su libro *Las fuerzas morales*, dedicado "A la juventud de América Latina".

Pues bien, lo que queremos señalar es que el "Manifiesto" de Córdoba de 1918, desde su título mismo —"La juventud argentina de Córdoba a los hombres libres de Sud América"— se nos presenta como una continuación de esta importante tradición literaria. Más aun, ya fuera de modo directo, como aconteció con la lectura de Rodó y, sobre todo, de Ingenieros, como de modo indirecto, de las influencias retransmitidas de los textos de la Generación de 1837, el "Manifiesto" de Córdoba, muestra fácilmente su entronque, en temas que son decisivos y en actitudes que son exclusivamente características de esta larga tradición rioplatense.

Nos parece importante que no se vaya a entender este señalamiento de influencias, como un intento de reconstruir una "tradición literaria", y menos aun, de caracterizar dentro de una cierta preceptiva, un nuevo género. Por lo demás, no todos los textos que hemos mencionado, se redujeron a los límites del "manifiesto", si bien se encuentran, como lo hemos dicho, dentro de su espíritu. Por lo general, y dejando de lado algunos matices diferenciales, las expresiones de la ideología "juvenilista", se caracterizan por surgir en momentos de irrupción de un grupo joven, con fuerte sentido generacional, que reacciona contra situaciones de opresión colectiva. Este hecho es visible en los textos de la Generación de 1837 y lo es, asimismo, de modo patente, en los escritos juvenilistas de José Ingenieros. Se trata, además, de lo que podríamos considerar como un sector de determinadas clases sociales, que se enfrenta contra su propia clase en actitud protestataria.

La ideología "juvenilista", rioplatense estudiada en su desarrollo, nos permite señalar una serie de caracteres, que aquí indicaremos de modo apretado, sin perjuicio, más adelante, de mostrarlos de modo concreto en las líneas del "Manifiesto" de 1918. En primer lugar, se trata de un mensaje con fuerte sentido de futuro, que se da acompañado de expresiones de carácter profético, en algunos casos claramente mesiánico y redentorista. Con ello se expresa una cierta conciencia religiosa, que es manifestada con un vocabulario tomado directamente de la religión positiva, en unos casos, o de las diversas formulaciones de la religión natural, en otros; es visible un eticismo, manifestado casi siempre como anti-dogmatismo y elaborado, en algunos casos, como un "idealismo ético", en el que priva un altruismo y desinterés declarado, respecto de lo que se considera "bajo", "material" o "egoís-

ta"; junto con lo indicado, un deseo de cambio social, enfrentado a estructuras que se consideran opresivas y regido por un cierto sentido de élite; se suma un sentido heroico de la vida, que pone límites imprecisos a los objetivos perseguidos, que se mueven entre una reforma social y una "revolución"; el "elitismo" se conecta con una cierta suficiencia del grupo, que se considera "selecto" y que suele ir acompañado de un rechazo de la democracia de masas, en favor de un anti-igualitarismo fundado en una "aristocracia espiritual"; debemos agregar, una profunda confianza en la personalidad juvenil, un meliorismo y una fe, como actitudes opuestas a todo escepticismo atribuido a la "vejez" o a la rutina; el clima romántico de todos estos caracteres es, por lo demás, evidente y se relaciona, en algunos casos, con ciertas formulaciones de un cierto socialismo utópico, más o menos expresado, de carácter espiritualista; es posible ver, por otra parte, una cierta actitud de apoyo en una tradición "revolucionaria", que ha de ser completada y que lleva implícita la idea de una "segunda independencia". Por último, los planteos no son nunca circunscriptos a lo meramente grupal, sino que son hechos en nombre de la nación, y más aun, con un sentido continentalista: hay una patria, pero también una "Patria grande", la Patria americana. Del mismo modo, hay una tendencia a extender la misión del grupo generacional, a otras clases sociales, en particular las oprimidas, sean ellas las del campesinado, o las del proletariado industrial, según las épocas.

3. *Del "Manifiesto" de 1918, hacia su interpretación*

Los acontecimientos estudiantiles de Córdoba se desencadenaron a partir del día 17 de junio de 1918. Treinta y cuatro días después, el 21 de julio siguiente, se publicó el "Manifiesto" redactado por Roca, y en ese mismo mes, con pocos días de diferencia, tuvo lugar un Congreso Estudiantil en la ciudad mediterránea, cuyas palabras de apertura estuvieron a cargo del mismo Roca y que las tituló "La nueva generación americana."¹³

La diferencia que hay entre el "Manifiesto" y las palabras de apertura del Congreso citado, a las que denominaremos "Exposición", es significativa. El primero expresa, de manera contundente

¹³ Deodoro Roca, "La nueva generación americana", en Gabriel del Mazo, **La Reforma Universitaria**, La Plata, Federación Universitaria de La Plata, tomo I, pp. 15-22 y tomo III, pp. 213-219. En ese mismo año de 1918, Roca publicó otro trabajo: "La nueva generación argentina de Córdoba", incluida asimismo en la compilación de del Mazo, citada, tomo II, pp. 181-185.

te las demandas del estudiantado, de un modo que podríamos considerar directo y espontáneo, mientras que la "Exposición" es ya un primer intento de reformulación de aquellas demandas en un nivel propiamente ideológico. Es, en pocas palabras, más una interpretación del fenómeno, que una exposición de sucesos. Por cierto, que la diferencia, que es visible, no es radical y que ya en la narración del "Manifiesto" se encuentran implícitas líneas interpretativas. Un hecho que viene a justificar estas diferencias, surge claramente, por ejemplo, de la inexistencia de citas de autoridades (literatos, filósofos o políticos) en el "Manifiesto", las que aparecerán ineludiblemente mencionadas en la "Exposición", dado el carácter de reformulación que hemos indicado.

Este último escrito de Roca inaugura la larga línea de interpretaciones del hecho de la Reforma universitaria en la Argentina, dentro de las cuales cabría, a su vez, ubicarlo. Mas, para eso deberíamos esbozar las principales líneas interpretativas, que sólo mencionaremos aquí al pasar y que todas, de alguna manera, se encuentran implícitas, en un sentido u otro, en estos textos de primera hora. Una de ellas, es la que podríamos denominar "interpretación generacional", cuyo más significativo vocero fue Julio V. González;¹⁴ otra es la "interpretación novecentista" o "nacionalista de derecha", dentro de la cual se destacaron Héctor Ripa Alberdi y, en particular, Carlos Cossio, el conocido filósofo del derecho;¹⁵ una tercera interpretación es la "anarquista", muy próxima a un cierto "nacionalismo telúrico", cuyo máximo exponente ha sido Saúl Taborda;¹⁶ una cuarta, surge de los pedagogos y reformadores sociales de inspiración krausista, muy próximos a la ideología del radicalismo yrigoyenista, dentro de la cual

¹⁴ Cf. Julio V. González, "Ubicación histórica del movimiento reformista", en **La Reforma Universitaria**, Buenos Aires, Federación Universitaria de Buenos Aires, 1958, pp. 77-83. Se ha ocupado de la interpretación "generacional", Gregorio Bermann, en su artículo "Interpretaciones y corrientes de la Reforma Universitaria", en **La Reforma Universitaria**, libro citado antes, pp. 163-174.

¹⁵ Héctor Ripa Alberdi, **Obras**, La Plata, edición de homenaje por el grupo de estudiantes "Renovación", 1925, 2 tomos. Cf. tomo I, pp. 17-24, en donde se encuentra el "manifiesto" titulado "El Colegio Novecentista". Carlos Cossio, "El pasado histórico" (1923), artículo incluido en **La Reforma Universitaria**, Buenos Aires, FUBA, 1958, pp. 89-97.

¹⁶ Saúl Taborda, **Reflexiones sobre el ideal político de América**, Córdoba. 1918. Cf. del mismo Taborda, el trabajo "Decencia emancipadora", en **La Reforma Universitaria**, Buenos Aires, FUBA, 1958, pp. 40-47. Un poco conocido escritor de esta tendencia, pero alejado del "nacionalismo telúrico" de Taborda, es Juan Lazarte, **Líneas y trayectoria de la Reforma Universitaria**, Rosario, Librería Ruiz, 1936, 155 pp.

ha jugado un papel relevante, Carlos N. Vergara;¹⁷ una quinta, es la que podríamos llamar simplemente "pedagógica", que considera al movimiento de la Reforma como una manifestación del idealismo anti-positivista y que tiende a circunscribirla en los marcos de la docencia universitaria; el más importante intérprete de esta línea ha sido Alejandro Korn;¹⁸ y una sexta y última, que en líneas generales podría ser denominada "socialista", dentro de la cual se desarrollan, principalmente, las lecturas marxistas del hecho de la Reforma Universitaria. En esta línea es necesario reconocer, sin embargo, como en todas las anteriores, diversos matices. En ella se ha de colocar, como es lógico, lo que podría ser considerado como la "interpretación oficial" de la Reforma vigente dentro del Partido Comunista Argentino. En esta última ubicación se encuentran Aníbal Ponce y Paulino González Alberdi. Independientemente del marxismo "ortodoxo" citado, participaron de esta interpretación de la Reforma, José Ingenieros, Manuel Ugarte y el mismo Deodoro Roca, en sus últimos escritos. Ciertamente, es necesario aclarar que dentro de la interpretación "socialista", hay otra línea de desarrollo, la que representa Alfredo Palacios y el mismo Alejandro Korn, próximos ambos a las estructuras del Partido Socialista Argentino de la época.¹⁹

Esta distinción de las diversas líneas fundamentales de interpretación del fenómeno de la Reforma en la Argentina, ofrece indudablemente dificultades. Por de pronto, entre liberalismo y socialismo hay matices intermedios, como lo hay, del mismo modo, entre el anarquismo y el socialismo. A su vez, bien sabemos que el socialismo "marxista" muestra diversas líneas de desarrollo, que van desde una primera interpretación puramente mecanicista,

¹⁷ Cf. nuestro libro *Los krausistas argentinos*, Puebla (México), editorial Cajica, 1969.

¹⁸ Alejandro Korn, *Obras completas*, Buenos Aires, Ed. Claridad, 1949, 737 pp. Cf. Gabriel del Mazo, "Korn y la reforma universitaria", en el libro conjunto de Segundo A. Tri, Gabriel del Mazo, Luis Reissig y José Luis Romero, *Alejandro Korn*, La Plata, Publicaciones de la Universidad Popular "Alejandro Korn", 1941, pp. 25-39.

¹⁹ José Ingenieros, *La filosofía científica en la organización de las universidades*, Washington, The Second Pan-American Congress, 1916, 22 pp.; del mismo Ingenieros, *La Universidad del porvenir*, Buenos Aires, El Ateneo, Publicaciones del Circulo Médico Argentino y del Centro de Estudiantes de Medicina, 1920, 102 pp.; *La Universidad del porvenir y otros escritos sobre filosofía, educación y cultura*, Buenos Aires, Ed. Meridión, 1956, 357 pp.; Paulino González Alberdi, *Los estudiantes en el movimiento revolucionario latinoamericano*, Buenos Aires, ediciones Medio Siglo, 1968, 123 pp.; Aníbal Ponce "El año 1918 y América Latina", en *La Reforma Universitaria*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1978, pp. 223-225.

hasta un humanismo. Además, dentro de las líneas de interpretación que podrían ser entendidas en los marcos del liberalismo, hay posiciones que se mueven dentro de un pensamiento "positivista" y otras, que se declaran "espiritualistas", y hasta hay liberales que se consideraron "socialistas", como es el caso de Korn y Palacios. Es necesario, además, señalar la presencia de una fuerte corriente anti-intelectualista, e incluso irracionalista, que aproxima posiciones anarquistas y socialistas, con actitudes franca y declaradamente fascistas. El telurismo de Saúl Taborda, dentro de su anarquismo, resultaba ser un anti-intelectualismo, visible en el krausismo de Vergara, del mismo modo que en la confesa posición pro-fascista de Carlos Cossío. De la misma manera, si analizamos todas estas líneas de interpretación desde el punto de vista del "idealismo", es indudable que el "idealismo experimental" de Ingenieros, dentro de su "positivismo", poco tiene que ver con el "idealismo" moral que Alejandro Korn predicaba a las juventudes, que estaba fundado, lo mismo que en otros espiritualistas, en un "idealismo filosófico". En su conjunto, sin embargo, es posible trazar una clara línea divisoria entre todas las líneas de interpretación de la Reforma, la que surge del concepto de lucha de clases, y que tiene sus orígenes en Ingenieros, en Ugarte y en Deodoro Roca, dentro de un pensamiento que se aproxima en todos ellos a formulaciones marxistas, pero con un sentido evidentemente antidogmático, nacionalista y a la vez latinoamericano. La posición de estos últimos intelectuales los apartó de la fuerte influencia del reformismo social de Jean Jaurès, dentro de cuyos esquemas filosófico-políticos se mantuvieron muchos otros. El problema básico de las diversas interpretaciones de la Reforma, quedó planteado, de este modo, alrededor mismo del concepto de "reforma", y del papel que dentro de un proceso de cambio les toca jugar a las universidades, más allá de las ilusiones y encandilamientos que trajo consigo el vasto movimiento "juvenilista".

Trataremos de destacar algunos de los aspectos temáticos que acompañan la relación de los hechos del 17 de junio de 1918, en el texto inaugural de Deodoro Roca. El célebre "Manifiesto", titulado por su autor, como ya sabemos, "La juventud argentina de Córdoba a los hombres libres de Sud América", se abre, en sus primeras líneas, con las grandilocuentes palabras: "Hombres de una república libre, acabamos de romper la última cadena que, en pleno siglo XX, nos ataba a la antigua dominación monárquica y monástica". La frase, con su tono solemne, declara la terminación de un largo proceso, casi con las mismas palabras

con las que fue enunciado dentro de la tradición del juvenilismo rioplatense: el de la "segunda independencia" o "emancipación mental". La imagen de las "dos cadenas", ha acompañado a este planteo desde sus inicios. Juan Bautista Alberdi, en 1837, en las páginas del *Fragmento preliminar*, había dicho: Dos cadenas nos ataban a la Europa: una material que tronó, otra inteligente, que vive aún...; por su parte, el uruguayo Andrés Bello, el mismo año decía: "Dos cadenas nos ligaban a la España: una material, visible, ominosa, otra no menos pesada, pero invisible... (que) está en nuestra legislación, en nuestras letras, en nuestras costumbres, en nuestros hábitos...". Echeverría expresaría el mismo pensamiento de las dos etapas de independencia en la "IX Palabra Simbólica" del *Dogma Socialista*: "Somos independientes, pero no somos libres. Los brazos de la España no nos oprimen; pero sus tradiciones nos abruman..."²⁰. La idea se prolongó a través de la literatura juvenilista posterior. Se encuentra en el *Ariel*, y es visible claramente en los estudios historiográficos de José Ingenieros. Para Rodó, ha habido un momento del pasado "que perteneció todo entero al brazo que combate"; se trataba de una lucha "material", como la que señalaba Alberdi, o época de "las armas"; mas, esa época "material" se ha prolongado para Rodó en una segunda, a la que denomina "la del brazo que nivela y construye"; la tercera etapa será justamente, la de la "emancipación mental", con lo que habrá quedado quebrada la última cadena.²¹ Ingenieros, por su parte, en su *Evolución de las ideas argentinas*, habrá de partir de un esquema que repite al de Alberdi, Bello y Echeverría: ha habido una primera independencia, la que nos libertó del poder político español; y una segunda, la que nos está librando, poco a poco, de aquellos hábitos y costumbres que nos dejó el "antiguo régimen". Había sido

²⁰ Juan Bautista Alberdi, *Fragmento preliminar al estudio del derecho*, op. cit.; Andrés Bello, *El Iniciador*, Montevideo, 1838 (Texto retranscrito por J. E. Rodó en *El Mirador de Próspero, Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1958, pp. 679; Esteban Echeverría, *El Dogma socialista*, retranscripción parcial citada en *Utopismo socialista*, de la Biblioteca Ayacucho; Deodoro Roca, en 1938, mantenía viva aún, la idea de la necesidad de una "segunda independencia" Cfr. *El difícil tiempo nuevo*, op. cit., p. 32. Sobre el tema de la "emancipación mental" o "segunda independencia" y sus interpretaciones, cf. Leopoldo Zea, *Emancipación política y emancipación mental*, en *El Pensamiento Latinoamericano*, Barcelona, Ariel, 1977, pp. 91-99 y Arturo Andrés Roig, "El valor actual de la llamada 'emancipación mental'", trabajo leído en el "Simposium para la integración y difusión de los estudios latinoamericanos", México, noviembre de 1978.

²¹ José Enrique Rodó, *Ariel* (1900), Buenos Aires, Ed. Espasa Calpe, 1975 p. 141.

rota la primera cadena, pero restaba la segunda, quebrada por Buenos Aires, ciudad abierta al progreso del siglo, pero anacrónicamente mantenida en la Córdoba "retrógrada", en donde aún pervivía la colonia. Al "espíritu porteño", se enfrentó reaccionariamente el "espíritu peruano", como le denomina Ingenieros: las viejas tradiciones de la Lima de los virreyes, que se mantenían vivas en la ciudad mediterránea argentina.²²

Se explica el entusiasmo de los jóvenes cordobeses de 1918. El símbolo de las "rotas cadenas", que resuena en las estrofas del Himno nacional argentino, era retomado ahora desde una praxis que se les tenía que presentar, aun cuando líricamente, como un acto "revolucionario". Y el hecho ocurría, justamente, en esa Córdoba, en donde había pervivido el espíritu "monárquico y monástico". El fuerte anticlericalismo de Ingenieros, había de dar a la Reforma, en su primera etapa, un sentido bien preciso. La idea de Rodó, de que existía un "brazo nivelador", agregaría en otros textos, la problemática de la sociedad "cosmopolita", que aparecerá claramente en el documento siguiente de Deodoro Roca. Se lucharía contra dos frentes negativos, el clerical, y un nuevo poder de carácter difuso surgido de una sociedad que se presentaba en el Río de la Plata, como un crecimiento caótico y destructor de jerarquías.

El segundo tema surge de la pregunta: "¿Revolución o Reforma?" El "Manifiesto", esto es bien claro, no habla de lo segundo. Se plantea el reproche de que no se movilizaron "reformas" que mejoraran la enseñanza universitaria, pero la solución no se presenta como una exigencia de "reforma", sino de "revolución". "... estamos pisando sobre una revolución, estamos viviendo una hora americana", se dice con palabras igualmente iluminadas. Los "tiranos" contra los que se lucha, como en el mismo "Manifiesto" se lo dice, son los "contrarrevolucionarios de Mayo", con lo que reaparece la filosofía de la historia generalizada por Ingenieros en su *Evolución de las ideas argentinas*, que prolongaba la vieja tesis de los "sansimonianos argentinos" de 1837. El "Manifiesto" exige que se establezcan claramente las diferencias que hay entre "desórdenes estudiantiles" y "revolución", aun cuando no surja de sus páginas una definición de lo que se entiende por esta última.

²² José Ingenieros, *La evolución de las ideas argentinas*, Libro I, Parte II, "Dos filosofías políticas" y Libro II, Parte VI, "El espíritu de la Restauración". Buenos Aires, Talleres Gráficos Argentinos Rosso, 1918 y 1920 (la primera redacción de este libro apareció, como extenso artículo, en la *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, con el título de "Las direcciones filosóficas en la cultura argentina", en 1914).

Lo que sí resulta importante y, posiblemente aclarador, es el hecho de que no aparezca en ningún momento la idea de un cambio "evolutivo". Se habla de que no ha habido en la Universidad cordobesa un "desarrollo orgánico" pero, a su vez, se afirma que los pasos progresivos fueron siempre alcanzados gracias a una cierta "periodicidad revolucionaria". Ante la problemática política de la época, expresada en la antítesis "Evolución-Revolución", se habrán de decidir por el segundo término. El hecho es significativo si se piensa en el enorme peso que la idea evolutiva había cobrado en esa época por obra de la filosofía de Bergson. Los jóvenes de Córdoba se convirtieron en intérpretes de algo que se encuentra no muy claramente en el pensamiento político de Ingenieros, que había sostenido con vigor un evolucionismo científico: que aun cuando existe una "moral evolutiva natural", los hechos sociales no se confunden con los procesos de la naturaleza, en pocas palabras, son históricos.

Esta "revolución", a la cual se le asigna el epíteto de "santa", la lleva a cabo un sujeto que se autorreconoce como el único posible: la juventud. La "santidad" de la "revolución" deriva, indudablemente, de la "santidad" de la juventud. "La juventud vive siempre —se dice— en trance de heroísmo. Es desinteresada, es pura. No ha tenido ni tiene tiempo de contaminarse. No se equivoca nunca en la elección de los maestros...". Dardo Cúneo ha afirmado, con acierto, que la noción de "juventud" juega en estos textos como un símbolo.²³ José Ingenieros, el gran juvenilista, en el libro que escribió poco antes de su muerte, *Las fuerzas morales*, dejó claramente señalado el símbolo, que supone a su vez un mito: el del nacimiento partenogenético de la juventud, y el de su misión prometeica: "Jóvenes son —dice, con palabras que parecieran ser una resonancia del "Manifiesto" de Deodoro Roca— los que no tienen complicidad con el pasado. Atenea inspira su imaginación, da pujanza a sus brazos, pone fuego en sus corazones... Savia renovadora de los pueblos, ignoran la esclavitud de la rutina y no soportan la coyunda de la tradición. Sólo sus ojos pueden mirar el amanecer sin remordimiento... La juventud es prometeana..."²⁴

Por detrás de esta temática hay una filosofía de la historia, tan falsa históricamente, como lo es el mito señalado, y que Rodó se había encargado de difundir, inspirado en maestros franceses de

²³ Dardo Cúneo, "Extensión y significado de la Reforma Universitaria", en *La Reforma Universitaria*, Caracas, op. cit., p. XIV.

²⁴ José Ingenieros, *Las fuerzas morales*, Buenos Aires, L. J. Rosso 1936, cap. "Juventud, entusiasmo, energía".

la época, la de la "eterna juventud" del pueblo griego y la "senilidad" de Egipto. Los jóvenes cordobeses luchaban, según sus propias palabras, contra hombres viejos, sin "amor", por lo mismo que "viejos", sin "energías", gentes que representan el "pasado" y no el "porvenir". Es indudable que en todo momento estos conceptos, como los que usaba Rodó, sólo son válidos si se los analiza en su función simbólica. Otro tanto ha de decirse de José Ingenieros. El "juvenilismo" acaba organizándose en el Río de la Plata sobre el constante y permanente recurso a lo simbólico. Desde ese punto de vista es posible entender la fuerza que el "Manifiesto" tuvo en relación con la praxis política, de la que era expresión directa.

A lo dicho se agrega una actitud profética, mesiánica y redentorista. Ya hemos dicho que el "profetismo" es nota común a la literatura juvenilista rioplatense. Ingenieros, al hablar de la Generación argentina de 1837, subraya su "mesianismo" y su "profetismo".²⁵ Alberdi, en sus célebres "Ideas para un curso de filosofía americana" debía ser "esencialmente política y social en su objeto; ardiente y profética en sus instintos".²⁶ "Cuando un grito de angustia ha ascendido del fondo de vuestro corazón, —les decía Rodó a los jóvenes— lo habéis terminado en una invocación al ideal *que vendrá*, con una nota de esperanza mesiánica".²⁷ El mismo Ingenieros acabará asumiendo el profetismo que encontraba vivo en los románticos sansimonianos, que tanta simpatía despertaban en él. El "Manifiesto" no podía menos que concluir con palabras proféticas, dirigidas a la juventud americana: "Recojamos la lección, compañeros de toda América: acaso tenga el sentido de un presagio glorioso, la virtud de un llamamiento a la lucha suprema por la libertad". En los documentos inmediatos al "Manifiesto", elaborados como "órdenes del día" de la Federación Universitaria de Córdoba y de Buenos Aires, se anunciará, conforme con ese espíritu, la apertura de "un nuevo ciclo de civilización que se inicia, cuya sede radicará en América".²⁸ La palabra profética sólo es compatible, para una conciencia religiosa, con el

²⁵ José Ingenieros, *Hacia una moral sin dogmas* (1917), Buenos Aires, Losada, 1976, p. 99.

²⁶ Juan Bautista Alberdi, *Ideas para un curso de filosofía contemporánea*, Montevideo, 1840, en reedición, cit., p. 12.

²⁷ José Enrique Rodó, *Ariel*, op. cit., p. 39.

²⁸ En los documentos inmediatos al "Manifiesto", elaborados como "órdenes del día" por las Federaciones Universitarias de Córdoba y Buenos Aires, se anuncia la apertura de "un nuevo ciclo de civilización que se inicia, cuya sede radicará en América". Cf. *La Reforma Universitaria*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1978, pp. 8 y 10.

estado de "pureza". Se trata de una palabra "incontaminada" y, en tal sentido, una vez más, mítica.

El enfrentamiento generacional que surge del "Manifiesto", como una pugna entre "viejos" y "jóvenes", "puros" e "impuros", "contaminados" e "incontaminados", refleja un largo proceso de lucha de la burguesía latinoamericana, contra las antiguas estructuras derivadas de la Colonia española. Alrededor de esta temática surge el problema de la "autonomía universitaria, que aparece un tanto indirectamente planteada en el documento. La misma es reclamada desde la exigencia de participación estudiantil en el gobierno de la universidad: "La juventud ya no pide... está cansada de soportar a los tiranos. Si ha sido capaz de realizar una revolución en las conciencias, no puede desconocerse la capacidad de intervenir en el gobierno de su propia casa".

Curiosamente, se reclamaba indirectamente una "autonomía", pero sobre la base del rechazo de otra "autonomía" vigente, que ya no era compatible con los tiempos. La universidad se había organizado, como se dice también, sobre un concepto de "soberanía" fundada "sobre una especie de derecho divino": "el derecho divino del profesorado universitario". Se trataba de un profesorado que ejercía un poder autónomo, dentro de categorías sociales y políticas derivadas de las antiguas corporaciones coloniales. Ya en el Dogma Socialista, Esteban Echeverría había anticipado el rechazo de esa situación: "Es también atentatorio —decía— a la igualdad, todo privilegio otorgado a corporación civil, militar o religiosa, academia o universidad".²⁹ Frente a esta envejecida "autonomía", que se apoyaba en la existencia de fueros especiales (el "derecho divino de los profesores"), surgía ahora la necesidad de otra "autonomía", que fuera acorde con el estado liberal burgués. De ahí que comienza a concebirse la universidad como un "demos", en el que ha de regir la misma democracia parlamentaria que había reemplazado las antiguas estructuras políticas. La soberanía, de la cual ha de nacer el gobierno propio, debía pasar al "pueblo", es decir, al estudiantado. De este modo, los estudiantes cordobeses venían a romper con uno de los últimos baluartes de algo que era ya muy viejo, pero proponían un cambio, que no era ya propiamente revolucionario: se trataba de adecuar tardíamente la universidad dentro de los marcos del estado liberal. Por lo demás, el conflicto no surgía de un enfrentamiento entre el estudiantado y el estado, por cuanto éste, mediante la Intervención del doctor Nicolás Matienzo, había ya "reformado",

²⁹ Esteban Echeverría. *El Dogma socialista*, op. cit., p. 98.

con una franca posición liberal progresista, la Universidad de Córdoba; sino entre los profesores del antiguo régimen, que pretendían burlar las reformas oficiales, y un grupo social que pujaba por lograr que esas reformas fueran realmente efectivas.

Es interesante tener presente que para el pensamiento social krausista, de donde venía en buena parte la idea de universidad que el irigoyenismo puso en marcha, en la medida que dependió de él, las universidades no eran ya "sociedades naturales", al modo como eran entendidas la "familia", o los "grupos de amigos", sino "sociedades reales". Eran entidades de naturaleza "positiva", dedicadas a la producción, por eso mismo "reales", del mismo modo que el "artesano" o la "industria". Dentro de la visión organicista de la sociedad, tal como ahora lo pensaban los krausistas, quedaban totalmente marginadas las primitivas corporaciones. De este modo, al no ser la explosión estudiantil de 1918, propiamente un enfrentamiento con el estado, venía a plantearse como conflicto social entre fracciones de clase: la intelectualidad del antiguo patriciado, ya económica y políticamente en crisis, y la juventud estudiantil de una especie de clase media en ascenso, ajena todavía al goce del poder económico y político, por lo menos en algunos sectores. En resumen, el "Manifiesto" plantea el problema de la autonomía universitaria desde una determinada comprensión del estado, que es el estado liberal burgués en un momento de ascenso de clases medias. Este principio rige para la casi totalidad de las interpretaciones de la Reforma, en el Río de la Plata incluso las fascistas y las anarquistas, y, por supuesto, las "socialistas" del "socialismo parlamentario", dentro del espíritu de Alfredo Palacios. La autonomía recién adquirirá otro signo cuando, en el proceso de clarificación del socialismo argentino se produzcan las divisiones internas que tendrán lugar claramente al madurar la década de los 20.

La autonomía, tal como había comenzado a ser entendida a partir de 1918, trajo un replanteo pedagógicamente muy valioso, respecto de las relaciones entre docentes y alumnos. "Si no existe una vinculación espiritual —se decía en el "Manifiesto"— entre el que enseña y el que aprende, toda enseñanza es hostil y de consiguiente infecunda". Mas, para que esa "relación espiritual" pudiera establecerse, era necesario reconocer en el estudiante una potencialidad educativa surgida de él mismo, capaz de incidir como factor educativo en el educador. Ya Rodó había anticipado esta problemática, dentro de los términos de su juvenilismo: "Pienso como Michelet —decía— que el verdadero concepto de educación no abarca sólo la cultura del espíritu de los hijos por la experien-

cia de los padres, sino también, y con frecuencia mucho más, la del espíritu de los padres por la inspiración innovadora de los hijos".³⁰ Esta posición conciliadora, sería difundida intensamente en la Argentina por los pedagogos krausistas, desde los postulados de su propia doctrina. Mas, bien pronto, y eso se ve en Ingenieros, se acentuaría la importancia del estudiante hasta hacer de él el centro de todo cambio. Ese fue el espíritu efímero inicial, pero también, dentro de ciertos sectores, la radicalización final del proceso de la Reforma. Ingenieros, en una etapa en la que se había apartado públicamente del "socialismo parlamentario", y más aún, había renegado de él, terminaría afirmando, dentro de otro proyecto de autonomía que implicaba la superación de las estructuras del estado liberal burgués, el papel exclusivo del joven en la tarea educativa. "Los jóvenes —dice en su obra póstuma— pierden su tiempo cuando esperan impulso de los viejos. Es más razonable obrar sin ellos, como hicieron otrora los próceres, cuando supieron hacerse independientes...".³¹

Un último aspecto que deberíamos considerar de los múltiples que surgen de un análisis del "Manifiesto" de 1918, se relaciona con el problema del colonialismo y con la necesidad de reordenar la universidad latinoamericana mediante un proyecto de unificación o confederación universitaria continental. En pocas palabras, una repetición a nivel universitario del proyecto antificticio bolivariano. La inexistencia de una verdadera conciencia anti-imperialista que, cuando despierte, se organizará como política anti-británica, como asimismo la inexistencia de formas del imperialismo norteamericano en el Cono Sur, o por lo menos, la existencia de formas atenuadas y controladas por el capital internacional inglés, se reflejan claramente en el "Manifiesto". En él, no se habla de "imperialismo", y sólo surge de su texto un rechazo de la antigua situación de dependencia colonial, la española, que persistía en la tradicional ciudad de Córdoba, ciudad de abolen-gos hispánicos y de señores terratenientes que aún ejercían prácticas feudales. Con ello, la "segunda independencia" quedaba enmarcada dentro de los límites de su primitiva formulación. Todavía en 1920, los términos dentro de los cuales se interpretaba el imperialismo, serán los ya señalados en un comienzo. En ese año, la Federación Universitaria Argentina denunciará que "el viejo sistema colonial, cruda manifestación del imperialismo econó-

³⁰ José Enrique Rodó, *Ariel*, op. cit., p. 43.

³¹ José Ingenieros, *Las fuerzas morales*, op. cit., cap. "Juventud, entusiasmo, energía", parágrafo I, "De la juventud".

mico, se ha vigorizado con los mandatos creados por la Conferencia de Versalles, lo cual equivale a mantener en la esclavitud la mayoría de los pueblos del Asia y del Africa, sin que América esté libre de este peligro".³² Es necesario tener en cuenta, a más de la débil presencia del imperialismo norteamericano, la política panamericanista del presidente Wilson, había hecho perder impulso al mensaje rodoniano, y había desviado a más de un "arielista" en el continente, hacia una posición de conciliación, cultural entre Sudamérica y los Estados Unidos de la América del Norte. Recién en 1922, surgirá dentro de los promotores ideológicos de la Reforma en la Argentina, una toma de conciencia de la "deslealtad" del Panamericanismo", como así también, de la significación de los Estados Unidos como potencia imperialista. José Ingenieros, sumándose a uno de los pocos que había tenido siempre una conciencia vigilante en este sentido, Manuel Ugarte, expresaría claramente la nueva posición: "Ha llegado el momento —dice— de resolver si debemos dar un ¡no! decisivo al panamericanismo y a la doctrina de Monroe, que al desprenderse de su primitiva ambigüedad, se nos presentan como instrumentos de engaño esgrimidos por el partido imperialista que sirve en el gobierno los intereses del capitalismo".³³ Esta nueva forma de conciencia, habrá de reforzar algo que se encuentra implícito en el "Manifiesto" de 1918, la idea de una "universidad anfictionica". En efecto, esta vieja idea, ya lanzada a mediados del siglo XIX, proponía la organización de una universidad latinoamericana continental.³⁴ Por algún motivo, Deodoro Roca dio a su manifiesto la amplitud que muestra, y entendió que las universidades latinoamericanas no sólo padecían males comunes, sino que tenían metas comunes. Ingenieros, nuevamente, dará la fórmula y, congruentemente con el espíritu que hemos señalado, hablará de la función que a nuestras universidades les toca en el proceso de lograr la gran confederación hispanoamericana, de la que había hablado Bolívar. Pensaba que era tarea de los jóvenes universitarios, crear una opinión pública que obligara a los gobiernos a crear instituciones de naturaleza continental. Hecha "la revolución de los espíritus", por parte de la juventud universitaria, "sería posible que

³² "Denuncia del imperialismo", en *La Reforma Universitaria*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1978, p. 29.

³³ José Ingenieros, *Por la Unión Latino-Americana*, Buenos Aires, L. J. Rosso, 1922, p. 7 Cf. nota 43.

³⁴ Cf. nuestro ensayo "Los ideales bolivarianos y la propuesta de una universidad latinoamericana continental", en *Latinoamérica, Anuario de Estudios Latinoamericanos*, México, número 9, 1976.

los pueblos presionaran a los gobiernos y los forzarán a la creación sucesiva de entidades jurídicas, económicas e intelectuales de carácter continental, que sirvieran de sólidos fundamentos para una ulterior confederación".³⁵

4. *La primera interpretación de la Reforma cordobesa: la "Exposición" de Deodoro Roca, de 1918.*

Ya hemos hablado del escrito de Deodoro Roca titulado "La nueva generación americana", al que consideramos como la primera, o por lo menos, una de las primeras interpretaciones del hecho de la Reforma universitaria. Este documento, al que como ya anticipamos, lo denominaremos simplemente "Exposición", es ya propiamente, una reformulación del "Manifiesto". El mismo nos permite ver cómo se dieron los primeros pasos en la elaboración de una "ideología reformista", la que, ciertamente, de alguna manera se encuentra ya en el último texto mencionado.³⁶

Roca hace la interpretación de la Reforma de 1918, desde posiciones compartidas con el "generacionalismo", el "telurismo" de la línea anarquista, el elitismo y aristocratismos de los "arielistas", y con el "espiritualismo" anti-positivista. En verdad, en este primer texto, se encuentra en germen la casi totalidad de las líneas interpretativas de la Reforma, que esbozamos antes. Más tarde, como lo dijimos, concluirá en una lectura socialista de aquel fenómeno histórico.

Se trata, por lo demás, de un texto decididamente incorporado dentro de la literatura "juvenilista". Se abre con una cita de Henri Bergson, el filósofo del momento, de acuerdo con quien se afirma

³⁵ José Ingenieros, *Por la Unión Latino-Americana*, op. cit. p. 13. Otro antecedente de este lejano proyecto de una "universidad anficiónica", como le ha llamado acertadamente Hernán Malo González, surgió en 1939, por inspiración de Saúl Taborda. Este propuso la creación de una "Universidad Americana", que tenía como objeto estudiar "la tradición espiritual común de los pueblos hispanoamericanos". En esa Universidad se debía investigar, además, "los aspectos político, económico, agrario, laboral y cultural de América". Cf. "La creación de una Universidad propone la Delegación de Córdoba al Congreso de las Democracias", *El Debate*, Córdoba, 24 de marzo de 1939.

³⁶ Los principales escritos de Deodoro Roca sobre la Reforma Universitaria, hasta ahora conocidos y sin contar el célebre "Manifiesto", son: "La nueva generación americana" (1918), en Gabriel del Mazo, *La Reforma Universitaria*, tomo I, pp. 15-22 y tomo III, pp. 213-219; "La nueva generación argentina de Córdoba" (1918), *Ibidem*, pp. tomo II, p. 11-185; "Servidumbre de la cultura" (1920), *Ibidem*, tomo III, pp. 44-47; "La universidad y el espíritu libre" (1920), *Ibidem*, tomo I, pp. 59-66; "El drama social de la universidad" (1936), *Ibidem*, tomo III, pp. 530-531.

que es necesario siempre estar dispuestos a volver a ser estudiantes, y con una caracterización en la que resuenan palabras de José Vasconcelos, según la cual la juventud se distingue "por la música pitagórica de las ideas" y los "ritmos amplios".³⁷ Alaba la actitud contestataria en un texto en el que la misma se presenta con las imágenes del heroísmo popular callejero. La explosión de la Reforma significó, en efecto, la exclaustación de la universidad, y el lugar de lucha se desplazó a la vía pública: "La calle —dice— fue el teatro Romántico de la Revolución". Aun cuando no lo diga expresamente, pensaba que Córdoba había vivido una gesta semejante a la francesa de 1848, con sus barricadas y sus tumultos. Era el momento de la demanda social. "Caracteres esforzados —dice— timbraron de heroísmo y de locura los instantes iniciales. Quedaron los sueños vivos y desde aquí, los selectos imaginan y construyen". En pocas palabras, los "selectos", entre ellos el mismo Deodoro Roca, pasada la explosión, se entregan a la reformulación de aquella demanda, desde las estructuras ideológicas del momento. Del "grito" se pasa ahora a la "idea": "...los gritos —dice expresamente— cobran la dignidad de las ideas".

Veamos, pues, cuáles son esas "ideas". Según la primera que desarrolla, la Reforma de 1918 fue una cuestión de tipo generacional. Esta tesis exigía partir de una cierta doctrina de las generaciones y hacer, además, una caracterización de las que se consideraba enfrentadas dentro del proceso histórico. La doctrina de las generaciones tiene, en el Río de la Plata, una muy larga tradición que se encuentra íntimamente relacionada con la literatura juvenilista iniciada por los románticos. El esquema que pone en juego Roca no tiene ninguna conexión con el generacionalismo orteguiano. Declara pertenecer a una "Generación de 1914", es decir, a la de esa juventud que se abrió a los problemas sociales y políticos contemporáneamente a la Primera Guerra Mundial, que acabaría con la Revolución de Octubre, en plena marcha en esos momentos, y que tanto impacto hiciera dentro de las líneas de la Reforma. La lectura indudable del *Ariel* nos pone sobre el sistema de valoraciones que organiza la doctrina. La generación anterior es acusada de ansia inescrupulosa de riqueza, de "codicia miope", de "superficialidad". Una generación "mediocrizante", tal como Ingenieros lo había denunciado en otro de los libros inspiradores de la juventud cordobesa. Las antiguas virtudes del "criollo" se habían pervertido —"fuerza nativa" sobre la cual

³⁷ José Vasconcelos, *Pitágoras. Una teoría del ritmo*, La Habana, Imprenta Siglo XX, 1916, 61 pp.

había surgido la nacionalidad— enredadas “en las oscuras prácticas de Calibán”.³⁸ La nueva generación venía a enfrentarse, de este modo, con los “hijos del país” que habían renunciado a aquellas virtudes, y con “la casi totalidad del extranjero”, el inmigrante europeo, que estaba igualmente movido por lo “calibanesco”. Enfrentamiento contra la burguesía de origen nativo, y contra la “turba cosmopolita”, en un intento de rescate del antiguo “criollismo”. Y, a su vez, rechazo, junto con lo extranjero, de una “plebe”, a la que caracteriza como “masa amorfa de ciudadanos”. Un evidente elitismo y aristocratismo, le conduce a afirmar, con palabras tomadas de Rafael Gasset, la necesidad de “legitimar lo que hay de desigual entre los hombres”.³⁹ Resonancia de la misma tesis sostenida por los fundadores de la literatura juvenilista platense, quienes, siguiendo la tradición del socialismo san-simoniano, hicieron suyo el lema de “A cada hombre según su capacidad, a cada capacidad según sus obras”,⁴⁰ que venía a servir para frenar el impulso igualitarista de las masas. Bien sabemos

³⁸ Deodoro Roca pareciera usar el término “Calibán” en un sentido próximo al que le da Rodó en su *Ariel*. Dentro de la ambigua y compleja connotación de ese término, y siguiendo la línea redoniana, hay una cierta referencia negativa a determinados estratos sociales bajos, integrados no por el “hombre de la tierra”, sino por el “extranjero cosmopolita”. Por cierto, como ya lo hemos señalado, dentro de lo “calibanesco” entran asimismo tanto en Rodó como en Roca, otros grupos sociales, en particular la burguesía. En el caso de la ciudad de Córdoba, junto a la burguesía “rastacuera” de Buenos Aires. Su telurismo le condujo, a una cierta valoración del “hombre nativo”, si bien como parte de un “paisaje” y su rechazo de la ciudad le llevó a una actitud negativa frente al proletariado suburbano, en gran parte de origen europeo inmigratorio. De todos modos su posición no le condujo a equiparar, sin más lo “calibanesco” con el “pueblo” y menos aun con un “populacho”, aparece en Manuel Gálvez. “En la *Tempestad* —dice Gálvez—, *Calibán* representa los malos instintos del hombre y en el drama homónimo de Renán —escritor que en política era aristócrata— representa al pueblo. Mi *Calibán* —corrupción de Calibar, apellido frecuente entre los quichuas— es hijo de un indio y de una negra y encarna al populacho afroindioamericano, de tendencia comunista. En un principio, se trataba del populacho radical, lo cual prueba que lo escribí antes de la caída de Yrigoyen... años después arreglé mi drama y el populacho, antes radical, se volvió comunista...”. Manuel Gálvez, *Recuerdos de la vida literaria, II. El mundo de los seres ficticios*, Buenos Aires, Hachete, 1961, p. 323.

³⁹ La cita de Gasset que aparece en el texto, no es —como se ha creído— una referencia a Ortega y Gasset, sino al escritor español Rafael Gasset, que poco después publicaría un libro bastante difundido, titulado *La Humanidad insumisa. La Revolución Rusa y el problema social en España*, Madrid, Talleres Gráficos El Imparcial, 1920.

⁴⁰ Esteban Echeverría, *El Dogma socialista*, IIIa. Palabra simbólica, op. cit. p. 99.

ahora el sentido paralogístico de estas afirmaciones que, dentro de otro contexto generalizarían los arielistas, en las que el hombre "selecto" establece la necesidad de organizar la sociedad de acuerdo con un criterio de selección que sale de él mismo, y que marcó los aspectos viciosos de estas posiciones desde las cuales se hablaba de "superioridad espiritual". El ambiguo epíteto de lo "calibanesco", reducido a un fenómeno de moral o de estética, venía a ocultar móviles sociales que no siempre eran ilegítimos.

Como consecuencia de esta "idea" del movimiento de la Reforma, aquella exclaustación de la universidad que había conducido a hacer de la calle "el teatro Romántico de la Revolución"; perdía todo sentido. La universidad, y con ella la juventud, resultaban una vez más enclaustrados, y la autonomía exigida se mostraba en su nuevo sentido ideológico. En la calle, precisamente, el estudiantado cordobés habíase hermanado, por lo menos de manera sentimental, con el obrero proletario suburbano, sumado a la explosión estudiantil. Ahora, ese obrero, quedaba sumergido en el concepto de "masa amorfa", y las virtudes de la "espiritualidad" que habían movido a la lucha estudiantil, se las pretendía encontrar, dentro de las líneas de un confeso telurismo, en la categoría mítica de "lo nativo". La fuerza del enfrentamiento con la línea más reaccionaria y conservadora del patriciado venía, pues, a diluirse. La categoría de "lo nativo", por su parte, francamente irracional, si bien incluía al "hombre de la tierra", al campesino de origen hispano-indígena, desdibujaba su presencia como factor social, al incorporarlo como parte de un "paisaje", poseedor de efluvios revitalizadores de carácter emocional y estético.

Era lógico que la "reacción" contra la pérdida de la nacionalidad, causada por las burguesías plutocráticas, el patriciado envilecido y las "masas amorfas", no podía venir sino de ciertos grupos intelectuales "selectos" que habían sabido reencontrarse con "lo nativo", en el sentido indicado. El movimiento de masas y de reivindicación social que canalizaba en esos momentos el gobierno del radicalismo yrigoyenista, resultaba ser, sin más, una prolongación de la antigua "barbarie", incorporada en el concepto de lo "calibanesco". El mismo "hombre nativo", que sólo era visto como parte de un "paisaje", era desconocido como integrante de aquellas masas, cuya irrupción social constituía uno de los verdaderos motores de la explosión estudiantil. Otro tanto sucedía con la propia clase social de la que provenía, en su casi mayoría, el estudiantado "revolucionario".

Como consecuencia, Deodoro Roca afirmará que el comienzo de la "revolución" estudiantil, se encontraba en la obra intelectual

de un grupo de hombres privilegiados, que habían sabido regresar a "lo nativo". La explosión social de la Reforma, resultaba ser, de este modo, consecuencia de una "cruzada literaria", llevada a cabo por unos hombres que habían entrado en la selva o en la montaña, las regiones marginales de la Argentina agropecuaria, y en los que "el corazón venía hecho paisaje de campo". Horacio Quiroga, Joaquín V. González, Ricardo Rojas, poetas y narradores de la tierra, hombres del interior que habían tenido la virtud de no venderse al "Estado rastacuero", como lo hizo un Leopoldo Lugones, eran los padres del despertar juvenil.⁴¹ El antiguo esquema sarmientino que contraponía la "ciudad" al "campo" y cargaba los valores positivos en la primera, venía a quedar invertido. De la misma manera, la contradicción entre "interior" y "litoral", retomaba los matices axiológicos que había tenido para los viejos caudillos federales del siglo XIX. Ante Buenos Aires, ciudad babélica, cosmopolita y plutocrática, la nacionalidad se había refugiado en los campos del interior argentino, allí donde habían sido arrinconados los últimos restos de la primitiva población hispano-indígena, el "criollo", según la terminología argentina. Todas estas líneas valorativas nos pone frente a matices localistas que, a pesar de la invocación a lo continental del movimiento cordobés, se encontraban hondamente arraigados.

fue la conquista española que "sacrificó la vida autóctona"; luego,

Sobre esa visión de "lo nativo" se organiza, en este momento, en Deodoro Roca, su teoría sobre América. El hombre americano se le presenta como un ser sistemáticamente eliminado: primero fue la conquista española que "sacrificó la vida autóctona"; luego la inmigración europea. Modos de acabar con el hombre de la tierra, ya fuera matándolo, como se hizo con el indígena, ya fuera expulsándolo hacia las selvas y las montañas, empujado por las olas de extranjeros. Debido a ello, en nuestra América "faltan hombres y hombres americanos". Los que quedan, acosados por la explotación colonial primero, y la explotación del inmigrante extranjero codicioso, después, vagan por el suelo americano, sin lograr adherirse a él. "Andamos entonces —dice—, por la tierra de América, *sin vivir en ella*". Una vez más, el antiguo "criollis-

⁴¹ En el texto, Deodoro Roca se refiere de modo claro a Horacio Quiroga, el escritor uruguayo-argentino, cantor de la selva, que había publicado en 1917 sus *Cuentos de amor, de locura y de muerte*; a Joaquín V. González, a quien llama sin nombrarlo "poeta amigo", que había publicado *Mis montañas*, en 1893; Ricardo Rojas había dado a conocer su libro programático *La restauración nacionalista*, que tanto gustara a Rodó, en 1909 y dos años antes había hablado del terruño en su libro *El país de la selva*. Leopoldo Lugones había hecho de cantor oficial en los festejos del Centenario, en 1910.

mo" despierta como ideología en Deodoro Roca, y denuncia sus conexiones con el espíritu conservador de las aristocracias lugareñas de su Córdoba natal, desde donde intenta generosamente asomarse a la realidad americana. Sus prejuicios tradicionalistas, su hispanismo larvado, su indigenismo que no va más allá de una añoranza, no podía menos que impedirle una comprensión del fenómeno inmigratorio y del papel que tuvo, decisivo sin duda, en el movimiento universitario de la Reforma, en el Río de la Plata.

Si la "revolución" estudiantil tuvo un origen "literario", si sus agentes son hombres "selectos" que han sabido escuchar el llamado de la "tierra", no cabe duda que el destino del país se encuentra en la universidad y que la universidad debe regresar a esa "tierra". He ahí otro de los aspectos ideológicos de la autonomía, (tal como lo verá) Roca en ese momento. En la Universidad —dice— está el secreto de la futura transformación"; "...al espíritu de la Nación le hará el espíritu de la Universidad"; la "revolución" debe "hacerse desde arriba"; "Naturalmente —dice más adelante— la Universidad que soñamos no podrá estar en las ciudades", a no ser que éstas se conviertan en una especie de ciudad de utopía, en donde ciudad y universidad no sean incompatibles. Las influencias de Emerson y de Thoreau, sumadas al culto al árbol difundido por Sarmiento, por los positivistas, entre ellos Agustín Alvarez y por los pedagogos krausistas, resuenan en el sentimiento panteísta romántico del paisaje, visibles en las páginas de la "Exposición".⁴²

5. *Hacia el abandono del "juvenilismo", el "telurismo" y el "reformismo"*

Deodoro Roca no perdió jamás el amor entrañable a su tierra, pero, bien pronto fue desligándose del primitivo juvenilismo, como así también del telurismo que le acompañaba. En 1920, en su tra-

⁴² El texto de Deodoro Roca menciona, además, otras autoridades: William James, cuyo pensamiento había sido difundido ampliamente por José Ingenieros con su libro *Hacia una moral sin dogmas* (1917); John Ruskin, que es uno de los movilizadores en Inglaterra de la llamada "rebelión estética", movimiento que tuvo su resonancia en Rodó. El libro más difundido de Ruskin, traducido tempranamente al español, es *La corona de olivo silvestre* (1868), editado por Jorro, en Madrid; resuenan además las lecturas de otros libros muy de la época, como *Las mentiras convencionales de nuestra civilización*, de Max Nordau. El tema de la "mediocridad", en relación con lo que se denominó "falso igualitarismo", estaba en el *Ariel* y, con otro espíritu, en el libro de Ingenieros *El hombre mediocre*, libro inspirado, en parte, en la obra del francés Hello. A ellos se suman otros nacionales, entre ellos, Ernesto Nelson, pedagogo argentino anti-positivista, etc.

bajo "La universidad y el espíritu libre", ya se había desprendido casi por completo de todo el acarreo anti-intelectual y romántico, que lo había aproximado peligrosamente a las formas más reaccionarias del pensamiento "nacionalista" de la época. En 1928, funda en Córdoba, con otros amigos, la filial de "La Unión Latinoamericana", que había sido creada en Buenos Aires, en marzo de 1925, por José Ingenieros, Gabriel del Mazo, Alfredo Palacios y Julio V. González, entre otros. En el documento fundacional, escribía Deodoro Roca: "La Unión Latinoamericana de Córdoba, inicia con éste una serie de actos encaminados a dilucidar los problemas más urgentes de Latinoamérica y en especial los que plantean las conquistas del imperialismo yanqui".⁴³

Las décadas de los 20 y de los 30, habrán de ser para Roca, años de apasionada lucha, ejercida con valor y con claridad de ideas. Aceleradamente se irán derrumbando en él los esquemas iniciales y el problema de la universidad irá siendo reconsiderado dentro de otra perspectiva, más amplia y objetiva. En efecto, aquella creencia en la universidad como institución que, una vez reformada, permitiría la transformación de la sociedad, ha cambiado. Hay una seria maduración en su pensamiento. Ella es consecuencia de un análisis de los acontecimientos inmediatos, posteriores a la conclusión de la Primera Guerra Mundial: la Revolución de Octubre, cuya evaluación haría José Ingenieros al año siguiente, a través de una serie resonante de conferencias.⁴⁴ 'Un fuerte sople de vida corre por el mundo —dice Deodoro Roca— aventando las cosas muertas. . . si los poderes del privilegio, de mentira, de dominación, proseguían tenaces en su obra de aletargar la conciencia histórica, el instinto vital reaccionaba con creciente eficacia. A costa de infinitos dolores la rebeldía surgió en el campo proletario. . .'.⁴⁵ Es decir, en la gran revolución con la que se abrió el siglo xx, la iniciativa no surge de las universidades, y aquel "instinto vital" que menciona bergsonianamente, no es ya una potencia propia de las juventudes como tales, sino del proletariado. Conforme con esto mismo, la universidad será vista ahora como

⁴³ Deodoro Roca, *El difícil tiempo nuevo*, Buenos Aires, Ed. Lautaro, pp. 184-185

⁴⁴ José Ingenieros, *Los tiempos nuevos. Reflexiones optimistas sobre la guerra y la Revolución*, Buenos Aires, Talleres Gráficos Cúneo, 1921, 243 pp.

⁴⁵ Todos los textos que citamos ahora del ensayo "La universidad y el espíritu libre", los hemos tomado de la reedición hecha en las páginas del diario *La Voz del Interior*, Córdoba, 7 de junio de 1972, con motivo de cumplirse treinta años de la muerte de Deodoro Roca. El trabajo del mismo Roca, "Servidumbre de la cultura", también de 1920, repite en algunos momentos de modo casi textual, pasajes del artículo antes citado.

una parte, dentro de algo mucho más vasto que la abarca, y dentro de lo cual ha de cumplir una misión simplemente auxiliar. Los jóvenes de la Reforma del 18 "que tomaron las universidades —dice— proclamando el derecho de darse sus propios dirigentes y maestros. . . van comprendiendo que el mal de las universidades es un mero episodio del mal colectivo, que la institución guarda una correspondencia lógica con las demás instituciones sociales, que el problema no es ya sólo de darse buenos o malos maestros. . .". En pocas palabras, la "reforma" no es una cuestión "pedagógica", como la habían planteado quienes se quedaron justamente en esos, en una "reforma". Más aun, la bondad de esos maestros que propongan los jóvenes, cuanto mayor sea, más acabadamente será una falsa bondad: "En el antiguo régimen —dice— los buenos maestros tenían que ser fatalmente los peores maestros". Porque su bondad era relativa al sistema dentro del cual se proyectaba. En pocas palabras: ya no se trata de cambiar malos maestros por buenos, sino un sistema por otro. Se ha excedido, en el pensamiento de Roca, la visión ingenua de la universidad, tal como la veía dos años antes, y la autonomía ha dejado de ser planteada dentro de los términos de la ideología juvenilista.

Hay, pues, una relación esencial entre la estructura del sistema y la universidad de ese sistema. Dentro de esta nueva fórmula se juega justamente la "autonomía", que ha de alcanzar un sentido radicalmente diferente al que proponía el idealismo ingenuo. Si el sistema es de dominación de una clase social sobre otras, la universidad será el reflejo de esa relación de dominación. "Atados —los universitarios— a la clase dominante —dice—, su función es la de estructurar las jerarquías y valores que la definen. . ."; la universidad, junto con otras instituciones, tales como la justicia, los parlamentos, legalizan "las inapropiadas estructuras sociales".

"Desde entonces se distribuye con férrea consigna por escuelas y universidades —dice Roca— un ejército resonante de asalariados intelectuales. . . de parásitos de la cultura. A una libertad y a una igualdad puramente teórica del ciudadano en el Estado —conquista suprema de la nueva clase dominante, arrojada al dolor de los eternamente vencidos— corresponde, a lo largo del siglo XIX, una abyeta esclavitud y desigualdad económica. Este orden de cosas se legaliza. . .". De ahí que surja una pedagogía de la dominación, que combate todo intento de alcanzar una "educación social". ". . .a medida que el pueblo eterno se marchita en la oscuridad de las minas o se despedaza en el trabajo embrutecedor de los talleres y de las fábricas, se asegura la dominación en los establecimientos educacionales. . .". La nueva pedagogía, una pedago-

gía de liberación, anuncia el advenimiento del Hombre, del hombre no mutilado por una "educación clasista", destinada a justificar la norma con la que se ejerce la dominación dentro del sistema. "Está anunciado —dice—, el advenimiento del Hombre. Una 'sed de totalidad' abraza las almas y por el aire cruzan cantos de revolución. Junto con los graves ecos de la tragedia se sienten ráfagas de la contenida alegría del mundo, que pugna por volver. Es el libre juego de las fuerzas vitales, que viene creando. Es la mutilada cosa humana que deviene persona. Es el grito y el amor del hombre que se redime. Es el hermano que liberta libertándose...".

Interesante resulta ver cómo las doctrinas bergsonianas del "élan vital" y de la "évolution créatrice", son utilizadas en estos textos, al servicio de una causa sentida como liberación. Deodoro Roca habla, como hemos visto, "del libre juego de las fuerzas vitales que vienen creando..."; habla de la reacción del "instinto vital", manifestado en la revolución del proletariado; habla, en fin, de "una nueva fuerza creadora" que va movilizandando cada vez más hombres, etc. La interpretación bergsoniana de tesis del marxismo, aproxima a Deodoro Roca, en esta etapa de su pensamiento, al anarco-sindicalismo, y muestra aun cuando no lo exprese, una influencia de la posición que, en esos mismos años, había impulsado a José Carlos Mariátegui a considerar con cierto interés, algunos aspectos de las doctrinas de George Sorel.⁴⁶

Toda esta evolución del pensamiento de Roca culmina, en 1936, con su trabajo "El drama social de los trabajadores. Balance de América", en los que con una lucidez cada vez mayor, se constituyó en una de las voces más valientes y pujantes en la denuncia de la opresión social y del imperialismo.⁴⁷

1979

⁴⁶ Cf. Luis Quintanilla, *Bergsonismo y política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1953, cap. "Bergsonismo y anarco-sindicalismo revolucionario"; Francisco Posada, *Los orígenes del pensamiento marxista en Latinoamérica*, Bogotá, Nuevas Ediciones, 1977; Iván Carvajal, "Algunos aspectos de Siete ensayos sobre la realidad peruana (1928) de José Carlos Mariátegui", Quito, 1978.

⁴⁷ "El drama social de la universidad", se reimprimió, como hemos dicho, en la compilación de Gabriel del Mazo. El segundo ensayo "El drama social de los trabajadores. Balance de América", uno de los más vibrantes alegatos contra la "Década infame" en la Argentina, fue reimpreso en *El Difícil tiempo nuevo*, op. cit., pp. 203-205.

UN PROCESO DE CAMBIO EN LA UNIVERSIDAD ARGENTINA ACTUAL (1966-1973)

La explosión universitaria argentina

El crecimiento argentino, como en general todo el de Latinoamérica, se ha caracterizado por una aceleración relacionada estrechamente con el crecimiento demográfico, fenómeno este último que determina toda la problemática universitaria tanto en su estructura como en su finalidad pedagógica, social y científica.

La más antigua universidad argentina es la de Córdoba fundada por los Jesuitas en el siglo XVII; recién en 1827 se crea la Universidad de Buenos Aires; hay que esperar luego hasta fines del siglo XIX, época en que la ciudad de La Plata crea su universidad provincial, la que es nacionalizada en 1900; el proceso va acelerándose con un ritmo más bien moderado: en 1925, hay cinco universidades nacionales; en 1950, seis; en 1965 se produce el primer boom universitario como consecuencia de haber instituido el estado legalmente, la posibilidad de creación de universidades privadas y por la creación de otras universidades nacionales: estos hechos elevan las universidades al número de 31. En 1972, las universidades alcanzan a 50, en medio de un proceso en el que el estado retoma la iniciativa en política universitaria y lanza el plan de una universidad nacional por provincia. Por su parte, algunas provincias se habían adelantado creando las suyas dentro de planes educacionales provinciales de enseñanza superior. Como consecuencia de estos hechos se establece una proporción aproximada de una universidad por cada medio millón de habitantes.

El crecimiento de la matrícula universitaria es paralelo con el proceso citado. Entre 1968 y 1972, la matrícula aumentó de 190,000 estudiantes a casi 280,000, de los cuales 50,000 correspondían a las universidades privadas; para 1980 se prevé un aumento hasta los 450,000 estudiantes.

Más esta matrícula, como es lógico, no se distribuye proporcionalmente en las 50 universidades argentinas, sino que se acumula en algunas de ellas, que se han visto sobredimensionadas. De acuerdo con la inscripción del año 1972, éstas últimas eran: Universidad Nacional de Buenos Aires, con casi 100,000 alumnos; Universidad Nacional de La Plata, con más de 40,000; la Univer-

sidad Nacional de Córdoba, 37,000 y la de Rosario, 20,000. Estas Universidades se encuentran ubicadas en el Litoral y Centro del país, en regiones densamente pobladas e industrializadas y son además las que han ofrecido y ofrecen el mayor índice de politización, todo lo cual, tanto por este factor como por la necesidad de adecuar la enseñanza a las nuevas condiciones humanas surgidas, ha hecho necesario plantearse tanto por parte de los gobiernos como por parte de las universidades mismas, la necesidad de un reordenamiento y ha abierto las puertas a un activísimo movimiento de transformación y reforma.

De aquí ha nacido un doble proceso de cambio que será sin duda, a la larga, positivo, tanto por el crecimiento de las instituciones universitarias, como por las profundas novedades en materia de pedagogía universitaria que se han debido plantear necesariamente. Ese doble proceso es el que deseáramos mostrar, en la medida en que la actual tarea de los universitarios debe retomarlo con conciencia histórica y a la vez crítica, si realmente se desea que la proyección de la futura universidad argentina no sea una vez más una copia de modelos extraños, sino un modelo propio surgido de nosotros mismos.

El plan de las "Nuevas Universidades"

La situación conflictiva dentro de las viejas universidades nacionales, en particular las sobredimensionadas como consecuencia de la explosión de la matrícula, impulsó necesariamente al gobierno de la llamada "Revolución Argentina" (1966-1973) a encarar una política universitaria de cambio. Las metas de esta política se encuentran claramente expresadas en el "Plan Nacional de Desarrollo y Seguridad 1971-1975", en donde se plantean dos vías de solución: 1. "Creación de nuevas universidades o institutos superiores que satisfagan la expansión demográfica y contribuyan al desarrollo nacional" y 2. "Redimensionamiento y reordenamiento geográfico de las actuales universidades". De este modo surgió el llamado "Plan de las Nuevas Universidades".

Se partía pues del hecho innegable de una serie de universidades conflictivas (Buenos Aires, Córdoba, La Plata, Rosario, etc.) y de universidades a entrar en una situación semejante en los próximos años (Litoral, Cuyo, Sur, etc.) con motivo de su actual o futuro sobredimensionamiento, entendiéndose como sobredimensionada toda universidad que se exceda de los 20,000 alumnos. A este hecho se ha de agregar el sobredimensionamiento de cá-

tedras aisladas en las últimas universidades citadas, en especial en los ciclos básicos.

Se partía de la afirmación de que el sobredimensionamiento era una realidad negativa: 1. por la politización del alumno movilizado en grandes masas estudiantiles; 2. por la incapacidad pedagógica de las universidades de cumplir con sus fines ante tal cantidad de inscripción.

La solución propuesta consistió principalmente en crear universidades nacionales nuevas, de contrapeso, que constituyendo especies de cinturones universitarios tendieran a impedir la afluencia del alumno hacia las universidades grandes y en establecer dentro de éstas, sistemas de elección y de ingreso limitado. De hecho, el aspecto más visible de todo proceso fue el de la creación de nuevas universidades (Río Cuarto, Lomas de Zamora, Comahue, etc.).

Estas universidades nuevas fueron proyectadas sobre la base de un modelo, que se entendió el más acertado y al cual deberían adecuarse de alguna manera, en los aspectos posibles, las ya existentes. El esfuerzo más visible por alcanzar ese modelo se llevó a cabo en la Universidad Nacional de Río Cuarto.

En cuanto al modelo mismo, que no era para la Argentina totalmente nuevo (Universidad Nacional del Sur), puede decirse que es una aplicación, sin modificaciones sustanciales, del que fue proyectado por Rudolph Atcón como el tipo de universidad que debía ser apoyado por los Estados Unidos en el proceso de reorganización universitaria de la América Latina.

Se trata de una universidad con un máximo de matrícula (20,000 alumnos); sus estudios se organizan por "departamentos" y no por "facultad"; tienen carácter fundamentalmente regional; no incluyen por lo general carreras tradicionales (medicina, abogacía, etc.) e incorporan el sistema de los "títulos intermedios". Es importante además agregar que dentro de los "departamentos" se mantiene el sistema de "cátedras".

Dos hechos sociales preocupan a Taquini, principal teórico de las Nuevas Universidades: el de la emigración interna del estudiantado del interior hacia el Centro y Litoral del país, que ha provocado el abandono de la región nativa, con consecuencias desfavorables para el crecimiento económico y cultural de la misma que tal hecho acarrea; el otro lo constituye la presencia de un joven desarraigado, alejado de su núcleo familiar y que difícilmente regresará al interior, objeto de procesos de ideologización, fuera del control de la familia y del ambiente nativo. Las Nuevas Universidades, vendrían pues a asegurar a las regiones del interior

contra la pérdida de capital intelectual y profesional y a la vez crear un ambiente propicio para la formación de jóvenes tranquilos e integrados, sin actitudes contestatarias. Otro tanto puede decirse de los graduados. Por otro lado, las "carreras cortas" incorporadas dentro del sistema de la Nueva Universidad, se pensaba que evitarían de alguna manera el volumen del alumno fracasado, impidiéndose así formas de resentimiento social.

La crítica al plan de las "Nuevas Universidades"

Es evidente que el Plan de las Nuevas Universidades a la larga dejará un resultado favorable, toda vez que ha ampliado el mapa universitario argentino, dando nacimiento a regiones universitarias nuevas, tales como la Andina y la Patagónica. Ciertamente las universidades citadas pasarán largos años de vida difícil hasta tanto no alcancen un mediano nivel académico.

Ahora bien, si se analiza el modelo ofrecido que se ha intentado implantar, es evidente, que aun cuando se la ha pensado como contrapuesto a estructuras universitarias envejecidas, no implica de ninguna manera una renovación de fondo de la clásica estructura universitaria argentina, que gira toda ella principalmente sobre la organización de la "cátedra".

Acentúa eso sí otros vicios, entre ellos el carácter cerrado de la Universidad, expresado en el sistema del "numerus clausus"; organiza una universidad sobre el ideal de una masa estudiantil pasiva políticamente, justificadora del "establishment"; mantiene, sin posibilidad de una crítica renovadora movida por la fuerza estudiantil, los viejos vicios pedagógicos instalados en la relación "docente-alumno", sin reconocer otras formas de relación. Organiza los estudios por "departamentos" lo que lleva a quebrar la estructura orgánica de las carreras, únicas que establecen una directa correlación entre el campo del saber de cada una y el compromiso social del universitario.

Estos aspectos y otros, hacen sospechar que el móvil del Plan de las Nuevas Universidades de la llamada "Revolución Argentina" ha sido principalmente el de poner una valla a un proceso de concientización y politización juvenil que venía a amenazar una estructura de poder de determinados grupos sociales. Si se tiene en cuenta que uno de los aspectos más importantes de la lucha juvenil que se produce entre 1966 y 1973 ha sido el de la denuncia de la dependencia, el colonialismo, el cientificismo pretendidamente apolítico al servicio de aquella dependencia, el proceso de entrega del país mediante la privatización de sus servicios, empresas

nacionales e incluso la educación; la denuncia de la injusticia social en todos sus aspectos, como también la afirmación de la liberación argentina y latinoamericana de los imperialismos podrá hacerse una idea del contenido ideológico negativo del plan de las Nuevas Universidades.

El viejo "Sistema de cátedras"

Decíamos que la creación de las Nuevas Universidades se ha llevado a cabo sin innovar sustancialmente el viejo "sistema de cátedras"; Las "cátedras" que de por sí tienden por su estructura tradicional a aislarse unas de otras, en el sistema departamental pierden la conexión con una problemática social, que alcanzan aun cuando no siempre de modo efectivo, cuando están integradas por "carreras".

Debido a esto la crítica pedagógica al plan de las Nuevas Universidades, en especial cuando el mismo logró realizar hasta cierto punto el modelo propuesto, fue llevada a cabo primero, mediante el señalamiento de la desorganización de las "carreras" en cuanto unidades orgánicas en relación con una problemática social concreta. Este fenómeno ha sido visible en especial respecto de las "carreras" técnicas o de fuerte sentido social, tales como la agronomía, la medicina, etc.

Intentaremos sintetizar las críticas al viejo sistema de "cátedra", las que no son nuevas y se han venido haciendo desde distintos enfoques histórico-epocales ya desde el movimiento de la Reforma de 1918.

Este sistema ha funcionado por lo general sobre un régimen de relaciones humanas que puede ser caracterizado como "régimen patronal"; este hecho se ha manifestado en el sentido de "propiedad" de un cierto campo del saber, o simplemente de una parcela didáctica de un campo del saber, principalmente por parte del "titular" de la "cátedra", situación que llevó a definir la universidad argentina, en 1918, como "feudal".

El patronazgo ha llevado a una organización verticalista y estamentaria dentro de la cual la movilidad se reduce a un mínimo o es simplemente anulada; por esa misma falta de movilidad, derivada además de su estructura formal, la cátedra ha sido ineficaz en el proceso universitario de recambio o reemplazo y ha impedido un aprovechamiento integral de las posibilidades científicas y docentes de los estamentos inferiores en relación con otras posibles funciones que surgen de la estructura global de cada carrera.

Del mismo modo, como consecuencia de ese espíritu generalizado que ha llegado en más de un caso a sustanciarse con la naturaleza misma del sistema de "cátedra", no ha habido un real ingreso del alumno en ella, el que se ha mantenido externo, como "sujeto" partícipe de la misma. El espíritu de propiedad o de patronazgo siempre consideró inaceptable y aun inconcebible que el alumno partícipe en la determinación de los contenidos de la enseñanza o en la orientación que se ha de dar a dichos contenidos.

Por último se ha señalado que el sistema de "cátedra" cierra la carrera docente, al fijar de modo indeterminado en cada estamento de la misma a cada uno de sus componentes, de ahí que haya surgido la necesidad de organizar carreras docentes ajenas a las cátedras en muchas Facultades.

Los defectos del sistema de "cátedra" desde el punto de vista del estudio y la investigación no aparecen como menos graves. Ha llevado según las denuncias reiteradas a una organización formalista de los estudios como consecuencia de la atomización o parcialización de los mismos en unidades didácticas cerradas e in comunicables, a pesar de los esfuerzos que muchos docentes sin espíritu patronal han puesto de su parte por romper con esa formalización; ha desarticulado la enseñanza y la investigación, motivo por el cual en las leyes universitarias los legisladores se han visto obligados a señalar con fuerza que todo docente debe ser investigador y todo investigador, docente, exigencia que de hecho ha quedado librada a la buena voluntad de todos, pero no facilitada por la estructura misma de la "cátedra", ha impedido la labor interdisciplinaria, reduciendo sus posibilidades a muy escasos márgenes entre algunas cátedras afines; ha hecho difícil por todo lo anterior, cuando no imposible, una incidencia eficaz sobre su propio campo del saber o parcela didáctica de ese campo del saber que se ha hecho cargo; en efecto, la desarticulación que implica el viejo "sistema de cátedras" ha impedido constantemente una programación de trabajos en relación con la misión de servicio de la universidad, que sólo puede ser alcanzada a partir de una real tarea interdisciplinaria que surja espontáneamente de la organización misma del quehacer docente y de la investigación; todos estos defectos, derivados de la estructura formal, salvados parcialmente por la iniciativa de algunos universitarios, se han visto reforzados por el espíritu patronal que ha regido tantas veces, con mayor o menor fuerza, las relaciones humanas dentro de la cátedra.

La relación entre docente e investigación se ha visto también dificultada por una ambigüedad de base presente en el modo cómo se han distribuido las cátedras en relación con las carreras o estu-

dios. Esta ambigüedad se pone de manifiesto en la presencia de dos criterios opuestos, el epistemológico o científico, según el cual se ha creado una cátedra pensando que ella abarca un campo del saber; y el criterio didáctico, según el cual una cátedra sólo abarca una parcela didáctica de aquel campo; como consecuencia de esto muchas cátedras son tan sólo una proyección de un "plan de estudios" de tipo exclusivamente profesional y no expresión de un plan de organización científica del saber; este vicio (confusión entre el plan profesional y el plan científico) ha derivado en la creación absurda de "cátedras" dentro de un mismo campo del saber, distinguidas mediante una secuencia numérica: Economía I, II, III, IV, V, VI, etc.; Historia de la Filosofía I, II, III y tantos otros ejemplos que pueden verse en cualquier "plan de estudios" de cualquier carrera.

La excesiva formalización de la "cátedra" se pone de manifiesto también en los estrechos límites de la misma impuestos por los criterios administrativo-contables con los que aparece integrada dentro de los presupuestos, hecho que ha llevado a generar una noción meramente presupuestaria o administrativa. De acuerdo con lo que se señaló antes, la "cátedra" resultaba una proyección de un "plan de estudios" y quedaba sometida a un criterio didáctico, de acuerdo con lo que se indica ahora, es peor aun, la proyección de un "presupuesto".

El "sistema de cátedras" dentro del "sistema de departamentos"

Las críticas que se han enumerado antes, decíamos, no son nuevas y se encuentran señaladas en todo el ya largo proceso de denuncia de los vicios universitarios nuestros a partir del movimiento de la Reforma de 1918.

Esos defectos del "sistema de cátedra" han adquirido en nuestros días nuevas proyecciones, en especial en relación con el modelo universitario departamentalizado puesto en práctica en algunas universidades ya durante la década del 60 e incorporado dentro del plan de las nuevas universidades.

Una de las razones de mayor peso que ha sido tenida en cuenta para propender al sistema de departamentalización, ha sido el económico. En efecto, de acuerdo con el sistema de organización por "facultades", en una misma universidad se repiten, en cada facultad, cátedras que podrían ser comunes; así se enseña matemáticas en Ciencias Económicas, en Ingeniería, en Ciencias Sociales, en Ciencias Agrarias, etc.; se enseña filosofía en Filosofía y Letras,

en Ciencias de la Educación, en Ciencias Políticas, etc., se enseñan idiomas modernos en casi todas las Facultades.

Pues bien, "el sistema departamental" resuelve el problema económico creando "departamentos" de matemáticas, de filosofía, de idiomas, comunes para todas las carreras, mas, lo hace sin innovar sustancialmente el sistema de "cátedras" que es donde se encuentran los vicios más de fondo de la estructura universitaria tradicional.

Ahora bien, aun cuando el "sistema de cátedras" fuera modificado en algún sentido, el "sistema de departamentalización" no supera un defecto de base que es propio de él: la desarticulación de las "carreras" como unidades orgánicas en relación con una problemática social concreta; en el fondo la idea de un "departamento de matemáticas" o de un "departamento de filosofía", etc. en los que se impartiría toda la enseñanza de cada uno de esos campos del saber, para todas las carreras posibles de una universidad (economía, filosofía, ciencias sociales, ciencias agrarias, etc.), responde a un cierto espíritu cientifista que tiende a desligar la correlación que hay entre cada uno de esos campos del saber y el compromiso social de esos mismos campos, aspectos ambos sólo integrables a través de la unidad orgánica de cada "carrera", aun cuando esto sea aparentemente más "caro" debido a la repetición de "cátedras" en cada una de ellas.

La acusación de "profesionalismo" que se ha hecho a los estudios organizados por "carreras" dentro de las "facultades" tradicionales, no justifica el abandono del sistema, en cuanto se ha de rescatar el concepto de "carrera" como unidad orgánica de docencia e investigación en relación necesaria con una determinada problemática social y movida por el espíritu de servicio.

La exigencia de "tender hacia la departamentalización", tal como se expresa en la actual Ley Universitaria vigente, ha conducido a soluciones intermedias tal como la de organizar "departamentos" dentro de las "facultades", lo que ha llevado a crear un sistema híbrido e ineficaz, mediante la superposición de sistemas incompatibles; de hecho, esos "departamentos" no han abierto el sistema cerrado de las cátedras y puede considerarse como fracasado el intento.

Una última crítica lanzada en relación con el "sistema departamental" es la que no soluciona en absoluto el problema de la enseñanza en las universidades sobredimensionadas, aun cuando sólo lo sean por ahora en su ciclo básico de estudios, pues su estructura se quiebra al recibir el impacto de la explosión de la inscripción; sólo funciona normalmente en una universidad en la que se esta-

blezca el criterio del "numerus clausus", lo cual pone de manifiesto claramente el contenido ideológico del "sistema de departamentización" que tiende hacia una universidad cerrada y aun elitista.

El proceso de cambio en la universidad sobredimensionada

Habíamos dicho que entre los años 1966-1973 han tenido lugar dos grandes movimientos de transformación de la universidad argentina, uno de ellos promovido por el estado a través del "Plan de las Nuevas Universidades" que hemos comentado y el otro, no menos intenso y a nuestro juicio de consecuencias pedagógicas ciertamente renovadoras, que ha tenido lugar precisamente en el seno de las universidades sobredimensionadas.

Ambos movimientos de transformación revelan, dejando de lado las valoraciones negativas o positivas que puedan enunciarse, un país en crecimiento y decididamente dispuesto a encarar con medidas de fondo sus propios problemas.

Las dos líneas de transformación no son sin embargo, coincidentes y son en más de un caso fuertemente encontradas. En líneas generales, los planes estatales anteriores a 1973, podríamos decir que responden a una concepción del cambio que no afecta a la estructura tradicional de la nación, sino que tiende a fortificarla dentro de los ideales del desarrollismo económico; por su parte, el proceso de cambio instaurado dentro de las universidades sobredimensionadas bajo la presión de estudiantes y docentes, en general jóvenes, tiene como trasfondo el deseo de una transformación de las estructuras socio-económicas. Esta actitud, tomada en bloque, plantea la crítica de nuestra sociedad en la medida que ella se encuentra organizada sobre las formas de la "sociedad de consumo" y de la ley de la "oferta y demanda", en lo que éstas tienen de deshumanización y dependencia.

Ahora bien, dejando de lado lo que es el trasfondo ideológico, el proceso de cambio dentro de las universidades sobredimensionadas, plantea ya en el terreno mismo de la pedagogía universitaria, una serie de problemas y soluciones, en relación con la necesidad de adaptar métodos y sistemas de transmisión, asimilación y creación del saber en un medio humano masificado, que ha puesto en crisis la vieja pedagogía y los que han de ser tenidos muy en cuenta tanto si se piensa que el proceso de densificación es irreversible y creciente y si se desea realmente construir una universidad abierta de sentido social. En pocas palabras, estos ensayos de pedagogía universitaria, que postulan una reformulación de la relación docente-alumno, valen en sí mismos y es conveniente que

sean considerados aun en aquellas universidades en las que no se ha presentado todavía el problema de la explosión de la inscripción en forma generalizada.

En relación con esto hay que tener en cuenta que en cualquier universidad en la que existen cátedras con una inscripción de más de 100 alumnos, aun cuando ello se produzca en el ciclo básico de los estudios, tiene ya planteado en su seno los problemas pedagógicos de transmisión del saber que acarrea el sobredimensionamiento.

En líneas generales todos los ensayos que han surgido en las universidades de los grandes centros urbanos (Córdoba, Buenos Aires, La Plata, Rosario) constituyen intentos de "pedagogía social", que si bien es cierto no son nuevos en la Argentina y han sido anticipados por movimientos como por ejemplo de la llamada "Escuela Nueva", "Escuela de Trabajo", etc., no había sido proyectada a la universidad con la fuerza con la que se lo hizo entre los años anteriores a 1973.

Si tenemos en cuenta la profundidad de estos ensayos y los aspectos valiosos que ofrecen para cualquier intento de reconstrucción de la universidad, es evidente que su conocimiento y toda discusión que a propósito de ellos se lleve a cabo, habrá de ser altamente positivo.

Sería además erróneo pensar que los nuevos métodos de pedagogía universitaria han aparecido exclusivamente como una respuesta al problema del sobredimensionamiento. Hay otros motivos que surgen claramente de los postulados de todo intento de "pedagogía social" dentro de la cual tanto la docencia como la investigación, son entendidos en relación con la función de servicio que ha de prestar la universidad que dentro de los lineamientos de la vieja pedagogía había perdido fuerza o simplemente había sido ignorada.

Esta renovación de la "pedagogía social" reviste además un sentido nacionalista, a la vez que de integración latinoamericana hecho que marca dentro de ella el campo de acción de la función de servicio.

El fenómeno de sobredimensionamiento, por otro lado, ha mostrado que no es un hecho exclusivamente negativo, premisa de la cual se partió dentro del "Plan de las Nuevas Universidades", en cuanto que pone en movimiento un potencial de cambio y de renovación en relación con el proceso de concientización de los problemas sociales, tanto en docentes como en alumnos.

Desde el punto de vista de las instituciones internas de la universidad, los intentos de renovación pedagógica, ponen todos ellos

en crisis el viejo "sistema de cátedra", con lo que bien puede decirse que este proceso de transformación ha sido mucho más profundo que el promovido por el estado y sobre todo de una incidencia mayor sobre lo universitario mismo.

Las nuevas experiencias pedagógicas de sentido social y nacional

Las principales experiencias en materia de pedagogía universitaria por lo menos las más sonadas, han tenido lugar como ya lo hemos anticipado, en las universidades multitudinarias, si bien también, acorde con el espíritu de una pedagogía de carácter social y nacional, ha habido experiencias valiosas en algunas de las otras universidades tradicionales en las que el problema de la explosión de la inscripción no es aún grave.

Otro hecho interesante de tener en cuenta es que esas experiencias se han desarrollado principalmente en las llamadas "facultades críticas": las de arquitectura y de filosofía y letras (principalmente carreras de psicología y sociología), si bien su influencia ha sido visible en numerosas otras.

Debemos señalar entre las más logradas experiencias las del "Taller Total", la de "Dinámica de Grupos", el de las "Cátedras Nacionales" y el del "Sistema de Areas". En todos los casos, la iniciativa de estas experiencias ha estado en manos de los propios alumnos y profesores y si bien han tenido un cierto apoyo de los gobiernos universitarios, no han contado con el apoyo del estado nacional. La presión estudiantil ha sido en todo momento el motor principal y determinante.

1. El "Taller Total"

La primera "experiencia reestructuradora total", que dio nacimiento al llamado "Taller total", se produjo en la Facultad de Arquitectura de Córdoba a partir del año 1968 y se extendió luego a las facultades de Rosario, Buenos Aires y La Plata; también se llevaron a cabo experiencias similares en Arquitectura de San Juan (Universidad Nacional de Cuyo) y Mar del Plata (Universidad Provincial). Su influencia se extendió asimismo a carreras destinadas para la preparación de técnicos sociales, como ocurrió en 1971 en los estudios de sociología de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

En un informe del Equipo Pedagógico de la Facultad de Arquitectura de Córdoba se define el 'Taller total' diciendo que constituye la situación de enseñanza-aprendizaje en la que desarrollan

su actividad los alumnos del 2o. al último nivel (tesis). El "primer nivel", que no entra en el "Taller total", está constituido por el antiguo "ciclo básico" que se organiza como "Taller básico", necesariamente independiente del siguiente, dadas las condiciones del alumno en el momento del ingreso.

El "Taller total" constituye un sistema en el que priva fuertemente la noción de servicio, llevada a cabo de modo grupal e interdisciplinario, mediante el ejercicio de la docencia y la investigación efectuados alrededor de un "programa de trabajo" común en el que el alumno participa como sujeto activo y responsable.

En cuanto a su organización, el "Taller total" está dividido en "Equipos" y constituidos por alumnos de todos los "niveles" (cursos) en forma proporcional; a su vez, los "Equipos de Trabajo" se subdividen en "Comisiones de trabajo", grupos menores integrados por algunos de un mismo "nivel", en unos casos ("Comisión de trabajo por nivel") o de distintos niveles (Comisiones de trabajo internivel").

Como se ve la antigua separación que el sistema de "años de estudio" o "cursos" imponía entre los alumnos, desaparece, en la medida que el "nivel" es entendido de un modo funcional y móvil.

Todos los "Equipos de trabajo" (por ejemplo, en Córdoba, la facultad de Arquitectura se organizó alrededor de 10, nucleando en ellos sus 1,200 alumnos desde 2o. año hasta el nivel del doctorado) trabajan sobre un mismo tema, sobre un programa común, que es de carácter anual.

Cada "Comisión de trabajo" es presidida por alguno de los alumnos más avanzados, si es una "Comisión de trabajo internivel", o por algunos del mismo nivel que los demás que se destaca dentro del conjunto ("Comisión de trabajo por nivel").

El cuerpo de docentes, a su vez, se constituye en "equipos", en un número aproximado de cinco docentes por "Equipo de trabajo" (100 a 120 alumnos); en el caso que hemos mencionado de Córdoba, 50 profesores, entre titulares, asistentes, adjuntos, jefes de prácticos, etc., se distribuyeron la tarea; cada equipo de cinco profesores trabaja, o con todo el "Equipo" conjuntamente (con los 100 alumnos) o se dedica a trabajar individualmente con las Comisiones de trabajo" en que subdivide el "Equipo".

Ahora bien, el sistema de "Taller total" incluye dentro de su esquema el "Sistema de áreas" del cual deberemos hablar luego aparte. En este caso concreto la facultad fue dividida, para el año lectivo de 1970 en tres "áreas de conocimiento": "área de diseño", "área social" y "área técnica", donde quedaban integrados los contenidos de las antiguas "cátedras" según afinidades epistemo-

en relación con su especialización. De este modo surge naturalmente el trabajo interdisciplinario, en cuanto que las "áreas" son "campos del saber" organizados estrictamente en función de sus contenidos y no por criterios formales, externos, tal como los que imperaban en el antiguo "sistema de cátedras".

"En el afán de instrumentar el tipo de conocimiento —dice el "Informe del Equipo Pedagógico", citado— que se desea promover, aparece el trabajo interdisciplinario como la única respuesta lógicas. Los profesores se integran pues, en los "Equipos de trabajo" en cuanto miembros de cada una de las "áreas" y colaboran posible a la necesidad de conocer y operar sobre una realidad multifacética y compleja. Por ello desaparecen las cátedras, expresión de una arbitraria e irracional parcelación del saber para dar lugar a la existencia de "áreas de conocimiento" que organizan los contenidos de acuerdo a un criterio científico".

Por último, el "programa de trabajo común" para la facultad constituida como "Taller total", se desglosa en "programas básicos-mínimos" desde el ángulo o punto de vista de cada "área del conocimiento" y son estudiados y desarrollados en las "Comisiones de trabajo" de "nivel" y de "internivel".

El cambio en las relaciones educativas

Los teóricos del "Taller total" han planteado además dos problemas pedagógicos sin cuya dilucidación no se alcanzaría a comprender totalmente el espíritu de la nueva pedagogía, cuestiones éstas que pueden considerarse comunes a otros ensayos de transformación de la universidad y de los cuales debemos hablar aún. Estos problemas son: el de las relaciones educativas y el de la "decodificación" del material de estudio. Veamos el primero.

En la pedagogía tradicional se pensaba fundamentalmente en una sola relación educativa, la relación "docente-alumno" y las otras relaciones educativas: "alumno-alumno" y "docente-docente" se encontraban o descuidadas o simplemente determinadas por la primera; la actual pedagogía social intenta reivindicar el valor propio de estas relaciones, en especial la más descuidada de todas, la de "alumno-alumno".

Se trata de incorporar los tres modos de relaciones dentro de un nuevo espíritu y así lo declaran de modo expreso: "Estas formas metodológicas —es decir, las del "Taller total"— significan la inclusión de docentes y alumnos en un sistema de relaciones totalmente nuevo: cambia la relación docente-alumno, alumno-alumno y docente-docente y la relación con el conocimiento, cam-

bios éstos que instrumentan el logro de una nueva relación Universidad-sociedad y que inevitablemente, cuestionan las formas de relaciones sociales tradicionalmente sancionadas por el sistema". (Informe citado).

El docente no puede actuar ya en función de las prerrogativas que le han sido acordadas a su jerarquía de "catedrático", hecho que en el caso de ausencia de una verdadera jerarquía intelectual, lo sostenía formalmente. El docente es ahora, en este esquema de trabajo, un individuo que aporta información específica, que plantea problemas, atiende a los límites dados por la programación y busca con los estudiantes las respuestas posibles a los problemas que se presentan; por otro lado, el abandono de las "seguridades" que le daba el ejercicio de su función dentro de los marcos del viejo "rol", lo abre a la posibilidad de un enriquecimiento conjunto con sus alumnos; la relación "docente-alumno" así entendida no sólo importa cambios en el concepto de "docente", sino también como es lógico, en el de "alumno", el que se ve obligado a abandonar su tradicional pasividad, su cómodo sometimiento al profesor y se ve obligado a trabajar por su cuenta, incorporado en el grupo. Es decir, surge la noción de compromiso respecto del aprendizaje.

Esa actitud no-pasiva del alumno, no sólo se ejerce en relación con el profesor y con el estudio, sino también respecto de los otros alumnos; el refuerzo de la relación "alumno-alumno" tal vez sea el aspecto más característico de la nueva pedagogía; se parte de la afirmación de que el alumno también educa y que esta tarea puede hacerla cada vez más intensamente en la medida que adquiera más responsabilidad e iniciativa. Por último esta relación es la que justifica, más que ninguna otra, el trabajo grupal, pues es únicamente en este tipo de asociación educativa que puede ser entablada y ejercida. En la antigua "clase", frente a la cual se ponía el "profesor", el distanciamiento no era tanto entre éste y el alumno, como entre alumno y alumno, que sólo se juntaban para estudiar alguna materia y "pasar" el examen; ahora la relación externa que supone la "clase" es desplazada por la cohesión interna del equipo de trabajo.

La relación "docente-docente" es otra de las que cobra asimismo relieve y se impone de modo necesario en el sistema de "Taller total". En el sistema anterior, la "cátedra" permitía, como ya sabemos, una tarea aislada respecto del resto de las demás cátedras, a pesar de las declaraciones pedagógicas que se han hecho siempre en favor de la intercomunicación, el trabajo interdisciplinario, etc.; pero ahora no es necesario pedir que las "cátedras" se comuniquen, porque han sido eliminadas y los profesores se han constituido en

equipos de trabajo en relación tanto con los grupos de alumnos, como con las "áreas de conocimiento".

Hasta aquí hemos seguido textos y declaraciones surgidas del ensayo pedagógico cordobés. Mas, también en La Plata y en Rosario se han hecho declaraciones importantes que revelan el mismo espíritu, en textos siempre elocuentes. "Es necesario —se dice en un documento platense estudiantil surgido de la Facultad de Arquitectura— que alumnos y docentes encontremos formas de trabajo en común que eliminen el verticalismo, no por la vía de castigar a los docentes, sino por el contrario, fomentando al máximo su capacidad de dar y de aportar y abriendo caminos para que estas contribuciones se sumen a las de los alumnos. Ello supone por cierto, incitar también a la capacidad creadora de éstos últimos en todo lo que hace a las necesidades de su propio aprendizaje".

Por su parte, de acuerdo con un documento rosarino, los principios pedagógicos de la reforma dentro de la Facultad de Arquitectura, son los siguientes: 1º) Eliminación de las jerarquías docentes preestablecidas e incuestionables; 2º) Relación docente-alumno en una tarea común de co-gestión, superando la práctica paternalista del docente y la actitud pasiva y meramente receptora del alumno; 3º) Superación de las relaciones competitivas entre los alumnos por el criterio de la producción conjunta grupal; 4º) Formas de evaluación conjunta docente-estudiantil en relación con la forma co-gestionada de la producción de la tarea; 5º) Redefinición de "roles"; el "rol" docente como orientador y catalizador del proceso de co-gestión; el "rol" alumno como base creativa del mismo proceso; 6º) Control y decisión sobre la marcha del proceso didáctico-pedagógico por sus naturales protagonistas, es decir, docentes y alumnos, bajo formas organizadas que el propio conjunto docente estudiantil decida.

La decodificación del material de estudio

Ahora bien, todo el método dibujado antes quedaría reducido a una pura metodología formal, si no se tuviera en cuenta el problema de la "decodificación del objeto de estudio".

En este aspecto, esta pedagogía muestra contactos muy estrechos con la que ha generado en toda Latinoamérica el pedagogo brasileño Paulo Freyre, si bien éste se mueve, como sabemos, en el nivel de la enseñanza primaria y en particular en relación con la alfabetización.

Se parte del hecho de que todo objeto de conocimiento no se da de modo directo, sino que es recibido dentro de un cierto "código"

que es necesario descubrir. En otras palabras, hay que desnudar al objeto, tal cual lo recibimos dentro de la sociedad y del tiempo en que vivimos con el fin de desentrañar sus significaciones implícitas, que por obvias dejan de ser vistas.

La "decodificación" supone dos momentos metodológicos: uno de ellos apunta al descubrimiento del "código" dentro del cual es recibido normalmente el objeto de conocimiento y el otro, lleva a la reinscripción de ese mismo objeto dentro de un nuevo "código", pero ahora críticamente elaborado.

En líneas generales, la "decodificación" parte del reconocimiento, como también de la función social que cumple dentro de una determinada sociedad; surge necesariamente además, impulsado por una exigencia de cambio social; por su parte, el desconocimiento de esta tarea metodológica, implica un conformismo y hasta un deseo, no muchas veces consciente, de *statu quo*.

Desde el punto de vista del conocimiento, la "decodificación" ha surgido dentro del amplio movimiento del campo de la "sociología del conocimiento" y también de la "teoría crítica de las ideologías" y se relaciona estrechamente con las exigencias de una "pedagogía social".

Todas las formas de "dependencia cultural", que ahora han comenzado a ser señaladas, sólo pueden ser determinadas a partir de una "decodificación" por lo que este método resulta básico e imprescindible dentro de cualquier intento de "reconstrucción de la universidad" y de cualquier sistema pedagógico nuevo que esté realmente movido por un sentimiento de defensa del patrimonio cultural de la nación.

II. La "Dinámica grupal"

La "Dinámica de grupos" tiene su origen como método, en las escuelas de psicología, así como el "Taller total" nació en las de arquitectura. El primer método muestra tendencia a extenderse a los estudios de técnica social: ingeniería, sociología, etc.; el otro método, que no se diferencia mucho en el fondo, por lo menos en cuanto a su espíritu, se ha extendido a las humanidades, fenómeno que es claramente visible en Córdoba.

Casi la totalidad de las escuelas de psicología se encuentran sobredimensionadas; en Buenos Aires, por ejemplo, las carreras de sociología y psicología de la Facultad de Filosofía y Letras, tienen conjuntamente 24,000 estudiantes, es decir que constiuyen casi por sí mismas una universidad; es lógico pensar que los antiguos sistemas de enseñanza y las tradicionales relaciones entre docentes y alumnos entraron pues en franca crisis.

El método de la "Dinámica de grupos" respeta la tradicional organización de la facultad o escuela dentro de una facultad, por "cátedras", pero diversifica a éstas internamente de un modo más o menos parecido a las "Comisiones de trabajo" del "Taller total".

La "cátedra" es dividida en "grupos" de aproximadamente unos 40 alumnos, asignados a un "auxiliar docente" y divididos en "subgrupos" de 12 a 15 alumnos; cada "subgrupo" es presidido por un "coordinador de grupo" que es por lo general un alumno avanzado y que ha aprobado la materia de esa cátedra y se presta voluntariamente a permanecer dentro de ella; el "coordinador" es en otros casos un egresado que también se interesa de modo espontáneo. De este modo la "cátedra" queda integrada por un conjunto de colaboradores de diverso nivel pero ya todos interesados vocacionalmente en ese campo del saber y colaboran de modo real y efectivo con el cuerpo de profesores (titular, adjuntos, etc.) en la tarea del despertar vocacional.

Es importante señalar que aquellos alumnos que no deseen integrarse dentro del sistema de "Dinámica de grupos", quedan liberados del mismo y cursan sus obligaciones por el sistema antiguo; para ello no hay tampoco cambios en el sistema de promoción, y se les forma mesas examinadoras de acuerdo con el sistema tradicional. Esto quiere decir que la cátedra trabaja a la par con un doble sistema y alguno de sus integrantes se debe encargar del dictado de la "materia" según los usos ya conocidos.

Otro aspecto muy importante, dentro de la "Dinámica de grupos", es el relativo a los "programas" de la cátedra. Al final del semestre anterior a las tareas de la cátedra, el titular convoca a los futuros alumnos a reuniones para la discusión del programa de trabajo que él mismo les propone; en estas reuniones se trata, por parte del profesor, de detectar los reales intereses del alumnado y en especial sus expectativas y por parte del alumno, un compromiso en lo que respecta a las exigencias de la cátedra (nivel a alcanzar, grado de la información, trabajos que ha de realizar, pruebas diversas que ha de pasar, etc.).

Más adelante, el "programa" se divide en "subprogramas" que se distribuyen por "grupo", para lo cual la cátedra deberá preparar una bibliografía, a la vez que indicar los objetivos inmediatos que hay que alcanzar; los profesores de la cátedra se integran en forma rotativa en los diversos "grupos de trabajo", o se presentan a ellos cuando son reclamados; también hay necesariamente reuniones entre los profesores y los "coordinadores".

A lo dicho se agrega el sistema de "promoción grupal", que

supone como es fácil de ver, una modificación sustancial de la promoción tradicional y que abre a los alumnos a nuevas relaciones pedagógicas, fortificándolas con un nuevo sentido y en especial permitiendo, de modo orgánico, el establecimiento de la relación docente "alumno-alumno". La cátedra debe ser por esto mismo introducir a todos sus alumnos en técnicas de "auto-aprendizaje" y de "auto-evaluación" dentro del grupo, para lo cual deberá apoyarse en los consejos del Equipo Pedagógico de la facultad o de la carrera.

Lo dicho ahora, como lo que se tuvo ocasión de decir antes al hablar del "Taller total", pone de manifiesto la necesidad del montaje de "Equipos pedagógicos" que vayan evaluando la aplicación de los nuevos sistemas así como aconsejando su perfeccionamiento y los modos concretos de su formulación. Se trata de "equipos" dedicados exclusivamente a la pedagogía universitaria.

"La evaluación debe entenderse —dice el "Equipo de asesoramiento pedagógico" de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Córdoba —dentro de la dinámica grupal, como una autoevaluación: del grupo en su totalidad y de cada uno de sus miembros, incluido el coordinador. En este sentido la tarea del coordinador consistirá en orientar el grupo hacia el análisis de los aspectos que, considerados en su totalidad, pueden facilitar la percepción de los logros del grupo. Para ello es importante se consideren no sólo los resultados finales, sino que, en su autoevaluación, el grupo deberá tener en cuenta la evolución puesta de manifiesto en las distintas reuniones".

Mas, todo este método quedaría incompleto si no habláramos del sentido totalizador con el que se trata de llevar a la práctica, sentido que lo aproxima a principios pedagógicos que hemos visto al hablar del "Taller total" y que pueden ser enunciados como una exigencia de correlacionar los estudios con "programas de trabajo" que respondan directamente a la "función de servicio" de la que ha de hacerse cargo la universidad a través de cada carrera.

Dijimos que cada cátedra somete a discusión, antes de comenzar el semestre, el programa que se ha de desarrollar de modo grupal; pero, a la vez, se ha de plantear en esa reunión el problema de la existencia y la necesidad del conocimiento de un "programa único" de la carrera en su totalidad; este "programa único" es el que da sentido y unidad, por ejemplo, al "Taller total" y si bien puede ser considerado en cierto modo como permanente, ha de ser sometido por parte de todos al método de "decodificación"; en humanidades el problema, que en las carreras desti-

nadas a diversas formas de técnica social (arquitectura, sociología, psicología, etc.) resulta más fácil de plantear, no lo es tanto; de todos modos se intenta organizar la temática total alrededor de las "cuestiones de mayor importancia, así como su diversidad dentro de una estructura significativa" ("Documentos del Equipo pedagógico", Córdoba 1971).

Mas, lo que es verdaderamente importante, no es tanto que se pueda sintetizar en un solo concepto o en una exposición más o menos precisa, la temática, como el espíritu nuevo que reviste tanto el "programa único" y los "programas" de cada cátedra. "La didáctica actual concibe —se dice en el mismo documento ya citado— el programa como un *plan de acción* destinado a orientar al alumno en el proceso del aprendizaje. Así entendido, el programa constituye un núcleo de experiencias significativas en función de los objetivos propuestos, objetivos que desde un comienzo deben ser conocidos por los alumnos".

Conviene decir algunas palabras sobre el problema del nivel de rendimiento que ofrecen métodos de estudio tales como el de "Taller Total" y el de "Dinámica de grupos". Se ha dicho que ambos sistemas favorecen, en particular el segundo por su sistema de "promoción grupal", un descenso en el nivel de preparación y aprovechamiento, nivel que dentro de los marcos de la pedagogía clásica constituye una meta fundamental. Respecto de esta crítica habrá que recordar una vez más que no es tanto la información, como la formación, lo que se ha de perseguir y que aquel "descenso" es justamente índice de un cambio profundo, que orienta la pedagogía no hacia la preparación de profesionales acabados, en relación con una demanda exclusivamente ocupacional sino antes que nada a la formación de hombres.

III. Las "Cátedras nacionales" y la "Ciencia nacional"

El movimiento de las llamadas "Cátedras nacionales", se desarrolló principalmente en el Departamento y carrera de Sociología de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, y alcanzó su mayor fuerza entre los años 1967 y 1970.

La documentación más importante para el conocimiento de las "Cátedras nacionales" se encuentra en la revista *Antropología del Tercer Mundo* dedicada preferentemente a las ciencias sociales y en particular a la teorización de una "sociología nacional".

Desde el punto de vista que nos interesa, este movimiento no ha elaborado nuevas formas pedagógicas, tal como sucede claramente con el "Taller total" y la "Dinámica de grupos" y su inte-

rés radica principalmente en el intento de incorporar un nuevo espíritu dentro del viejo sistema de "cátedras", que en el fondo es coincidente con muchos de los aspectos que hemos ya señalado.

Por de pronto, la sociología que se enseña en las universidades debe ser reorientada en relación con la "función de servicio", por lo que ha de ser necesariamente "nacional", mas, este carácter, para ser alcanzado, necesita de una renovación metodológica que lleve a una lectura desenmascaradora del "discurso sociológico" pretendidamente universal y permita por tanto enunciar un decir propio; necesita también de un cambio de actitud humana por parte tanto del profesor como del alumno y que se pone de manifiesto en la exigencia de una toma de posición y decisión política, no simulada, como era el caso del tradicional sociólogo cientifista pretendidamente "apolítico", sino expresa e incorporada como elemento formalizador de la enseñanza. De este modo, la "cátedra" pasa a convertirse en "cátedra nacional", es decir, en un foco de estudio y de creación de nivel universitario, desde el cual se lucha por la liberación del país y del Tercer Mundo.

El intento de las "cátedras nacionales" ha de ser conectado necesariamente con una revisión muy fuerte que se ha llevado a cabo acerca del valor epistemológico de otras manifestaciones del saber y que ha conducido a afirmar, no sólo una "sociología nacional", sino también una "matemática nacional", una química o una física "nacionales", etc. El principal exponente teórico, que desde su posición ha llevado a cabo un importante proyecto de reestructuración de la universidad latinoamericana, es Oscar Varsasky y sus ideas renovadoras, si bien coincidentes en líneas generales con el movimiento de las "Cátedras nacionales", provienen del importante impulso de cambio en materia de pedagogía universitaria que se originó en la Facultad de Ciencias Exactas de la Universidad de Buenos Aires. Muy cercano a la obra de Varsasky se ha de considerar también todo el ya valioso movimiento de la revista *Ciencia Nueva*, comenzada en 1970.

Por último, es importante subrayar el decidido sentido latinoamericanista que tiene en todo momento el concepto de "nacionalidad" determinante de la orientación cualitativa de todos los conocimientos, que implica como es lógico una renovación de fondo del antiguo saber "académico".

IV. El "Sistema de áreas"

Dentro de los ensayos contemporáneos de pedagogía universitaria, forma de saber no incluida nunca en los planes de estudio

tradicionales de las universidades argentinas de modo orgánico y sistemático y que sólo tiene algunos antecedentes aislados entre los que se ha de citar el promovido por Domingo Bonocuore en la Universidad Nacional del Litoral en las décadas del 50 y 60, hablaremos por último del llamado "Sistema de áreas" o "Sistema de áreas curriculares".

Resulta interesante observar que este intento de renovación pedagógica ha alcanzado una valiosa formulación en la Facultad de Pedagogía y Psicología de la actual Universidad Nacional de San Luis, a partir del año 1971, facultad que no había sufrido los problemas del sobredimensionamiento y que sin embargo, ha sentido la necesidad de incorporarse al ya amplio y fecundo movimiento argentino corporizado entre los años 1966-1973.

Ya vimos que el método de "Taller total" tiende a desplazar el sistema de "cátedras", mientras que el método "Dinámica de grupos" intenta por el contrario modificar el espíritu de la enseñanza dentro de la "cátedra" sin anularla como institución. Por su parte, el método de "áreas" desea remplazar, lo mismo que el "Taller total" la "cátedra" por una organización más ágil que se adecúe a las múltiples exigencias de la nueva concepción de la ciencia. De una manera u otra, todos los sistemas considerados y junto con ellos los movimientos de las "Cátedras nacionales" y de la "Ciencia nueva", ponen en juicio el ya viejo "sistema de cátedras" y podría decirse que la reconstrucción de la universidad argentina gira sobre esta problemática de modo fundamental.

Otro aspecto señalable es que el "sistema de áreas", lo mismo que los otros que hemos analizado, no pone en tela de juicio la existencia de la "facultad" y paralelamente no se plantea la necesidad de la "departamentalización" con el sentido que ésta ha tenido en el movimiento de las "Nuevas Universidades" y la razón ha de buscársela en lo que ya hemos dicho respecto de las "carreras" entendidas como estructuras orgánicas a través de las cuales los estudios han de cumplir con la "función de servicio" de la universidad.

El "Sistema de áreas" reordena las tradicionales "cátedras" de una facultad o escuela, de acuerdo con sus afinidades, en campos epistemológicos o campos del saber, a los que se denomina "áreas", en relación con las "carreras". Se ha definido el "área" diciendo que es una unidad orgánica de docencia, investigación de servicios, en relación con un objeto de la realidad y sobre la base de metodologías generales comunes. Desde el punto de vista de sus integrantes, el "área" es una coordinación abierta de re-

cursos humanos, de diversos niveles, que integra en ella el docente e investigador ya formado, al que se encuentra en proceso de formación y al alumno.

Mientras que la "cátedra" depende de la "estructura del plan de estudios" y se encuentra encajonada en una estructura presupuestaria, el "área" depende exclusivamente para organizarse de un criterio científico: es el "campo del saber" el que marca sus límites.

Desde el punto de vista presupuestario admite un enriquecimiento humano de acuerdo con las necesidades del estudio y de la prestación de servicios, en cuanto que pueden incorporarse a ella no sólo nuevos docentes e investigadores de categorías subordinadas (adjuntos, auxiliares, etc.), sino también titulares; por este motivo resulta ser una unidad abierta y no cerrada como sucedía con la antigua "cátedra".

El "área" es una comunidad de trabajo y de estudio que determina a sí misma sus tareas internas, las que no están predeterminadas, sino en sus objetivos generales.

Anualmente, o semestralmente, el "área", regida por un "coordinador" elegido por rotación, distribuye sus tareas de acuerdo con los intereses de cada uno de sus componentes, atendiendo a las necesidades de la docencia, la investigación, y la prestación de servicios. Para esa distribución de tarea el "área" cuenta con la libertad de mover dentro de su propio campo a todos sus integrantes, los que pueden desempeñarse en cualquiera de los tres "niveles" del "área": "ciclo general" o "básico", "ciclo de orientación" y "ciclo de posgrado". Los docentes e investigadores de categorías inferiores (adjuntos, jefes de trabajos prácticos, auxiliares, ayudantes alumnos, etc.) gozan de esa misma movilidad, dado que no dependen de un "titular", tal como sucede en el sistema de "cátedra", sino que tan sólo pertenecen al "área" y pueden integrarse en la tarea de uno de sus titulares, como desempeñarse independientemente de éstos, siempre en relación con las tareas comunes acordadas. Por su parte los "titulares" pueden desempeñarse en diversos niveles sin estar fijos en uno de ellos para siempre como sucede según sabemos en el "sistema de cátedras". En pocas palabras, la agilidad interna del "sistema de áreas" deriva de la posibilidad ilimitada del intercambio de tareas y funciones que el estudio y la prestación de servicios exija en cada caso, como también las necesidades individuales de cada uno de sus componentes.

Sobre los niveles dentro de cada "área" y su espíritu pedagógico

Ya hemos dicho que hay dentro de cada "área" diversos niveles, a los que se ha denominado "ciclos" y ellos son: el "básico", el de "orientación" y el de "posgrado".

El "ciclo básico" es aquel por medio del cual se asegura al alumno, en función de su carrera profesional, los conocimientos que se considera indispensables y de base y que integran de modo permanente la enseñanza. Este ciclo o nivel es predominantemente docente.

El "ciclo de orientación" está constituido por el abanico de opcionalidades que el "área" debe organizar para los alumnos más avanzados (los que hayan sobrepasado el nivel del "ciclo básico" de esa área o de un grupo de ellas, según los casos); este nivel sigue siendo fuertemente docente, más, ya en él se pretende permitir una orientación vocacional real y las tareas docentes sólo podrán ser cumplidas en ella de modo eficiente siempre que el profesor incorpore en la enseñanza sus puntos de vista de investigador o el fruto de sus investigaciones; este es el nivel en el que por su naturaleza se impone principalmente el trabajo de "seminario".

Demás está decir que la cantidad de "opciones" y el número de "seminarios", como cuáles han de ser las opciones, no se encuentra predeterminado por un plan de estudios fijo y esclerosado, sino que es libremente establecido por el "área" para cada año de trabajo en relación estrecha con sus posibilidades humanas; el plan de estudios establece únicamente el número mínimo de ellos y así, si el plan indica que para aprobar un año de estudios, el alumno ha de rendir dos opciones, el "área" ha de esforzarse siempre por ofrecer más de dos y todas pueden ser cambiantes.

Ya en el nivel del "ciclo de orientación" es necesario llevar a cabo lo docencia y la investigación en relación con "programas de trabajo" a través de los cuales se llevará a cabo la "prestación de servicios".

En el "ciclo de posgrado" se tiende a eliminar la mera función "docente", tal como es entendida en el criterio tradicional y el graduado ha de incorporarse al "área" como un integrante más de ella y se le podrán asignar tareas de estudios dentro de los planes generales, a más de las obligaciones comunes con las que ha entendido la formación del graduado.

Es decir, que los "niveles" dentro de cada "área" tienden todos ellos, si bien con distinta intensidad, a hacer un hecho real los

principios de "opcionalidad", "seminarización" y "programación por trabajos", de un modo ágil y cambiante según las necesidades de las carreras, las de los investigadores y las del medio social dentro del cual se mueven docentes y alumnos.

La "prestación de servicios" y los "programas de trabajo"

Ya hemos dicho que dentro de la nueva pedagogía universitaria se ha dado particular fuerza a la "prestación de servicios" como una de las finalidades básicas de la universidad, a más de la docencia y la investigación.

La "prestación de servicios" es una función que ha de cumplir la universidad no a través de sus egresados cuando éstos ya se hayan separado de ella y se hayan integrado en los diversos campos de acción de la sociedad, sino que debe llevarla a cabo con sus docentes, sus investigadores y sus alumnos como labor propia universitaria.

La "prestación de servicios" de hecho se encuentra altamente organizada en algunas de las facultades de una universidad, como consecuencia de la naturaleza misma de los estudios. Es el caso concreto de la carrera de medicina que para poder ser realizada necesita de una institución integrada o no a la universidad, según los casos pero siempre imprescindible, que se lleva a cabo en el llamado "Hospital de clínicas". Las tareas hospitalarias, a las cuales ha de integrarse el alumno de medicina en algún momento necesariamente, junto con sus profesores, no cumplen tan sólo una misión de docencia y de práctica, sino también una función humana. Es decir, que la facultad de medicina tiene organizado en forma clara su sistema de "prestación de servicios".

Pues bien, toda facultad puede y debe alcanzar una formulación de esta función y si es posible organizarla institucionalmente. El asesoramiento, los servicios asistenciales, la asistencia técnica, la extensión, etc., son diversos modos como se ha señalado el cumplimiento de la "prestación de servicios", a más de otros modos que tenemos la obligación de crear, pero lo cual habrá que poner en juego tanto la vocación social del universitario, como su imaginación.

En el caso concreto del "Sistema de áreas" aplicado en la Facultad de Pedagogía y Psicología de San Luis, la organización de la "prestación de servicios" de modo institucional, juega un importante papel y permite la conexión real entre las "áreas" y las "carreras" mediante "programas de trabajo".

Los "programas de trabajo" consisten en planes concretos,

anuales o semestrales, que llevan a toda una "área" o a un conjunto de "áreas" a organizar todos los esfuerzos de docencia e investigación alrededor de una temática común. Si esta temática abarca la totalidad de la facultad, el "programa de trabajo" convierte a ésta en una especie de "Taller total". Así por ejemplo, una facultad de ciencias agrarias puede ordenar todos sus esfuerzos, en todos sus campos del saber, en relación con el tema "reforma agraria" de una región o de una zona determinada, y a través de este esfuerzo conjunto cumplir con su "función de servicio". Los ejemplos pueden ser multiplicados respecto de cada "carrera" dentro de cada facultad o escuela.

La presencia del alumno dentro del "Sistema de áreas"

Por último debemos hablar acerca de la presencia y la iniciativa del alumno dentro del "Sistema de áreas".

Por de pronto es conveniente observar que el "Sistema de áreas" así como puede alcanzar una organización equivalente a la del "Taller total", como acabamos de decir, no es incompatible con los modos de docencia propios de la "Dinámica de Grupos". En otras palabras, que todos estos sistemas parten de una nueva concepción de las relaciones educacionales tal como las hemos mostrado más atrás.

Además del "Sistema de áreas", tal como ha sido organizado en San Luis, integra normalmente dentro de cada una de las "áreas", como miembros naturales del equipo coordinador, un número determinado de alumnos inscriptos en la misma, que intervienen en la programación y distribución de tareas, junto con los docentes e investigadores.

Por otro lado, las "áreas" fijan para cada nivel, y dentro de un marco general común, las modalidades del sistema de promoción, adecuándolas a las tareas programadas en cada caso concreto. En líneas generales el espíritu es el de superar las formalidades del antiguo examen final que reinaba dentro del "sistema de cátedras" reemplazándolo fundamentalmente por un sistema de "promoción graduada", y en algunos casos de técnicas de auto-evaluación.

Digamos por último, que las "áreas" no se confunden con los "planes de estudio" de la "carrera", como sucede dentro del "sistema de cátedra", pero tampoco se desconecta de ella como acontece en el "sistema departamental", gracias fundamentalmente a la "función de servicio" que da unidad orgánica, tal vez más que ninguno otro de los fines de la universidad a la facultad o escuela dentro de la cual funcionan las "áreas".

V. La "Reconstrucción de la Universidad"

Puede decirse sin error que los ideales pedagógicos de la "Reconstrucción de la universidad" que se han puesto en movimiento en nuestros días vienen a confirmar en su espíritu muchos de los ensayos que las antiguas universidades pusieron en marcha en los últimos años.

En líneas generales se desea organizar una universidad abierta de claro y decidido sentido nacional y social, en la que haga carne en el universitario su primordial función de servicio.

Este plan imprimirá una política en la que surgirán problemas pedagógicos y de organización que no podrán ya ser resueltos con criterios restrictivos y para los cuales es necesario prepararse adecuadamente.

Una política amplia en materia de ingreso llevará ineludiblemente a formas de sobredimensionamiento en especial en los ciclos básicos, hecho ante el cual no se podrá responder con los esquemas de la pedagogía tradicional.

Será necesario implementar reformas que aseguren un mayor rendimiento y un mayor aprovechamiento del potencial humano de la Universidad, agilizando el desempeño de las tareas, liberando la actividad de las innumerables trabas y limitaciones que ha impuesto un sistema de incomunicación entre docente y docente, entre docente y alumno y entre alumno y alumno.

Por otro lado la demanda juvenil que se caracteriza por una exigencia de integración y participación activa en todos los procesos de la docencia, la investigación y la función de servicio, no podrá ser atendida ni satisfecha dentro de los sistemas formales de representación que caracterizaron la universidad anterior, sin poner en tela de juicio el valor relativo de estos sistemas reducido a la presencia de alumnos en los diversos consejos, será tomar conciencia de todas las otras formas reales de integración del alumno en las diversas actividades universitarias.

Posiblemente un factor de reconstrucción de la universidad, de real peso y eficacia, se encuentra en el reconocimiento del papel educador del alumno, hecho que justamente vendrá a enriquecer aquel potencial humano. En tal sentido es urgente integrar como docente al alumno avanzado, en grupos de trabajo constituidos por alumnos de los ciclos básicos.

Las experiencias pedagógicas que hemos caracterizado pueden fácilmente ser emparentadas con sistemas extranjeros y es natural que surja la pregunta de dónde han sido "copiados". Mas este planteo no tiene sentido en la medida que aquellas experien-

cias han sido, en cada caso, realizadas como propias, en relación con una problemática social que es argentina y por argentinos que han deseado hacerse responsables de su universidad. De ahí el elevado valor que tiene para nosotros historiar y valorar nuestros procesos pedagógicos.

Tampoco se debe pensar esos "modelos" como fijos, acabados y perfectos, muy por el contrario, han tenido defectos, al lado de sus innegables virtudes y no nacieron como modelos abstractos para toda universidad posible, sino para facultades y escuelas concretas, individuales, que se dieron a la tarea de alcanzar su modelo. El estudio de esos procesos no es una invitación a la transformación por trasplante, sino por creación del modelo que cada grupo universitario entienda que ha de alcanzar.

No se trata además de una "reforma de plan de estudios", que pretende resolver los problemas agregando o quitando "materias", sino de una transformación del sistema de relaciones humanas dentro de la Universidad, atendiendo las funciones de docencia, de investigación y de servicio.

La hora actual en materia de pedagogía universitaria debe ser entendida como un reto, que exige una franca actitud de crítica y de autocrítica, apoyados en la imaginación creadora y en el sentido de misión social.

Tampoco se trata de elaborar "sistemas" como un escapismo más, colocarnos en un plano de utopías, por más que la utopía cumple una función muchas veces esclarecedora de nuestras deficiencias y carencias, sino de partir de una apreciación y valoración de nuestras propias posibilidades humanas sobre la base del respeto de todos y en especial a partir de una afirmación de nosotros mismos como valiosos y capaces de reconstruir algo que ha de ser reconstruido.

Por último, es conveniente decir que la transformación de la universidad no consiste en cambiarla con el fin de adecuarla a las estructuras de la sociedad actual, que también necesitan ser transformadas. En tal sentido, la pretensión de eficacia de los estudios en relación con la demanda ocupacional, puede ser, llevada a un extremo pragmático, enormemente negativo. Atar la reconstrucción de la Universidad a los problemas de la demanda ocupacional, puede significar una renuncia de derechos propios de la Universidad, en relación con el problema más de fondo de la transformación de la sociedad.

El gran movimiento de reforma universitaria de nuestros días pone de manifiesto el enorme potencial de cambio de la

Argentina y la muestra incorporada de acuerdo con sus más nobles tradiciones, en el profundo y rico proceso latinoamericano de liberación.

1973

LA FILOSOFIA DE LA ILUSTRACION EN ARGENTINA

ETAPAS Y CORRIENTES

Las primeras manifestaciones del Iluminismo, "Filosofía de las Luces", Ilustración o *Aufklärung* en Argentina, son contemporáneas de la Escolástica decadente y su aparición tiene lugar hacia el final de la segunda mitad del siglo XVIII. Históricamente, como movimiento cultural y político, se considera que el reinado de Carlos III iniciado en 1759, ha sido decisivo para su difusión, tanto en España como en Hispanoamérica. En el Río de la Plata coincide este movimiento de ideas, en sus inicios, con la acción gubernativa del Virrey Juan José de Vértiz y Salcedo, que se extendió entre 1770 y 1784. La erección del Colegio de San Carlos, en Buenos Aires, durante el año 1772, puede tomarse como una de las fechas de significación en los comienzos de la Ilustración argentina, como por su parte, el año 1842 en que falleció el último profesor de "ideología" de la Universidad de Buenos Aires, el Dr. Diego Alcorta, es sin duda la fecha de su total agotamiento.

Entre esos años de 1772 y 1842 se producen, además, importantes hechos históricos. En 1810 se instaura en Buenos Aires la Primera Junta de Gobierno que significó de hecho la terminación de la dominación española; en 1816 el país fue declarado independiente de derecho y en 1824 terminaron las Guerras de la Independencia, a la vez que la inestabilidad interior anunciaba el comienzo de las Guerras Civiles. En 1826 ocupa por dos años la Presidencia de la República, D. Bernardino Rivadavia y en 1835 alcanza el poder absoluto del país, Juan Manuel de Rosas.

Si bien la Escolástica se mantuvo con cierta vigencia en algunos sectores, la Ilustración dio el marco general a la etapa final del gobierno español; conformó el ideario político de la mayoría de los guerreros de la Independencia, a la vez que de algunos de los más destacados hombres de Mayo y en su última época constituyó, con Rivadavia, el fundamento ideológico de la acción de gobierno. Después de este último, la prolongación del pensamiento ilustrado, en especial en las cátedras, es un hecho de menor significación en una época en la que se había producido ya el despertar del espíritu romántico.

Desde el punto de vista de las ideas, la Ilustración argentina se desarrolló en dos ciclos no difícilmente discernibles: el de la filosofía ecléctica dieciochesca, de la que hay manifestaciones bien claras a partir de 1772 y el de la filosofía "ideologista" o "ideología", que se inicia abiertamente en 1819 al ser designado catedrático de filosofía en el Colegio de Ciencias Morales, en Buenos Aires, el Dr. Juan Crisóstomo Lafinur. Al lado de estas dos corrientes se mantuvo por cierto la Escolástica con sus últimas manifestaciones.

Veamos ahora algunos de los representantes del "ciclo ecléctico". Juan Baltasar Maciel (1727-1788) que ocupó el cargo de Cancelario del Colegio de San Carlos, en Buenos Aires, en 1772 pertenecía según sus propias palabras a la "secta ecléctica". "Aquella —decía— que reconoce por autor a Potamón de Alejandría, que floreció en el siglo de Augusto y que sin adoptar sistema alguno por entero tomó sólo de cada uno, los principios que tiene por más verdaderos y conducentes para el conocimiento de las causas y explicación de sus efectos. Esta libertad de opinar sobre las cosas que no dependen de la revelación, hace el fondo de la secta Ecléctica y ha producido tan grandes ventajas que logra el estado actual de la Filosofía".¹

Francisco Sebastiani que dictó filosofía en el mismo Colegio entre 1791 y 1793, se pregunta en su *Lógica* qué filósofos habrían de seguir tanto él como sus alumnos y responde: "A ninguno de ellos, en absoluto, pero tomaremos de unos y de otros lo que creemos más conforme con la verdad". Luego agrega que esa "filosofía ecléctica" que "tanto amo y cultivo con tanto empeño me constriñe a exponeros todo el panorama del pensar humano para que impulsados por el amor de la verdad y conducidos por la razón, tomemos lo que haya de bueno en Aristóteles, en Epicuro, en Gassendi, en Descartes, en Newton, en Leibniz y en los demás filósofos y en conformidad con esa norma serán mis clases".²

Narciso Agote, profesor entre 1807 y 1809, al hablar de la lógica en sus *Instituciones filosóficas*, dice que: "Así en ésta, como en las demás secciones de la filosofía, nada de señalar límites... nada de inducirlos a seguir a Aristóteles, a Descartes,

¹ Probst, Juan, *Juan Baltasar Maciel. El maestro de la Generación de Mayo*. Buenos Aires, Instituto de Didáctica de la U. de Buenos Aires, 1946, p. 243-244.

² Furlong, Guillermo. *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata*. Buenos Aires. Kraft editores, 1952, p. 428.

a Newton, a Wolff, pues los campos son múltiples y en todos ellos hay árboles cargados de frutos".³

Años más tarde este mismo espíritu habrá de ser el que impere en el Plan de estudios elaborado por el Deán Gregorio Funes, puesto en vigencia en 1815 en la Universidad de Córdoba. En el mismo se decía que para guiar los estudios "son preferibles... las obras de algunos hombres doctos, que aprovechándose de lo bueno que nos dejaron los antiguos escolásticos, y de las luces de la moderna edad, presentan sus tesis y doctrinas sin esa sujeción tiránica a las máximas rancias, misteriosas o inútiles del Peripato; pero tampoco sin adhesión a partido alguno... De aquí inferirá el claustro que en nuestro concepto —termina diciendo— no merece una ciega preferencia cuanto nos enseñan los modernos".⁴

Es posible distinguir dos fases dentro de lo que denominamos el "ciclo ecléctico": una primera en la que la fórmula de conciliación está dada principalmente entre Aristóteles y Descartes, es decir, entre la escolástica y el racionalismo del siglo XVII. El espíritu ecléctico, abierto tanto a todos los sistemas, como también movido por el deseo de lo novedoso, bien pronto dio entrada a los precursores de la *Enciclopedia*, más tarde a los enciclopedistas mismos y por último, a los "ideólogos", representantes de la última faz de la Ilustración francesa. De este modo podríamos decir que la filosofía ecléctica hizo de puente entre la Escolástica y la Ilustración en sentido amplio. Un personaje de mucho interés resulta ser sin dudas, dentro de la filosofía argentina, Juan Baltasar Maciel, quien es ya claramente un ilustrado.

Esta filosofía ecléctica que abre las puertas a la Ilustración y que acaba por integrarse en ella era por lo demás un movimiento de ideas bastante amplio. Es visible en Cuba y en general en toda Hispanoamérica; en España pueden ser mencionadas dos escuelas, las de Sevilla y la de Cervera; en fin, el eclecticismo dieciochesco tuvo sus representantes en toda Europa y además, sus historiógrafos.

En Cuba, Félix Varela (1787-1853) escribió unas *Instituciones de filosofía ecléctica*. Su posición filosófica puede ser precisada como un intento de armonizar el empirismo sensualista de Condillac con Descartes; en esta línea, Varela asimilará también a los "ideólogos" franceses, entre ellos Destutt de Tracy. Sus palabras: "Lo mismo dirige el entendimiento para la adquisición

³ *Ibidem.* p. 430.

⁴ Funes, Gregorio. *Plan de estudios, etc.*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 1940, p. 46.

de las ciencias un innatista que un sensualista, así no importa mucho decidir cuál de los dos sistemas es el verdadero", presentan con toda claridad su actitud ante la filosofía.⁵

En España es posible hablar también de un "ciclo ecléctico" a través del cual se abren las puertas de la Ilustración. Un caso interesante lo presenta la llamada "Escuela Ecléctica de Sevilla", cuyos representantes tenían el dominio de las cátedras en la Universidad y afirmaban que la "libertad de filosofar, según la explican los modernos, no es otra cosa que lo que llamamos Eclecticismo"; agregan que, esta tendencia ha sido seguida "entre los antiguos por Potamón Alejandrino" y luego por "otros sabios filósofos y entre ellos muchos Santos Padres". Según Abelardo Lobato, de quien hemos tomado la cita anterior, el eclecticismo sevillano presenta los siguientes rasgos esenciales: "defensa de la libertad de filosofar, adhesión a la filosofía moderna, oposición radical a la escolástica"; pretenden estos eclécticos alcanzar la libertad intelectual desatándose de todo compromiso con las tradiciones escolares vigentes. Según observa el mismo autor citado "estos eclécticos anhelan llegar a un estado de ánimo que se caracterice doctrinalmente por la 'despreocupación'", es decir, que luchan contra los prejuicios y en favor de la típica tolerancia del Siglo Ilustrado.⁶ También se puede mencionar, a fines del siglo XVIII, una escuela ecléctica en Cervera que se mueve dentro de los lineamientos generales del eclecticismo de la época. Estas escuelas españolas tienen un importante antecedente en la obra del famoso filósofo y médico Andrés Piquer, quien en su *Lógica* aparecida en 1771, consideraba que "el eclecticismo es necesario en filosofía".⁷

Cuando años más tarde apareció en Europa el eclecticismo por obra principalmente de Víctor Cousin y bajo un signo intelectual completamente distinto, uno de los principales historiógrafos del grupo, De Gérando, incluyó en su *Histoire comparée des systèmes de philosophie*⁸ todos los filósofos que desde el Renacimiento hasta el siglo XVIII podían ser considerados como antecedentes del pensamiento ecléctico. Si bien es cierto que en su intento de justificar su posición intelectual y la de su escuela

⁵ Lisazo, Félix. *Panorama de la cultura cubana*, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1949, p. 24-25.

⁶ Lobato, Abelardo. "Francisco O. P. y los eclécticos". En *Estudios Filosóficos*, Las Caldas de Besaya n° 21, Mayo-agosto de 1960, p. 265-304.

⁷ Véase J. Hirschberger. *Historia de la filosofía*. Barcelona, Herder, 1960, Tomo II. p. 417-418; Lobato, art. cit., p. 268.

⁸ De Gérando, J. M. *Histoire comparée de systèmes de philosophie*, Paris, Librairie Philosophique de Ladrangé, 1847, Tomos III y IV.

apoyándose en la historia, De Gérando ha caído en apreciaciones no siempre justificadas, de todos modos los datos que nos aporta no dejan de ser significativos y orientadores. Sin considerar nada más que lo que nos dice del siglo XVIII, son eclécticos en Francia según este autor: Voltaire, D'Alembert, Dumarsais, Condillac, Condorcet y muchos otros no menos importantes; nos habla luego del eclecticismo en Suiza, en los Países Bajos, en Alemania e Italia. "La tendencia natural que Descartes y Locke experimentaron en la escuela francesa de combinarse entre sí —nos dice— no se vio jamás mejor satisfecha y desarrollada que en los escritos de Condillac" (Tomo III, p. 315); respecto de Wolff, autor tan manejado y leído por los eclécticos dieciochescos, nos dice que entre los dos rasgos esenciales que caracterizan su filosofía, "uno es la selección ilustrada que rige al eclecticismo del que hizo profesión" (Tomo IV, p. 4) y de Genovesi, otro autor profusamente divulgado en el Río de la Plata, nos dice que "ha ofrecido a su patria el modelo de un eclecticismo tan libre, como sabio" (Tomo IV, p. 158).⁹

Es indudable, pues, que hubo un eclecticismo típico del siglo XVIII dentro del cual quedaron de alguna manera incluidos los enciclopedistas franceses. Si pensamos que el siglo XVIII se ha caracterizado por la postulación de la libertad frente a los sistemas tradicionales, como también respecto de las temidas supersticiones y que ha colocado a la tolerancia como una de sus categorías esenciales, es indudable que este eclecticismo ha sido el fruto de dichas exigencias. A esto se ha de agregar, en especial en Francia, la penetración de la filosofía inglesa dentro del pensamiento filosófico nacional fuertemente atado a las tradiciones cartesianas imperantes durante el siglo XVII.

Volvamos ahora a la figura de Juan Baltasar Maciel cuya posición filosófica adquiere a la luz de lo que venimos diciendo un papel muy significativo. Se lo ha llamado "maestro de la Generación de Mayo" y "precoz paladín de la libertad de cátedra".¹⁰ Ambas afirmaciones son a nuestro juicio justificadas, ya sea por aquella libertad con la que se intenta romper todo compromiso con un principio de autoridad considerado como válido por sí mismo, sea este ejercido dentro de la Escolástica, como de la filosofía moderna; ya sea porque si bien es obtenida aquella libertad al riesgoso precio que supone todo eclecticismo, no hay

⁹ Véase Romero, Francisco. *La estructura de la historia de la filosofía*, Buenos Aires, Losada, 1967, p. 164 y sgs. y el "Estudio preliminar" de Juan Carlos Torchia Estrada, p. 38 y sgs.

¹⁰ Probst, obra citada.

duda que era un intento de adecuar la filosofía a los tiempos. Maciel presenta, lo mismo que el Deán Funes en Córdoba, la postura ecléctica que imperó en la enseñanza y se encuentra dentro de los maestros de una generación, la de 1810, cuyos integrantes, fueran manifiestamente conservadores o decididamente filoneistas, se movieron, salvo excepciones, en la línea común y un tanto imprecisa de su origen ecléctico. Un ejemplo interesante al respecto es sin dudas el de Manuel Belgrano, miembro destacado de aquella generación citada.

Sin considerar por ahora la influencia de una escolástica anti-cartesiana y anti-iluminista, que se mantuvo con cierto vigor hasta terminar el siglo XVIII, tal como hemos dicho, el resto de los "tradicionalistas" quedaba ubicado en una actitud transaccional —dentro de la primera faz del "ciclo ecléctico"— entre escolástica y filosofía moderna, mientras que el pensamiento de los "innovadores", era una adecuación de la filosofía ilustrada a ciertos presupuestos espiritualistas comunes con la línea anterior —dentro ya de la última faz del "ciclo ecléctico"— en la que la Escolástica era declaradamente rechazada. En todos, además, la actitud ecléctica implicaba aquella libertad intelectual que es característica común en la segunda mitad del siglo XVIII, a los que no se ubicaron en una línea escolástica intransigente.

El año 1810 trajo en Argentina entre otras secuencias de alto valor para la historia de las ideas, la necesidad imperiosa de poner éstas al servicio de un quehacer desde ese momento ineludible: constituir la nacionalidad. Este hecho será ya plenamente consciente a partir de 1816, año en que se declara la independencia de las Provincias Unidas del Río de la Plata. Las formas del pensamiento ecléctico que hemos intentado delimitar habían iniciado esta nueva posición intelectual en la medida en que su liberalismo significaba, como lo ha observado Coriolano Alberini ¹¹ "el comienzo de una actitud endógena". Aparece la exigencia de un saber que se adecúe a circunstancias que son vistas como propias, hecho que no podía surgir de la situación cultural americana anterior dentro de la que floreció precisamente la Escolástica con sus diversas formas. Ha de agregarse a esto que la nueva filosofía, la Ilustración, favoreció la tendencia endógena en función del profundo y decidido sentido constructivista que es característico de las élites que la integraron. El hombre del

¹¹ Alberini, Coriolano, *Problemas de la historia de las ideas filosóficas en la Argentina*. La Plata, Instituto de Estudios Sociales y del Pensamiento argentino, 1966, p. 43.

siglo XVIII creía firmemente en la posibilidad de ordenar por vía de razón y por propia cuenta la ciudad humana.

Decíamos que en 1819 se abrió para la Ilustración argentina un segundo ciclo: el de la "ideología". Lo mismo que el eclecticismo ilustrado, aquél ha tenido su manifestación a través de las cátedras y de la influencia ejercida por sus maestros en ellas. Juan Crisóstomo Lafinur (1797-1824), primero, en el Colegio de la Unión del Sud, entre 1819 y 1821; Manuel Fernández de Agüero, en la Universidad de Buenos Aires, entre 1822 y 1827 y en fin, Diego Alcorta, en la misma Universidad, entre 1828 y 1842, impusieron la "ideología" siguiendo preferentemente a Destutt de Tracy.

Si bien la "ideología" considerada en cuanto saber de cátedra se reduce aparentemente a un simple trasplante de las doctrinas europeas del momento, como lo ha mostrado cuidadosamente Torchia Estrada,¹² es heredera de aquella actitud de libertad intelectual predicada por los eclécticos dieciochescos. Las exigencias de búsqueda de lo propio típicas de toda tendencia endógena, adquiere en ella, sin embargo, una mayor intensidad y abren decididamente un proceso que habrá de adquirir su máxima fuerza y sentido con el pensamiento romántico. Para confirmar lo dicho es necesario considerar la filosofía argentina ilustrada del período "ideologista" a la luz de otras manifestaciones literarias, contemporáneas de sus programas escolares, en las que se muestra como un saber asimilado y en aquella actitud endógena de que hablábamos. Nos referimos de modo muy concreto a la "filosofía social" de los ilustrados argentinos inserta en las páginas de la prensa periódica y cuya valoración hemos intentado hacerla en nuestro libro *La filosofía de las luces en la ciudad agrícola* (Mendoza, 1968).¹³

Digamos por otra parte, que dentro de la historia de la enseñanza realizada por nuestros "ideólogos", es posible notar una evolución. En Lafinur se mantiene viva aun la tendencia ecléctica, derivada sin duda del eclecticismo dieciochesco dentro del cual se educó en la Universidad de Córdoba.¹⁴; en Fernández de Agüero pareciera romperse aquel equilibrio externo y adquirir

¹² Torchia Estrada, Juan Carlos. *La filosofía en la Argentina*. Washington, Unión Panamericana, 1961, cap. "La ideología".

¹³ Roig, Arturo Andrés. *La Filosofía de las luces en la ciudad agrícola*. Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, Departamento de Extensión Universitaria, 1968.

¹⁴ Soler, Ricaurte. *El Positivismo argentino*. Panamá, Imprenta Nacional, 1959, p. 42.

con él la filosofía universitaria una actitud sistemática distinta que pretende existir por sí misma y no como elección y concesión; la actitud de Diego de Alcorta dentro del espiritualismo de Condillac a pesar del uso que hace de Cabanis, da el paso hacia el espiritualismo romántico de sus discípulos.

Dentro del saber de la época, la Ilustración se concretó además en la enseñanza de la Economía Política, en cuyo campo imperó Genovesi y en general la fisiocracia y en el Derecho Natural en sus diversas manifestaciones, desde el apriorismo jurídico derivado de Grocio hasta las formas que se aproximan, dentro del pre-romanticismo, a posteriores formulaciones.

1969

EL ESPIRITUALISMO ARGENTINO EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XIX

Trataremos de mostrar en breves líneas las corrientes y direcciones del espiritualismo argentino a lo largo de la segunda parte del siglo XIX. A pesar de haber ya una importante historiografía sobre movimientos intelectuales desarrollados durante dicho siglo, podemos aventurarnos a decir que aún resta mucho por hacer, en especial dentro de la época que nos proponemos, ahora, presentar en sus lineamientos generales. Su estudio reviste particular importancia, además, en cuanto que permitirá hacernos una idea de la prolongación y vigencia del espíritu romántico.

Por "espiritualismo" entendemos una corriente de ideas, así denominada por Juan Bautista Alberdi en sus comienzos y que de acuerdo con lo que ya anticipamos, podría recibir también el nombre de "romanticismo", tal como la llaman Alejandro Korn y Coriolano Alberini en sus estudios sobre el desarrollo del pensamiento argentino. Desde otro ángulo, se trata de presentar el conjunto de tendencias y doctrinas que luego de su agotamiento dio lugar al positivismo, el que en parte se apoya en representantes de esas tendencias y en parte se opone a ellas en actitud de rechazo. La etapa que deseamos presentar es además la misma que Arturo Ardao ha denominado, dentro de la evolución de las ideas en el Uruguay, con el nombre de "periodo espiritualista" y que abarca, según él, los años 1852-1890. Como rasgo caracterizador general podría agregarse que todo este "espiritualismo" se encuentra bajo la influencia directa y casi exclusiva de la cultura francesa de la época.

Diversos acontecimientos ocurridos durante el año 1852, nos permiten considerar a ésta fecha como el comienzo, para las repúblicas del Río de la Plata, de una nueva etapa filosófica. En Francia se instaura el imperio con Napoleón III; en Buenos Aires, hecho que tiene consecuencias profundas tanto para Argentina como para el Uruguay, termina la tiranía de Juan Manuel de Rosas. Al promediar ese mismo año se produce, además, el arribo a ambas orillas del Plata, de una inmigración francesa, romántica y republicana, que tanta influencia habría de ejercer durante la organización nacional argentina.

El espiritualismo que habría de desarrollarse a partir de esa

fecha había tenido sus comienzos con la generación de 1837. Su punto de partida es, más concretamente, el *Fragmento preliminar al estudio del derecho* de Juan Bautista Alberdi, aparecido precisamente en aquel año. Esta brillante generación, tal vez la más importante que haya tenido Argentina hasta la fecha, estuvo representada, entre otros, a más de Alberdi, por Esteban Echeverría, Juan María Gutiérrez, Manuel Quiroga de la Rosa, Domingo Faustino Sarmiento, Félix Frías y Vicente Fidel López. Con ellos irrumpe en el Río de la Plata el romanticismo y marcan, con su tarea, la terminación del pensamiento ilustrado. Su acción se cumple en ambos márgenes del Plata, en Chile y Bolivia, como consecuencia de la emigración argentina provocada por el rosismo. En sus comienzos estos escritores se ubican dentro de un romanticismo social que se inspira en doctrinas asimiladas principalmente en lecturas de Lamennais y de Lerroux y, a través de éste, de Saint-Simon. No se encuentran ajenos además a las múltiples influencias del eclecticismo iniciado por Victor Cousin, Théodore Jouffroy y Jean Louis Lerminier. De ellos reciben indirectamente la influencia de la filosofía romántica alemana y muy particularmente, de la filosofía cosmológica de Herder y la jurídica de Savigny. Sobre la base de este cuerpo de doctrinas, los representantes de la generación de 1837, estructuraron una creencia o un dogma político, con el que combatieron la tiranía e intentaron sentar las bases ideológicas de la futura organización nacional.

A pesar del rechazo del eclecticismo de Cousin, al que acusaron de oportunista, los principales representantes de la generación de 1837, aquella filosofía ganó pronto el dominio de las cátedras tanto en Buenos Aires como en Montevideo. Este proceso tuvo su comienzos alrededor de 1834 con las traducciones de Cousin y de Larominguère realizadas por alumnos del último profesor ideologista de la Universidad de Buenos Aires, Diego Alcorta (1810-1824). A la muerte de éste le sucede en la cátedra José León Banegas (1777-1856) quien durante los diez años que la dicta impone la filosofía ecléctica que es enseñada sobre el Curso de filosofía de Patrice Larroque, especialmente traducido por el mismo Banegas antes de 1848. Al mismo tiempo, Luis José de la Peña (1795-1871) inicia por su parte, en la Universidad de Montevideo la misma tendencia filosófica. De este modo, pues, ya antes de 1852 se había generalizado en el Río de la Plata lo que bien puede llamarse el "eclecticismo de cátedra".

Este eclecticismo más que la filosofía social de los combati-

vos representantes de la generación de 1837, habrá de determinar principalmente aparte del pensamiento católico, el ambiente filosófico posterior a 1852, a través de universidades y colegios. Su época de mayor influencia se extiende entre los años de 1870 y 1890 y sus últimas producciones las encontraremos aún más allá de estas fechas, casi al rayar el siglo.

Como consecuencia de los acontecimientos políticos ocurridos en Francia, en 1830, y años más tarde, en 1851, numerosos franceses, muchos de ellos destacados hombres de letras, emigraron hacia Río de la Plata. La mayoría se radicó primeramente en la ciudad de Montevideo, pero al caer la dictadura de Rosas en 1852, pasaron a la Confederación Argentina. Entre los principales, que habrían de jugar un importante papel en la marcha del pensamiento filosófico y educacional de los países del Plata, cabe citar a Albert Larroque (1819-1891), Amédée Jacques (1813-1865), Alexis Peyret (1826-1902), Jean Eugénie Labougle (1829-1892), Martin de Moussy (1810-1869) y otros muchos.

La presencia de estos inmigrantes coincidió en Argentina con la estructuración definitiva de la enseñanza media y superior, descuidada por más de treinta años. El primer colegio de significación, que abre toda una época floreciente de estudios, es el de Concepción del Uruguay, en la provincia argentina de Entre Ríos. En 1854 toma su dirección Albert Larroque quien durante los diez años que lo tuvo a su cargo impuso el eclecticismo de cátedra. Se incorporó asimismo a este colegio, Alexis Peyret, cuya docencia junto con la de Larroque, determinó la orientación intelectual de las nuevas generaciones. Los egresados del colegio de Concepción del Uruguay constituyeron más tarde uno de los más significativos grupos de la llamada generación de 1880; entre ellos cabe mencionar a Julio A. Roca, Eduardo Wilde, Onésimo Leguizamón, Olegario Andrade y Victorino de la Plaza, en cuyas manos quedó la dirección del país tanto política como culturalmente, hasta terminar el siglo.

La reorganización de los colegios nacionales llevada a cabo a partir de 1862 y en especial la dirección de los estudios del Colegio Nacional de Buenos Aires que estuvo a cargo del filósofo y educador Amédée Jacques entre 1863 y 1865, generalizó en el nivel de la enseñanza secundaria, en todo el país, el eclecticismo de cátedra. Los anteriores manuales con los que se había enseñado esta filosofía, el de Patrice Larroque, que ya mencionamos y el de Gérúzez, fueron desplazados además por el que había escrito Jacques, en Francia, en 1846, junto con sus colegas Emile Seisset y Jules Simon y que fue traducido al castellano

dos años más tarde. Enseñaron filosofía también en este colegio siguiendo manuales eclécticos, Pedro Goyena (1843-1892) y Victorino de la Plaza (1840-1919).

La significación de Amédée Jacques dentro del movimiento de ideas de la segunda mitad del siglo XIX tiene elevada importancia. Discípulo de Cousin de quien se apartó luego para adherirse al movimiento del racionalismo deísta representado en Francia principalmente por Edgard Quinet y Jules Michelet, poseía una rigurosa formación filosófica a más de una brillante carrera universitaria. Sus planes educacionales sirvieron de base en Argentina para la reestructuración de la enseñanza secundaria y superior, fundada por él sobre la base de una psicología y una pedagogía de tipo espiritualista-ecléctico.

En 1870 Domingo Faustino Sarmiento creó en la ciudad de Paraná la Escuela Normal de Profesores, que fue dirigida durante varios años por el pedagogo español, colaborador de Jacques en Buenos Aires, José María Torres (1823-1895). Éste, con sus obras, en especial su *Curso de pedagogía* (1887-1888), impulsó en el movimiento normalista de todo el país el espiritualismo de corte ecléctico dando sentido de este modo a la primera etapa de la famosa Escuela Normal de Paraná.

La Escuela Normal de Profesores de Buenos Aires, creada en 1874, jugó un papel semejante a la de Paraná, si bien con menores resonancias. En ella dictaron filosofía algunos de nuestros últimos eclécticos, Félix Martín y Herrera (1857-1904) a partir de 1886 y Nicomedes Reynal O'Connor, desde 1890. Además, Hipólito Yrigoyen (1852-1933), nombrado en 1881, hizo desde sus aulas profesión de krausismo.

En la Universidad de Buenos Aires, el eclecticismo que había sido difundido bajo la tiranía de Rosas por José León Banegas, continuó imperando ininterrumpidamente en su cátedra de filosofía aproximadamente hasta el 80. El rectorado de Juan María Gutiérrez tuvo en esto sin duda influencia decisiva. Pedro Ortiz Vélez, Manuel Villegas (fallecido en 1890), Guillermo Rawson (1821-1890), Juan Eugenio Labougle y Luis José de la Peña, el introductor del eclecticismo en Montevideo y uno de los primeros eclécticos argentinos, fueron algunos de los que ocuparon la cátedra de filosofía en esos años. *La Disertación filosófica sobre la libertad* (1867) de Nicanor Larraín (1840-1902) ha sido una de las últimas tesis dirigidas por De la Peña en la Universidad de Buenos Aires.

El "eclecticismo de cátedra" ha sido expresión fiel del espíritu reinante en los manuales impuestos en la enseñanza francesa

de la época. Se encuentra documentado además, a través de numerosas tesis y trabajos escritos realizados en universidades y colegios. Podemos caracterizarlo como un tipo de saber oficial en el que se rechazan tanto el sensualismo como el panteísmo y se predica un racionalismo moderado que no pretende en ningún momento encontrarse en oposición con la religión positiva imperante. Desde el punto de vista de la estructura de las ciencias, se parte de una psicología desde la cual se llega a una teodicea. Por primera vez en nuestras escuelas se hizo con el eclecticismo de cátedra historia de la filosofía, sin salirse por cierto de las conocidas características del método divulgado por Cousin. A través del eclecticismo se introdujo en Río de la Plata la filosofía escocesa del sentido común y la filosofía alemana romántica. Entre los autores de esta última que tuvieron enorme influencia cabe citar por ejemplo a Herder. Las autoridades impuestas por la escuela ecléctica fueron, además: Platón, Aristóteles, Descartes, Fenelón, Leibniz, Kant, Main de Biran, Cousin, Jouffroy, Royer-Collard, Reid, Stewart y otros.

En cuanto a la duración del "eclecticismo de cátedra", puede ser determinada a través de los programas oficiales de enseñanza de la filosofía en los colegios nacionales, que mantienen la estructura ecléctica aproximadamente hasta 1890, como también a través del uso de los manuales eclécticos que se extienden hasta entrado el siglo xx.

El pensamiento católico tiene, como habíamos dicho, importante lugar en la segunda mitad del siglo xix. Sus antecedentes no se remontan como podría creerse a la filosofía escolástica que tuvo vigencia a la par del ideologismo ilustrado, sino que se trata de un pensamiento fuertemente relacionado, por lo menos en sus comienzos, con el espiritualismo ecléctico y con el cristianismo social de Lamennais. Más adelante variarán las influencias, imperando entonces Donoso Cortés y Balmes. Dos representantes de intereses, de primera hora, han sido Facundo Zuviria (1795-1861) y Félix Frías (1816-1881). El primero, en quien se notan aún materiales que provienen de la Ilustración, concluyó en una posición ecléctica; el segundo, habiéndose declarado ecléctico en sus comienzos, terminó en un tradicionalismo sin dejar de ser, en el fondo, un doctrinario bajo la inspiración de Guizot. Al promediar el siglo comienzan a destacarse las figuras de fray Marmerto Esquiú (1826-1883) difusor de Balmes y lector de Santo Tomás y con una labor muy amplia de publicista José María Estrada (1824-1894) que, bajo la influencia en un comienzo de Lamennais continuará en adelante, en cuanto escritor católico,

el rechazo del eclecticismo iniciado por la generación de 1837 de la que se convierte en intérprete. Otros pensadores que se ubican en estas tendencias son Manuel Antonio Sáez (1834-1887), Manuel Demetrio Pizarro (1841-1909) y Pedro Goyena. Los últimos representantes del pensamiento católico típico de la segunda mitad del siglo XIX son Benjamín Sánchez (muerto en 1900) quien escribe una *Filosofía de la historia* y Faustino Arredondo (1859-1908), con su libro *La verdad*, ambos aparecidos en 1898.

La mayoría de estos escritores no hacen propiamente filosofía sino apologética cristiana dentro de un movimiento que bien podría llamarse del "liberalismo católico" que viene a ser una forma de doctrinarismo adecuada a las condiciones americanas. Románticos como todos los escritores que militan en el espiritualismo de la segunda mitad del siglo XIX, van a mantener vigente en Argentina, hasta terminar el siglo, las influencias de Chateaubriand, Lamartine, Schlegel, de Maistre, a más de Donoso Cortés y Balmes, ya mencionados. En cuanto a este último, su *Curso de filosofía elemental* (1847) fue introducido en la docencia secundaria y con él se intentó desplazar la enseñanza ecléctica; más tarde fue utilizado en la lucha contra "racionalistas" y "positivistas".

Para entender el sentido y alcance de lo que hemos denominado el "eclecticismo de cátedra", como así también la posición de los pensadores católicos frente al mismo, es importante tener en cuenta la evolución que sufrió el espiritualismo de origen ecléctico. Ella nos explicará además la formación de una poderosa corriente de pensamiento que relegó lo ecléctico, en el mejor de los casos, en un simple método y que tuvo un fuerte sentido de la lucha ideológica, el llamado "racionalismo"; ya dijimos que esa había sido la evolución del pensamiento de Amédée Jacques. Quienes difunden, sin embargo, el "racionalismo", son fundamentalmente Francisco Bilbao (1823-1865) y Alexis Peyret (1826-1902). Ambos recibieron la influencia directa del magisterio de Edgard Quinet, el discípulo descarriado de Cousin, Bilbao, quien además se encuentra bajo la inspiración de Lamennais y Renan, logra en sus escritos nivel filosófico. Su racionalismo místico ejerció una influencia de alcance americano. Alexis Peyret, no lejos de los intereses intelectuales de Bilbao, nos ha dejado la primera *Historia de las religiones* (1836), elaborada siguiendo principalmente a Réville y Havet. Peyret es uno de los maestros de la generación de 1880, egresada en parte del colegio de Concepción del Uruguay. Bilbao, que fuera llamado "el

Lamennais americano", es un exponente valioso de la conciencia religiosa típica del liberalismo romántico. La difusión de la obra de Ernest Renan llevada a cabo por él tuvo una larga resonancia y alcanzó hasta los primeros positivistas iniciado ya el siglo xx.

Los miembros de la generación de 1837 que sobre la base de las lecturas de Pierre Leroux había comenzado en una actividad de abierto rechazo del eclecticismo, al promediar el siglo evolucionan también hacia el "racionalismo". De este modo vienen a coincidir pensadores de origen diverso que provienen unos del eclecticismo y otros del socialismo romántico. Es el caso concreto de Domingo Faustino Sarmiento quien se hace también propagandista de Renan; de Vicente Fidel López y de Juan Bautista Alberdi. Por cierto que el "racionalismo" de todos ellos no habrá de revestir el carácter virulento de aquellos difusores ya citados y de sus discípulos, integrantes de la generación de 1880. Coinciden en favor de la enseñanza laica y el matrimonio civil. Esta polémica, que no fue propiamente como se ha dicho de modo equivocado entre "positivistas" y "católicos", sino entre "racionalistas" y estos últimos, llenó la parte final del siglo de modo resonante. El año 1883 en que se dictó la ley 1420 de Educación Común marca posiblemente el momento de mayor influencia del pensamiento racionalista de que venimos hablando.

La polémica de Sarmiento con Bilbao, antes de 1865, es una prueba interesante del desentendimiento entre los racionalistas a ultranza y los moderados y un testimonio de las diferencias de matices a que nos hemos referido antes. Por su parte, el libro de Alberdi *Luz del día en América* (1875) representa una valiente toma de conciencia del pensamiento racionalista argentino respecto de la suerte de la verdad considerada en su destino social.

Si bien el eclecticismo es una forma de racionalismo deísta, el llamado "racionalismo" que surge de él y lo reemplaza se denomina a sí mismo de esta manera tal vez en función de su actitud abiertamente militante de la que habían carecido los eclécticos. Unos se separan del tronco originario reduciendo lo ecléctico, como ya hemos dicho, a simple método; otros, por el contrario llevan a cabo un rechazo total de aquél. Todos están de acuerdo en combatir el panteísmo, visible en muchos textos eclécticos a pesar de las declaraciones en contrario, en cuanto negador de la libertad; como también rechazan abiertamente cualquier acuerdo posible entre razón y fe. Este neocartesianismo y neo-leibnicianismo sigue, sin embargo, bajo la influencia de la filosofía del

sentido común sobre la cual fundan la nueva revelación que les permite escribir sus típicas "biblias de la humanidad"; son ellos los introductores de la historia de la religión, que les sirve tanto para combatir el catolicismo, con el que entran en violenta pugna, como para fundar el deísmo que predicán. Sus autoridades entre otros son: Lamennais, Quinet, Michelet, Pelletan, Réville y Renan. El positivismo tratará más tarde, al llevarse a cabo la historiografía argentina, de asimilar a los "racionalistas" considerándolos dentro de su misma línea y confundiendo ambas tendencias.

El estudio de la posición ideológica de los principales discípulos de Albert Larroque y de Alexis Peyret, en el colegio de Concepción del Uruguay, muestra de modo muy interesante otros aspectos de la evolución del pensamiento argentino espiritualista de origen primitivamente ecléctico a la vez que nos pone frente a la evolución y diversificación del "racionalismo". Onésimo Le guizamón (1839-1885) resulta ser un representante típico de aquella posición. Asimila el método ecléctico en el estudio del derecho, rechaza el panteísmo al que confunde conceptualmente con la teocracia y el poder católico y afirma un deísmo sobre el que funda precisamente su defensa de la enseñanza laica. Olegario Andrade (1839-1882) predica como poeta la liberación del hombre con su canto *Prometeo* (1878) y se convierte con ello en uno de los portavoces más influyentes del "racionalismo". Victoriano de la Plaza (1840-1919), por el contrario, se aparta del movimiento propiamente "racionalista" e ilustrado por la bibliografía difundida por los eclécticos continuadores de Cousin, en especial por Émile Saisset, se confiesa panteísta. Victoriano de la Plaza, que fue presidente de la República lo mismo que Julio Argentino Roca (1843-1914) su condiscípulo en el Colegio de Uruguay, leía a Espinoza; sus ideas, expresadas en la intimidad, las conocemos gracias a Belisario Montero (1857-1929), unos de los más importantes testigos del espiritualismo argentino del siglo XIX. En fin, Eduardo Wilde (1844-1913), derivando igual que sus compañeros de un mismo tronco ideológico, va a terminar en un pesimismo metafísico. Sus escritos dependen todos ellos de una doctrina de la sustancia derivada claramente de Royer-Collard y a través de él de los escoceses, en particular de Thomas Reid. Estos hombres constituyen la punta de lanza de la llamada generación de 1880 y ninguno se apartó del espiritualismo filosófico típico de la segunda mitad del siglo XIX. Todos ellos, lo mismo que los "racionalistas" declaradamente religiosos, es decir aquellos cuya posición se aproximaba en alguna medida

a la de Francisco Bilbao, participaron en la gran polémica del siglo con los defensores de la tradición católica.

El panteísmo, a pesar de que el "eclecticismo de cátedra" lo combatía como lugar común en sus programas de enseñanza y el pesimismo metafísico, también contrapuesto al optimismo de aquella pretendida filosofía oficial, se generalizaron ambos de modo más bien difuso y son viables en mayor o menor medida en numerosos escritores de la época. La lectura de Schopenhauer que comienza en la década del 70, provoca la edición en Buenos Aires del libro de Edgard Quinet, *El espíritu nuevo* (1876), dentro de la segunda etapa de influencia de este filósofo francés que ya había impuesto a Herder desde su punto de vista en la época del florecimiento de la generación de 1837. El panteísmo derivado de la filosofía alemana propagada por eclécticos y krausistas habrá de difundirse a través de prosistas y poetas. Hay en efecto un "vago panteísmo" en Andrade, en José Hernández, el autor del *Martín Fierro* (1872) y en Enrique Hudson (1840-1922), el escritor argentino de habla inglesa. Se mantendrá vigente hasta la terminación del espíritu romántico como puede en efecto vérselo en uno de los últimos representantes, Joaquín V. González (1863-1923).

Victorino de la Plaza dictó la cátedra de filosofía, como ya hemos dicho, en el Colegio Nacional de Buenos Aires. Su enseñanza, a pesar de su panteísmo, siguió ejerciéndola sobre la base del contenido que ofrecían los manuales eclécticos en boga. Dos de sus discípulos parecen así confirmarlo: Aditardo Heredia, quien publicó un *Ensayo sobre filosofía moral* (1873) en el que sigue principalmente a Jouffroy, adoptando posición personal en algunos aspectos y Nicomedes Reynal O'Connor, profesor a su vez, como ya dijimos, en la Escuela Normal de Profesores de Buenos Aires. Éste publicó dos de los últimos libros propiamente eclécticos que conocemos: *Existencia de Dios* (1890) y *Filosofía a-priori. La vida* (1892). Otro escritor que forma parte de los eclécticos de última hora es Carlos López Sánchez quien dio a luz unos *Estudios de filosofía* (1894). Lo más importante que ha dejado el espiritualismo de origen ecléctico es tal vez, aparte de los escritos de Francisco Bilbao, la psicología que se desprende de la obra literaria de Edmundo Wilde.

Paralelamente al eclecticismo inicial, al liberalismo católico y al "racionalismo", se desarrolla en la segunda mitad del siglo XIX el krausismo. De la filosofía de Krause tuvo noticias la generación argentina de 1837 a través de los comentarios elogiosos que de ella hizo Pierre Leroux a propósito de las conferencias que

dio Ahrens en París en 1834. Este último, en estrechas relaciones con Cousin, hizo conocer el krausismo en Francia presentándolo como un nuevo ensayo del eclecticismo. Sin embargo el krausismo recién aparece como doctrina aceptada en Argentina en la década del 70. Su divulgación se produjo preferentemente en dos campos: el pedagógico y el jurídico. En la Escuela Normal de Paraná hizo durante un tiempo krausismo Pedro Scalabrini (1848-1916) antes de pasarse a las filas del neocomtismo. En las facultades de derecho de Córdoba y Buenos Aires se enseñó filosofía del derecho ya a partir de 1854 siguiendo el *Curso de derecho natural* de Ahrens, traducido en 1841. El rastreo del krausismo en el desarrollo de estos estudios resulta por otro lado difícil debido a que venía a coincidir en varios aspectos con la tradición del derecho natural. Otro tanto podíamos decir de las enseñanzas del derecho divulgadas por los eclécticos, entre otros por Albert Larroque en el Colegio del Uruguay. Uno de los más antiguos krausistas conocidos es Julián Barraquero (1856-1935). Otro ha sido Hipólito Irigoyen quien fue presidente de la República en dos ocasiones y que ya vimos había dictado filosofía krausista en la Escuela Normal de Buenos Aires. El krausismo figura con importante lugar en la *Filosofía del derecho* (3ª edición de 1901) de Wenceslao Escalante (1825-1912) quien además seguía en psicología a los eclécticos, en particular los textos de Jacques y de Boirac. El krausismo, dentro de las diversas tendencias propias del espiritualismo argentino, es una de las corrientes que perduró más y su presencia era visible aún en 1930: Dentro de los discípulos krausistas de Scalabrini, se destaca Carlos N. Vergara (1857-1929) que impuso un movimiento de renovación pedagógica elaborado primero sobre la base de un krausismo más o menos ortodoxo que más tarde concluyó en un krauso-positivismo. En Vergara, tal vez más que en ningún otro, es visible el impulso religioso propio de los krausistas. Con el krausismo, a más de la obra del propio Krause, se divulgó la filosofía alemana de la que partía de modo inmediato Kant y en especial Schelling. A más de sus divulgadores belgas, Ahrens y Tiberghien, fueron por cierto conocidos y manejados Julián Sanz del Río, Adolfo Posada y otros españoles. De más está decir, en fin, que el krausismo contribuyó a prolongar aquel "vago panteísmo" de que hemos hablado.

La segunda mitad del siglo XIX fue además una época de esplendor de la ciencia natural. Hay en tal sentido un "cientificismo" propio de la época que no se sale del marco general romántico. El año 1870 marcó, así como lo ha sido respecto de otras

corrientes del pensamiento espiritualistas, el comienzo de este reflorcer de la ciencia. En líneas generales se encuentran todos los escritores científicos bajo la influencia de Herder y de Humboldt. Se suma a esto un fuerte sentido del paisaje valorado, desde un punto de vista estético y aun metafísico, no extraño en muchos casos a la visión vagamente panteísta del mundo que puede verse por igual en eclécticos, católicos, racionalistas y krausistas. La polémica entre partidarios de Cuvier y de Darwin no es como se ha creído una pugna entre románticos y positivistas. La valoración "positivista" de Darwin aparece más tarde, cuando su doctrina, despojada de lo teológico, es incorporada al "cientificismo positivista". La obra de mayor significación dentro de la ciencia natural romántica es el libro *La creación* (traducido en 1870) de German Burmeister (1807-1892). Dentro de la misma posición romántica ha de citarse a Martín de Moussy, Juan Llerena (1825-1900) y Eduardo L. Holmberg (1852-1937) en sus años juveniles. La primera etapa de Florentino Ameghino (1853-1911) se encuentra además dentro del "racionalismo", desde el cual, abandonado el deísmo pasó luego al "cientificismo positivista". El entusiasmo que la doctrina de Darwin despertó en Sarmiento en 1881, se encuentra enmarcado en la visión típica de las "historias de la creación" derivadas de Herder.

Juntamente con la ciencia natural romántica, se produjo en la segunda mitad de siglo el florecimiento de las escuelas médicas de tendencia espiritualista emparentadas todas ellas con el eclecticismo filosófico en mayor o menor grado. El centro principal de difusión de estas doctrinas ha sido la Facultad de Medicina de Buenos Aires. Es curioso observar, por otro lado, que los profesores de filosofía de la Universidad de Buenos Aires, en los años en que dominaba el eclecticismo de cátedra, han sido en su mayoría médicos. Vicente Arias en 1844 en su tesis *Cuatro palabras sobre las dos escuelas médicas: material y espiritual* adopta una actitud ecléctica; lo mismo hacen Antero del Rivero con su *Filosofía de la medicina* (1852) y Juan Ángel Golfarini en su tesis *La vida y la muerte* (1868); Guillermo Rawson con su tesis *Sobre la afección tuberculosa* (1845) y Luis Gómez con la suya *Sobre las emisiones de sangre* (1859), son vitalistas, Pedro Mallo; uno de los primeros médicos que han hablado de "filosofía positivista" en Argentina, funda su materialismo en su tesis *Sobre la enajenación mental* (1864) en la afirmación de que el alma es una "fuerza", "tal —dice— como lo ha sostenido Amadeo Jacques", es decir que se ubica de esta manera bajo la influencia neo-leibnicianista divulgada por los eclécticos; Eduardo Wilde,

en fin, con su conocida tesis *El hipo* (1870) elabora sus nociones de "síntoma" y "enfermedad" sobre la doctrina de la ciencia de los escoceses conocida posiblemente a través de Royer-Collard. La presencia de este filósofo, usado en contra del eclecticismo de Cousin, es visible además en otros médicos como es concretamente el caso de Pedro Mallo, ya citado.

El espiritualismo médico con todas sus variantes: eclecticismo, animismo, vitalismo, etcétera, representa dentro de las corrientes que estamos estudiando tal vez la de menor duración e importancia. Frente al krausismo que aliado con formas del positivismo se prolongó hasta 1930 y al eclecticismo literario del que luego hablaremos, el espiritualismo médico se agotó en la década del 70 dando paso pronto a la medicina experimental y a través de ella, más tarde, al positivismo médico.

Además del eclecticismo como doctrina propiamente filosófica y del doctrinarismo como su versión política, se dio el eclecticismo literario. Este, tiene sus orígenes principalmente en las enseñanzas de Vilemain, en la Sorbona, como también en el movimiento del eclecticismo literario español iniciado alrededor del año 1838. Nuestra generación de 1837 rechazó del mismo modo que las otras a esta forma de eclecticismo. Lo hizo Juan Bautista Alberdi en su *Fragmento preliminar* ya citado y más tarde Domingo Faustino Sarmiento, en Chile, en su famosa "polémica del romanticismo" (1842). Sin embargo, no todos los integrantes de esta generación adoptaron igual actitud. Juan María Gutiérrez (1809-1878) que jugó en Río de la Plata un papel semejante al de Ventura de la Vega en España, tal como nos lo dice José Enrique Rodó en su *Mirador de Próspero*, no fue ni un clasicista al modo de Florencio Varela, ni un romántico a la manera de Echeverría. El eclecticismo literario se encauzó más que nada a través de la crítica y alcanzó además universal difusión por obra de antologías y preceptivas destinadas para la enseñanza. En este sentido los *Trozos selectos* de literatura (1866) de Alfred Cosson, otro francés compañero de Amédée Jacques en el Colegio Nacional de Buenos Aires, pueden ser considerados como el punto de partida de una serie de manuales que tendrán vigencia casi hasta 1930. La figura más importante del eclecticismo literario argentino ha sido la de Calixto Oyeda (1857-1935). Se inició con un estudio sobre el poeta ecléctico catalán Cabanyes en 1881. Sus *Elementos de teoría literaria* (1885) siguen las líneas generales de la estética de Manuel Milá y Fontanals quien depende filosóficamente de la escuela catalana del sentido común, en estrecho contacto con la tradición filosófica

del eclecticismo francés introductor, precisamente, de los escoceses en el Continente. Son asimismo eclécticos o por lo menos se encuentran bajo esta influencia, Carlos Morel (1866-1921), profesor de estética y de literatura en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires y Luis Berisso (1866-1944), autor de *El pensamiento de América* (1898). El eclecticismo literario tuvo su máximo desarrollo al finalizar el siglo y se prolongó bajo la influencia de sus cultivadores, como otras formas del espiritualismo típico de la segunda mitad del siglo XIX, hasta muy entrado el siglo XX.

Otra línea importante dentro del espiritualismo argentino que estamos viendo lo representa la historiografía. Sus comienzos están en la obra de Pedro de Angelis (1784-1859) que participa con los eclécticos en la divulgación de la filosofía de Juan Bautista Vico; Vicente Fidel López (1815-1903), miembro de la brillante generación de 1837, comienza en Chile asimilando doctrinas claramente eclécticas para luego realizar sus fundamentales obras bajo la inspiración de Jules Michelet, Augustin Thierry y Guizot, en especial en su *Historia argentina* (1883-1893); Bartolomé Mitre (1821-1906) perteneciente a la misma generación, se mueve también dentro de la historiografía romántica. En la famosa polémica sostenida entre ambos alrededor del 80 se mantiene viva la presencia de Herder, atemperado por el liberalismo racionalista de Quinet, su traductor. Adolfo Saldías (1850-1914), José Manuel Estrada, el pensador católico de quien ya hemos hablado, y David Peña (1865-1930), se mueven todos ellos dentro de las líneas generales de la historiografía de signo romántico.

Podemos afirmar pues que el espiritualismo argentino que vemos caracterizando se encuentra en uno o en otro sentido y con sus excepciones, por cierto, bajo la influencia del movimiento cultural iniciado por el eclecticismo francés en 1815. Esta afirmación exige aclarar, sin embargo, que el eclecticismo ha sido un movimiento de ideas bastante difuso y amplio y que además de una evolución interna propia, que hemos tratado de mostrar, ofrece diversas líneas paralelas no siempre coincidentes, como también distintos modos de influencia. La generación de 1837 lo rechazó, pero quedó en parte sujeta a las autoridades no eclesásticas divulgadas por los eclécticos; el pensamiento católico lo asimiló en un primer momento para rechazarlo luego, pero no dejó de ser doctrinario y sus principales expositores europeos, Balme y Donoso Cortés, tan usados en Argentina, acusan formas de evidente origen ecléctico; los "racionalistas", entre ellos Bilbao, hicieron profesión de anti-eclecticismo, pero derivan internamente de él

como sucede a nuestro juicio con algunos de los panteístas y pesimistas metafísicos. El krausismo se confundió con el eclecticismo en cuanto que las fuentes bibliográficas de ambas tendencias no resultaban incompatibles. Un ejemplo interesante de esto puede verse en el caso de Carlos López Sánchez, al que hemos citado como uno de los últimos eclécticos y que es, además, uno de los primeros egresados de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires. La ciencia natural romántica sostiene doctrinas, como es la de las creaciones sucesivas, que eran a su vez aceptadas por los mismos eclécticos de modo tal que puede decirse que la ciencia de Cuvier formaba parte del saber oficial junto con la filosofía de Cousin. Por su lado el eclecticismo literario, que no exigía un necesario compromiso con el eclecticismo filosófico, se extendió tanto entre racionalistas como católicos que lo practicaron indistintamente.

Lo que hemos denominado "eclecticismo de cátedra" perdurará en universidades y colegios en épocas en las que ya nadie se declaraba ecléctico ni lo era precisamente. La historia de los manuales de filosofía, moral, pedagogía, etcétera, son un claro testimonio. Los primeros manuales, los de Larroque, Gérúzez, Damiron, Jacques, Franck, etcétera, fueron reemplazados al terminar el siglo por los de Janet, Beauvais Compayré, Bénérd, Boirac y otros. Al mismo tiempo aparecieron, después del 80, los manuales argentinos de sentido espiritualista ecléctico como los de José María Torres, Calixto Oyela, Félix Martín y Herrera, Urbano Giner, etcétera. Por cierto que al lado de éstos y en lucha por la conducción de la enseñanza se encuentran los textos de origen católico, de tal manera que la afirmación de José Ingenieros en el sentido de que "los profesores de filosofía que se sucedieron en el país hasta 1890 oscilaron entre el eclecticismo y la escolástica...", resulta confirmada. Debe, sin embargo, ampliarse la fecha en cuanto que el *Curso elemental de filosofía* de Boirac fue traducido y editado en Buenos Aires en 1905, momento a partir del cual se le continuó usando por varios años. El libro de Boirac responde casi textualmente al programa oficial de filosofía impuesto por Victor Cousin en 1838. Debemos también corregir la referencia de Ingenieros a la "escolástica" en cuanto que la filosofía católica típica de la segunda mitad del XIX no es tomista, ni suareciana. En líneas generales, salvo excepciones por cierto, se aproxima a la formulación elaborada por Jaime Balmes.

El positivismo, cuyos antecedentes más lejanos parecen encontrarse entre los médicos, como ya hemos dicho, dará el golpe de gracia a todo este difuso movimiento de ideas que caracterizan

el espiritualismo argentino, el que depende en sus líneas generales de la conciencia romántica. Son románticos, en efecto, eclécticos, racionalistas, católicos, krausistas, pesimistas metafísicos, panteístas, naturalistas humboldianos, vitalistas y animistas. El común denominador de todos ellos es la vigencia de una conciencia metafísica y, dentro de ella, de una visión teológica del mundo y de la vida, ya sea desde un deísmo más o menos declarado, un teísmo o un panteísmo. Este aspecto incide en la concepción de la materia como también en la valoración muy profunda del paisaje. En este sentido se confirma lo que bien podría llamarse el "herderismo" argentino mostrado por Coriolano Alberini en su ensayo sobre *La filosofía alemana en Argentina*. Otro denominador común está dado por el liberalismo que adquiere, según la posición filosófica, diversos matices. El eclecticismo pretendió ser una respuesta perfecta a la "tolerancia", tema esencial dentro de la concepción liberal de la vida humana; la tibia posición política de los eclécticos, con su deísmo disimulado, provocó la separación de los que se declararon "racionalistas" por antonomasia y cuyo liberalismo entró en abierta lucha con las formas doctrinarias del liberalismo católico. Los dos principales exponentes de esta polémica han sido Francisco Bilbao y José María Estrada.

El triunfo del positivismo, con sus diversas formas, significará la ruptura y abandono del deísmo y del panteísmo, como también la superación en favor de un nuevo optimismo filosófico, del pesimismo metafísico. Representará a la vez la desaparición de esa fina sensibilidad que incorporó dentro de la producción literaria, científica y filosófica, al paisaje como categoría fundamental. Este cambio tan profundo como el que se produjo al entrar en crisis el espíritu de la ilustración con el nacimiento del romanticismo en Río de la Plata, tuvo lugar aproximadamente entre 1890 y 1910.

El espiritualismo argentino no se interrumpió, sin embargo, ante el avance y triunfo positivista sino que continuó sostenido por sus representantes rezagados. Ya hemos dicho algo de Joaquín V. González (1863-1923), heredero tanto del "racionalismo" como del panteísmo, que hará de puente entre el agotado espiritualismo argentino que con el nombre de "idealismo" (Alberini) o de neo-romanticismo (Korn) entró en la lucha con el positivismo. Otros, por ejemplo, Rodolfo Ribarola (1857-1942) que educado en su juventud dentro del espiritualismo, avanzó hacia el rechazo de la psicología ecléctica influido por las lecturas de Theodule Ribot, haciéndose de esta manera positivista. Más tarde, en sus años de docencia universitaria de mayor influencia, ejercida en

las aulas de la Facultad de Filosofía y Letras creada en 1895, se siente impulsado a corregir al positivismo sobre la base principalmente de las lecturas de Fouillés, uno de los últimos representantes del eclecticismo en Francia, con lo que Rabarola volvió en alguna medida al punto de partida juvenil. La acción de pensadores como éstos, ya sea que se hubieran mantenido espiritualistas, o ya sea que hubieran regresado al espiritualismo después de una etapa positivista más o menos intensa, coincidió con la de otros, tal es el caso de Alejandro Korn (1860-1936) quien desde el positivismo conocido posiblemente en su versión del materialismo médico, evolucionó hacia el neo-espiritualismo antipositivista. Paralelamente a estos pensadores se mantuvo vivo además el pensamiento católico que habría de orientarse años más tarde hacia un neo-escolasticismo.

Otro aspecto que aclara a nuestro juicio todos estos procesos es el de la relación entre el "racionalismo" y el positivismo. El primero, que constituye el trasfondo ideológico básico de la llamada generación de 1880 y que es posiblemente de todos los movimientos espiritualistas de la segunda mitad del siglo XIX el de mayor fuerza, fue considerado por los positivistas como la línea de pensamiento de la cual ellos mismos derivaban. De ahí la estrecha alianza que hay en el campo de las luchas políticas entre "racionalistas" y positivistas. La amistad personal que había entre Joaquín V. González y Agustín Álvarez (1857-1914), uno de nuestros más divulgados positivistas, resulta ser un ejemplo típico. Una extensión indebida dada al término "positivismo" vino a confundir bajo un mismo concepto a "racionalistas" y positivistas. Tal hecho se vio reforzado, además, por obra de la historiografía de escritores que estuvieron abiertamente en el positivismo, tal es el caso de José Ingenieros (1877-1925), o influidos por aquél, como es el de Alejandro Korn, iniciador entre nosotros de lo que ahora llamamos "historia de las ideas". Los positivistas interpretaron como pertenecientes a su misma tendencia, tal como dijimos en un comienzo, a personajes de nuestra historia intelectual que se movieron siempre dentro del racionalismo deísta, tales como Amédée Jacques o Alexis Peyret, o que se encontraban ubicados en otras formas del espiritualismo de la época, como es el caso de Eduardo Wilde. La misma suerte corrieron Juan Bautista Alberdi, Domingo Faustino Sarmiento y Juan María Gutiérrez. Se suma a esto la doctrina del "positivismo autóctono" lanzada por Alejandro Korn, que le impidió fundar históricamente su neo-espiritualismo, cayendo en una visión verdaderamente pan-positivista de la evolución de las ideas argen-

tinias. Por otro lado, todos aquellos "racionalistas" que no resultaron asimilables para el positivismo debido a que en ellos la nota fundamental estaba dada por una aguda conciencia religiosa, el caso de Francisco Bilbao por ejemplo, fueron relegados al olvido sin que pudieran encontrar un lugar dentro de la evolución de las ideas. Se ha de agregar todavía que muchos escritores católicos y luego con ellos algunos de los neo-espiritualistas que comienzan a dominar en las cátedras a partir de 1930 no distinguieron en lo que respecta al concepto de "materia" entre su formulación romántica y la positivista y algunos de los primeros, además, hicieron sinónimos los términos "liberalismo" y "positivismo", a más de la confusión de este último con el pesimismo. La carencia de una historiografía entre los románticos que se interesaran por la historia del pensamiento y en particular el filosófico, vino a incidir negativamente en este proceso. Las dificultades actuales de la búsqueda de todo este pasado dentro de la enorme masa de material impreso en libros, folletos y periódicos, dependen también de todos estos hechos que hemos consignado.

1968

LOS KRAUSISTAS ARGENTINOS

El desarrollo y la fuerza del krausismo en la América Hispana es hasta ahora un hecho casi desconocido. Numerosos autores han denunciado la presencia del krausismo y su influencia en los estudios del derecho, en la acción educacional y aún en el terreno de lo político. Mas, como decíamos, no se conoce la amplitud y la profundidad que puede haber alcanzado el "racionalismo armónico" en América.

En contra de una opinión según la cual el krausismo habría sido un movimiento de muy secundaria importancia, frente a otras tendencias ideológicas el resultado de nuestras investigaciones nos ha convencido de su efectiva presencia y en algunos casos de su fuerte y amplia influencia.

El krausismo argentino debe ser colocado como una de las tantas formas del "espiritualismo" típico de la segunda mitad del siglo XIX. Frente a otras tendencias ideológicas desarrolladas en esa época en la Argentina, tales como el "eclecticismo de cátedra", el "racionalismo militante" y las diversas formas del positivismo, el krausismo si bien constituyó un movimiento de importancia —como hemos dicho— no llegó a ser una fuerza predominante tal como sucedió en España. Este hecho condiciona y determina los caracteres que ofrece el "racionalismo armónico" en Argentina.

Así, por ejemplo, el hecho de no haberse generalizado el krausismo en las cátedras y de encontrarse su influencia diluida en muchos casos dentro de aquellas otras tendencias que hemos mencionado, hizo que no surgieran intelectuales que se denominaran "krausistas" con un sentido de escuela. El krausismo argentino fue obra de pedagogos y políticos que actuaron más bien en forma individual y aislada, si bien ejercieron indudable influencia y en algunos casos de vasto alcance.

De todos modos, los años a lo largo de los cuales se produjo el hecho krausista argentino, coinciden con los del krausismo español. Si intentáramos determinar sus etapas podríamos distinguir una primera de introducción y difusión que corre aproximadamente entre 1850 y 1870; una segunda de asimilación que podría considerarse cerrada alrededor de 1900 y una tercera en la que el krausismo, en cuanto filosofía política y pedagógica, se lanzó

a la acción en vasta escala y que concluye en 1930. La primera de las etapas mencionadas se reduce principalmente al uso de manuales dentro de las facultades de derecho; en la segunda se da una formulación del krausismo en la que se lo aproxima al deísmo propio del "racionalismo", con el cual se confunde en muchos aspectos; en la tercera, el krausismo toma contacto con el positivismo dando lugar al nacimiento de un "krauso-positivismo" argentino. Es además importante destacar que la influencia tan largamente ejercida por el "eclecticismo de cátedra" en el Río de la Plata, determinó de modo muy especial la valoración y sentido de las doctrinas krausistas. En Argentina en particular no puede estudiarse el krausismo si no se tienen en cuenta principalmente sus contactos con la filosofía ecléctica y con el "racionalismo" deísta —el llamado "racionalismo militante"— que deriva de aquélla.

Por lo demás, el krausismo argentino no fue un hecho pobre en cuanto al contenido de ideas. Muy por el contrario, desarrolló todos sus temas y posibilidades. Agréguese a esto la virtud de haberse adecuado a las necesidades intelectuales y sociales de la época y en particular a las exigencias de una burguesía liberal conservadora de espíritu progresista.

El hecho de haber sido el krausismo —dentro de las tendencias propias del "período espiritualista" iniciado alrededor de 1852— una de las pocas que se prolongó tan entrado nuestro siglo, se ha debido a una vitalidad que deriva en parte de su decidida vocación social. Esta nota característica que le llevó a postular su formulación de un "liberalismo solidarista", en contra del liberalismo individualista clásico, es paralela a la vocación social del positivismo argentino que desembocó en el socialismo, tal como lo ha hecho ver Leopoldo Zea. Otro hecho importante que muestra aquella vitalidad del krausismo argentino, en este caso en el terreno pedagógico, radica en la afirmación de la autonomía del educando, con lo que vino a coincidir con ciertas líneas de la pedagogía comtiana elaborada en la Escuela Normal de Paraná a partir del 88, en la que hay además influencias krausistas.

El racionalismo moderado del krausismo argentino, en abierto contraste tanto con el racionalismo agresivo de muchos de los últimos espiritualistas románticos que integraban las élites gobernantes a fines del siglo XIX, como el no menos agresivo de los positivistas que les sucedieron luego, le llevó a un cierto entendimiento con los grupos católicos, sin quebrar por eso la tradición liberal argentina. Vino de este modo a ser una especie de fórmula de transacción y especificación dentro de la agitada polémica en-

tre católicos y "racionalistas militantes". De este hecho deriva también, posiblemente, aquella fuerza de sobrevivencia que extendió la vigencia de la conciencia romántica casi hasta nuestros días.

Aquella misma vitalidad que mencionábamos deriva también en estos krausistas de una visión de la realidad nacional con la que pretendían colocarse sobre lo verdaderamente propio de las tradiciones argentinas. De este modo, en el terreno jurídico se intentó elaborar una "ciencia argentina" y se llevó a cabo la interpretación krausista de la Constitución Nacional de 1853; en lo político se buscó con tesón la realidad social e histórica originaria de la cual provenían las instituciones y en lo pedagógico se afirmó con fuerza que la metodología krausista era escuela pedagógica nacional, no importada sino elaborada por los propios pedagogos argentinos. La fuerza con que se realizó todo esto, indudablemente provenía de esa exigencia de visión dialéctica que ha sido esencial dentro del racionalismo armónico.

Dijimos que el "racionalismo moderado" del krausismo argentino sostuvo un "cristianismo racional" que no llegó a constituirse en una ideología en pugna abierta con el catolicismo. En el terreno de las reivindicaciones políticas, incitó sin embargo, a la más viva militancia. Un fuerte eticismo, del que ha derivado también su interna vitalidad, lo impulsó a una lucha con la que se sintieron consustanciadas grandes masas de ciudadanos.

De esta manera, mientras la mayoría de las tendencias del espiritualismo romántico, características de la segunda mitad del siglo XIX, se encontraban ya virtualmente agotadas alrededor del año 90, el krausismo se mantenía aún vigoroso y activo. El "eclecticismo de cátedra" fue cayendo en desuso dentro de la enseñanza oficial, la ciencia natural romántica y las escuelas médicas espiritualistas habían ya desaparecido hacía tiempo frente al empuje de la ciencia experimental, los "racionalistas militantes" evolucionaron hacia formas diversas del positivismo abandonando su deísmo primitivo. Quedaban en el campo de la lucha ideológica, tan sólo tres grandes líneas; por un lado, el pensamiento tradicional católico y el positivismo, ambos en abierta contienda; y por el otro, el krausismo, que prolongaría por varias décadas —como hemos dicho— la conciencia racionalista romántica.

A partir del 900, la fuerza alcanzada por el positivismo en cuanto movimiento ideológico y la amplitud de la investigación científica promovida por él, hará que el racionalismo armónico agudamente vivido por los principales krausistas argentinos, no tenga una presencia manifiestamente visible y aún llegue a ser

confundido con el positivismo. Se suma a éste el hecho de haber sido los positivistas los primeros en haber realizado en Argentina, de modo sistemático, la historia de las ideas. Dentro de ella asimilaron a los racionalistas románticos en general, como antecedente de su propia doctrina, declarándolos sin más "positivistas". Esto ocurrió con Juan Bautista Alberdi, Domingo Faustino Sarmiento y Juan María Gutiérrez entre otros de nuestros representantes de la Generación de 1837; pasó lo mismo con los republicanos franceses incorporados a la vida cultural argentina en 1851; y otro tanto acaeció con la totalidad de los miembros de la Generación de 1880. En general no eran todos ellos "positivistas", sino que integraron diversas líneas de desarrollo dentro del vasto movimiento del racionalismo y el liberalismo anteriores al positivismo.

Una ubicación del krausismo argentino sería indudablemente imperfecta si no se tuviera en cuenta que forma parte de un fenómeno mucho más amplio desde el cual se deben estudiar todos los movimientos de ideas en esta región del cono sur de la América meridional. Se trata, en efecto, de un hecho rioplatense antes que exclusivamente argentino. Dentro del desarrollo de las ideas iberoamericanas la rioplatense constituye una estructura historiográfica con sustantividad desde la cual debería reconstruirse toda la historia del pensamiento que le es propia.

Por otra parte, lo rioplatense no se escinde, como es obvio, de lo iberoamericano, estructura mayor en la que es visible de modo a veces realmente sorprendente una secuencia de tendencias paralelas y contemporáneas que muestran una unidad de cultura y de destino indudables. En tal sentido el krausismo ha sido también un hecho americano si bien no todavía suficientemente determinado en sus caracteres generales, en sus etapas y en su influencia sobre el desarrollo de nuestras agónicas democracias.

En 1843, Ahrens decía en el prefacio de la segunda edición del Curso de derecho natural que esta obra había sido "adaptada en muchos países y hasta en América para la enseñanza universitaria" y Giner de los Ríos, años más tarde, en 1878, al hablar de la influencia ejercida por los representantes de la escuela krausista belga, decía que ellos habían contribuido "a difundir en los más de los pueblos latinos, un espíritu y sentido filosófico que a lo menos en Bélgica, en Italia, en España y en buena parte de la América Latina, ha sido de incalculable trascendencia en todos los órdenes". No ha de resultar pues extraño que el krausismo se encuentre presente en la historia intelectual de todos los países latinoamericanos y se manifieste ya sea a través del uso de tex-

tos, ya en un plano de mayor significación, en la obra misma de sus pensadores.

En Brasil se hizo una edición del *Curso de derecho natural* del krausista alemán Ahrens, al parecer, en 1850; en Bolivia salió a la luz en 1867 un *Curso completo de derecho natural*, editado en la ciudad de Sucre, que es un extracto de Ahrens, Jouffrey y Burlamaqui; más adelante tuvo lugar una reedición boliviana de la traducción española del *Curso* de Ahrens, hecha en París en 1853; en México, se hizo entre 1875 y 1878, una traducción en la *Lógica* del krausista belga Tiberghien y en Perú, en fecha que ignoramos, otra del *Curso* de Ahrens. Sin que podamos avanzar conclusiones definitivas, las versiones mencionadas, ya fueren tomadas de las españolas o realizadas por traductores americanos sobre los textos escritos en lengua francesa, muestran en general que el krausismo se divulgó principalmente a través de la lectura de Ahrens, el más importante discípulo de Krause. Más tarde, fue visible una influencia semejante ejercida por Tiberghien. En cuanto a la presencia directa del krausismo español, fue tardía y coincidió con el período de expansión internacional de la Institución Libre de Enseñanza de Madrid.

Se encuentra además el krausismo asimilado en la obra de muchos pensadores americanos entre los que figuran nombres de alta importancia. Se ha subrayado su presencia en José Martí y en Miguel Antonio Caro; Eugenio María Hostos, el puertorriqueño discípulo de Sanz del Río, fue abiertamente krausista; también lo es, en Cuba, Antonio Bachiller y Morales; Bartolomé Herrera y más tarde Alejandro Deustúa son pensadores peruanos influidos por el racionalismo armónico; en Uruguay hicieron krausismo —como lo ha mostrado el eminente investigador Arturo Ardao— Prudencio Vázquez, Pedro Mascaró y José Battle y Ordóñez; en Bolivia llevaron a cabo una tarea semejante el limeño José Silva y Santiesteban y luego el boliviano José R. Mas; en Brasil, el sacerdote católico Patricio Muñiz usó doctrinas de Krause en su polémica con el comtismo y fueron krausistas, además Galyão Bueno y Xavier Matos. Sin duda los ejemplos podrían ser multiplicados considerablemente.

Dijimos al comienzo que las etapas del krausismo argentino coinciden en sus líneas generales con el desarrollo del krausismo español. Cuando se pueda establecer esta misma comparación entre el desarrollo general del racionalismo armónico en América y sus momentos dentro de la historia cultural española, se habrá alcanzado esa otra estructura dentro de la cual se inserte necesariamente todo lo hispanoamericano. Lamentablemente, ya lo hemos

dicho, tal visión de conjunto no es aún posible debido a que el krausismo americano no se encuentra historiográficamente sistematizado y valorado en la medida en que lo está el español. Carecemos sin duda de obras tales como las de Pierre Jobit, libro clásico dentro del tema, de inevitable consulta; el de Joaquín Xirau que reabrió desde Iberoamérica el interés por el krausismo peninsular en nuestros días, junto con los de Martín Navarro, Fernando de los Ríos, Juan López Morillas, Lorenzo Luzuriaga, Manuel de Rivacova y otros; o como las excelentes obras que se han agregado últimamente, siempre relativas al krausismo español, de Mlle. Yvonne Turin, Vicente Cacho Viu, María Dolores Gómez Molleda y Elías Díaz.

Mas volvamos a la caracterización del krausismo argentino. Es evidente que este movimiento de ideas no alcanzó en su momento la espectacularidad del krausismo español. Las razones de este hecho se encuentran en el modo cómo se llevó a cabo el proceso de "modernización" o "europeización" de Argentina. Los argentinos se han caracterizado de manera permanente por una decidida y abierta voluntad de no separarse de las fuentes europeas de pensamiento. Dentro de esta actitud y en lo que respecta a la segunda mitad del siglo XIX, Argentina fue en su ocasión "eclectica", "racionalista", "krausista", "positivista" o "antipositivista", siguiendo siempre un proceso interno ininterrumpido y propio, a la vez que de contacto directo con aquellas fuentes, bebidas de modo casi exclusivo a través del pensamiento de origen francés. Mientras en España —según se ha dicho— el krausismo se presentó como una voluntad de reintegrarse en lo europeo o de "europeizar" España, en Argentina no tuvo tal sentido en ningún momento. La tarea de "europeización" o "modernización" ya había sido impuesta por nuestra Generación de 1837, promotora entre otras cosas del imponente movimiento inmigratorio europeo que se inició a fines del siglo XIX y también por los gobiernos nacionales que a partir de 1870 completaron el exterminio de los indígenas de la Patagonia. Cuando al krausismo le tocó cumplir su tarea, la Argentina ya había dado forma, a su manera por cierto, a un ideal de "vida europea". Los hechos mencionados han condicionado todos los procesos ideológicos en Argentina y hacen que se diferencie de otras naciones latinoamericanas.

No apareció, por otro lado, el krausismo argentino en una "situación de atraso y estancamiento", como se ha dicho en España, sino que entró en juego en un medio de fuerte crecimiento intelectual y económico, regido por los "racionalistas" del 80 y más tarde por los positivistas, sus herederos. Dentro de la profunda

crisis moral acarreada por la explosión de riquezas y la diversificación social derivada de la inmigración europea que cambió la faz humana de Argentina entre fines del siglo XIX y comienzos del XX, el krausismo tomó en sus manos la tarea de prolongar una visión del mundo y de la vida de fondo romántico, sin que significara una novedad ni una ruptura con las tradiciones intelectuales y el medio cultural dentro del cual surgía.

Ya dijimos que no realizó el krausismo toda la tarea dentro del proceso de modernización que ha caracterizado con fuerza a la Argentina finisecular. El "racionalismo", de sentido deísta y derivado del primitivo eclecticismo, ideología de base en gran parte de los miembros del régimen instaurado a partir del 80, dio la estructura neutra al estado y a la educación que el krausismo exigía en España; y el positivismo, por su lado, hizo suya la tarea de dar forma a la ciencia argentina, reclamando para sí de modo exclusivo toda tarea científica. Al krausismo le quedó tan solo un aspecto dentro del "quehacer ético", en medio de aquellas tendencias antes señaladas que también pretendían cumplirlo a su manera; le quedó, dentro del vigoroso movimiento pedagógico argentino la importante misión de fundar las bases de la futura escuela activa; y en el terreno político, tal como ya lo hemos dicho, junto con algunos de los positivistas si bien con planteos ciertamente propios, propugnó el paso del viejo liberalismo, hacia un "solidarismo".

Los krausistas argentinos pretendieron cumplir estos fines por todos los medios. En ellos no hay prédica de la no violencia ni menos aún la neutralidad en materia política. Sostuvieron el uso de la fuerza y la legitimidad de los golpes armados e impulsaron a la acción política, despertando el fervor ciudadano y las exigencias de participación en el gobierno. Se diferencian sin duda en todo esto de aquella posición de no violencia y de neutralidad impuesta por Giner de los Ríos a su escuela y de la que se lamenta Luis Araquistáin en su libro sobre el pensamiento español.

El krausismo en Argentina ha tenido tres principales líneas de desarrollo en lo jurídico, lo político y lo pedagógico. Las manifestaciones más antiguas se relacionan todas ellas con el estudio del derecho. Según parece, los comienzos deben ser ubicados en la Universidad de Córdoba en la que el profesor de derecho natural, Luis Cáceres organizó su programa para el año 1856 sobre la base de una reproducción casi textual del índice del *Curso de derecho natural* de Ahrens. Hacia 1860 —dice Martínez Paz— la filosofía del derecho había pasado ya, en la misma Universi-

dad de Córdoba, del dominio de la escuela de Grocio a la de Krause.

En 1884 el profesor Wenceslao Escalante, al hacerse cargo de la cátedra de filosofía del derecho en la Universidad de Buenos Aires, impuso también el krausismo en aquellos estudios. Al crearse a su vez la misma cátedra en la Universidad de Córdoba en 1889 su profesor, Telasco Castellanos, hizo también krausismo si bien dándole un giro moderado en cuanto manejaba además autores no krausistas dentro de una especie de "racionalismo ético-religioso". En Buenos Aires, por el contrario, el krausismo alcanzó una formulación no transaccional y por obra de Escalante se mantuvo firme durante casi veinticinco años.

Lamentablemente, ni Cáceres ni Castellanos nos han dejado escritos como para que podamos apreciar el desarrollo del krausismo en la Universidad de Córdoba, ni tampoco conocemos por nuestra parte autores que bajo la influencia de sus lecciones hayan dejado obras de esta tendencia. No nos sucede lo mismo en lo que se refiere a la Universidad de Buenos Aires. Allí, Julián Barraquero publicó en 1878 su tesis titulada *Espíritu y práctica de la ley constitucional argentina*, que representa hasta ahora el más antiguo testimonio krausista de valor dentro del pensamiento argentino. Más tarde, la publicación de la *Filosofía del derecho* de Wenceslao Escalante, en 1884, constituye una manifestación ya abiertamente elevada de la asimilación del krausismo dentro de la enseñanza universitaria.

A pesar de lo que hemos dicho respecto de la tesis de Barraquero, es posible encontrar —como es fácil suponer— antes de su aparición otros textos, que muestran la influencia y la difusión del krausismo. Así, un ejemplo curioso, nos lo ofrece un folleto de Nicanor Larraín aparecido en 1874 y que es de interés dentro de la historia de las utopías políticas. El repudio de los vicios ciudadanos le impulsó hacia la evasión literaria. Internado en la misteriosa Patagonia —todavía en esa época en poder de las tribus araucanas— encuentra allí la legendaria Ciudad de los Césares, tan insistentemente buscada por los conquistadores españoles. La ciudad mítica es descripta, con todas sus perfecciones, apoyándose en ideales que derivan del *Curso de derecho natural* de Ahrens.

Volvamos a la tesis de Barraquero. Resulta evidente que las razones que le impulsaron a su redacción, fueron las de la regeneración moral de la vida política para lo cual el krausismo le ofrecía sólidos recursos intelectuales. Para Barraquero la filosofía del derecho había pronunciado ya su última palabra con la obra de Ahrens, "filósofo contemporáneo —tal como él nos dice— al que

la posteridad llamará con justicia el primero del siglo xix." Sobre su pensamiento filosófico-jurídico intenta, pues, la interpretación de la Constitución de 1853 e inicia de este modo un esfuerzo que será retomado por los principales krausistas argentinos. La misma tarea se propuso Escalante en su cátedra de Filosofía del Derecho, en las aulas de la Universidad de Buenos Aires y también está presente, de modo muy vivo, en toda la acción política y de gobierno de Hipólito Yrigoyen. En líneas generales este esfuerzo de interpretación significó el paso del liberalismo individualista, dentro del cual había nacido aquella Constitución, hacia un liberalismo que se llamó "solidarista", bajo la inspiración de Krause.

La interpretación krausista de la Carta de 1853 aparece claramente a través de diversos aspectos desarrollados por Barraquero en el análisis de aquella. La deducción de todos los derechos a partir del concepto de "personalidad"; el concepto del derecho como "condición" para la vida; la relación esencial de la moral y el derecho; el concepto de "soberanía" y el de "sufragio" entendido este último como de derecho natural; la doctrina de la "representación" de las distintas "esferas sociales"; la defensa del "federalismo" y en fin el sentido universalista e incluso supranacional que se le atribuye a los constitucionalistas que dieron vida a aquella "ley de involución" de acuerdo con la cual las sociedades humanas avanzan desde las divisiones nacionales hacia un estado mundial. En otras palabras, la Constitución argentina aparecía, desde el punto de vista krausista, no pensada exclusivamente para una determinada "cultura histórica", sino para la "sociedad fundamental humana". La tradición jurídica argentina universalista, venía pues a ser reforzada por el pensamiento racionalista armónico en lo que pretendía tener de filosofar ecuménico. Conceptos de raigambre estoica comunes a los grandes movimientos del racionalismo romántico visibles claramente ya en la obra de Juan Bautista Alberdi, principal inspirador de la Constitución de 1853, eran confirmados por el universalismo krausista. "Pienso y obra —se dice en el *Ideal de la humanidad para la vida*— según la idea del derecho humano como ciudadano del mundo". Y por encima de tal estoicismo, retomado ahora por Barraquero a partir de Krause, se colocaba la "idea cristiana", que lo integraba y lo superaba en una moral más rica y comprensiva. Barraquero daba de tal manera forma a una nueva versión del "cristianismo racional" —la última dentro del romanticismo rioplatense— que había tenido sus comienzos ya por obra de la Generación de 1837, inspirada en el romanticismo social de Pierre Leroux y el misticismo humanitario de Lamennais.

Conforme con lo que decimos, nuestro autor afirmará que la "democracia" postulada como forma de gobierno por la Constitución Nacional de 1853 "tiene su base en el cristianismo, parte del principio de la libre personalidad, coloca al hombre sobre el ciudadano, pero no es una democracia pura, sino una democracia republicana representativa, que ha trasladado los principios de igualdad y fraternidad ante Dios, al dominio civil y político". La democracia republicana —nos dice otro texto— "con el cristianismo por vanguardia se abre paso en la conciencia de los pueblos, proclamando la igualdad y la fraternidad humana en su verdadera grandeza".

No vamos a seguir en todos sus desarrollos la tesis de Barraquero. Veamos sin embargo, todavía cómo aparece en él de modo vivo el concepto del derecho como condición para la vida y de qué modo incide, en particular, el concepto de "sufragio". "Si es evidente que hay derechos inherentes al hombre —nos dice—, en su calidad de tal, anteriores a toda ley positiva, las constituciones deben reconocerlos y rodearlos de todos los respetos que merece la personalidad humana". "La existencia de los derechos absolutos —dice el mismo Barraquero más adelante— no puede ser controvertida". Ahrens ha dicho la última palabra al derivar los derechos naturales de las cualidades esenciales del hombre, los que reciben su unidad en una cualidad primera, la personalidad. Esta consiste en la "unión de dos elementos distintos: el uno, absoluto y divino, que se manifiesta en la razón; el otro, contingente y finito, que se revela en la individualidad". Por esto, por contener un principio divino, el hombre es el "fin de sí mismo" y "no puede ser tratado como cosa, como medio". El derecho y el orden político y legal de él derivan, constituyen por idéntica razón únicamente medios al servicio del hombre. "Los gobiernos y las leyes positivas —dice Barraquero— no tienen otra misión que señalar límites regionales a todas las libertades para garantizar todos los derechos. Son simples medios que jamás pueden elevarse a la categoría de elementos constitutivos de la finalidad humana". El derecho implica un orden que establece y mantiene las condiciones de que "depende la existencia y el desarrollo de la naturaleza del ser humano; pero no es nada más que eso, un orden que se explica en última instancia por la divinidad que le impone y por el hombre que participa de esa divinidad en cuanto persona". El fin es pues la personalidad y mejor aún, su ejercicio; por eso Barraquero nos dirá, a propósito de la pena capital que "son injustos e inhumanos todos los actos que conducen a quitar

al espíritu el ejercicio racional de sus facultades". El derecho —había afirmado Ahrens— "existe para la vida".

Otro de los principios derivados deductivamente del concepto de "persona" es el del "sufragio". Como todo derecho goza del valor absoluto que recibe de su origen. No se trata de algo convencional, sino primitivo, que exige por eso mismo la participación de todos. Si el sufragio es la "soberanía en acción", resulta claro para Barraquero "que debe ser ejercido por todos los miembros de la comunidad social". De acuerdo con esto y siguiendo las novedades propugnadas por el krausismo afirmará que a las mujeres también compete el principio del derecho electoral.

De todas maneras la universalidad del sufragio no significaba dentro del pensamiento krausista, un simple electoralismo. En todo momento Barraquero afirmará como contraparte un concepto de "representación" que tendía justamente a despolitizar su ejercicio. "Si el sistema republicano consiste en el gobierno de la sociedad por sí misma —nos dice— la verdadera representación será aquella que comprenda a todas las partes que constituyen el organismo social. La anarquía habrá desaparecido cuando estén representados en el gobierno todos los intereses, todos los centros autónomos y esferas de la actividad social que concuerden con los fines principales de la vida humana". El sufragio deberá pues organizarse de modo que sea expresión "de los principales aspectos de la vida humana y las esferas de la cultura", no son los partidos políticos los que han de tener fundamentalmente representatividad, sino antes que nada los "intereses sociales".

Resulta muy interesante recordar aquí que estas ideas sobre las cuales se trataba de reinterpretar el espíritu de la Constitución argentina de 1853, enunciadas por Barraquero en 1878, eran exactamente las mismas que inspiraron en España la Constitución de 1876. Fernando de los Ríos nos dice precisamente que Francisco Giner "mostró la necesidad de asegurar en ella la representación de grupos que se propusieran realizar los diversos fines sociales", idea que habiendo sido aceptada introdujo esta novedad, en lo que se refiere a la estructura del senado español.

Dijimos que en 1881 se creó en la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires, la cátedra de filosofía del derecho. Su titular, Wenceslao Escalante, que la dictó de modo continuado durante 23 años, abrió un importante momento dentro del proceso de asimilación del krausismo en el ámbito de la tradición filosófica universitaria argentina. *Las Lecciones de filosofía del derecho*, aparecidas en 1884, constituyeron el texto obligado durante casi un cuarto de siglo, hecho que es de evidente significa-

ción dentro del orden de las influencias ideológicas. Vino a ejercer este libro en Argentina un papel en cierto sentido semejante al que desempeñó en España la obra de Francisco Giner de los Ríos titulada *Principios de derecho natural*, fruto de sus cursos de filosofía del derecho y que se intentó publicar por entregas desde 1870. Ambas obras —sin haber llegado la de Escalante a tener la justa resonancia y difusión que alcanzó la del maestro español— significa cada uno en su medio, la medida de la asimilación del krausismo dentro de la filosofía del derecho.

Nuestro autor ha intentado reelaborar un krausismo, al que desea salvar de las acusaciones de eclecticismo, de ateísmo, socialismo y oscuridad, lugares comunes de la época lanzados por los opositores de la filosofía de Krause. No desea alcanzar una armonía de sistemas ajenos, sino un "sistema propio", personalmente asumido; rechaza el panteísmo que hacía de trasfondo del panenteísmo, junto con éste y estructura su filosofía sobre un "racionalismo deísta" que no se aleja del deísmo de los eclécticos y que se caracteriza por la admisión de la existencia de Dios, conocido en la conciencia; por la afirmación de la inmortalidad del alma y de la regla del deber, todo esto al margen de los dogmas revelados y sin dar intervención al principio de autoridad en materia religiosa. Este deísmo es precisamente el que le permite reforzar el papel del individuo dentro del derecho y alcanzar una formulación moderada del "solidarismo krausista".

Consecuente con esta tendencia, Escalante ha despojado a su krausismo de aquel "concepto madre" de Humanidad, especie de *a-priori* lógico y místico a la vez, en función del cual "conocemos —al decir de Krause— un ser fundamental en el mundo que abraza todo su contenido, y por tanto abraza a cada individuo con su individual naturaleza". Las palabras de Escalante son bien precisas: "el individualismo, la libertad, la personalidad —dice— parece como que se borran, como que se decoloran en el cuadro de este sistema jurídico para ser absorbidos por los tintes más subidos de las condiciones exteriores y objetivas de la sociedad en que el derecho tiene que desarrollarse... No hay duda —agrega— que el derecho tiene su fundamento objetivo en Dios, que su punto de partida es la libertad individual y que las condiciones en que el individuo debe desenvolverse, ejercen influencia sobre él y lo modifican; pero es necesario atribuir a cada uno de estos elementos constitutivos la parte que les corresponde y precisar más el individualismo, que es la verdadera fuente subjetiva del derecho...".

De este modo, a la vez que intentaba Escalante corregir un

individualismo puro, que llevaba a negar las condiciones objetivas de la sociedad, trataba de limitar los alcances del solidarismo que en sus desarrollos más atrevidos podía llevar al socialismo, por la negación según pensaba del principio subjetivo del derecho.

Conforme con esta actitud Escalante tratará de ponernos bien en claro respecto del punto de partida del derecho. Este se encuentra en una evidencia última e irreductible: la de que "somos seres libres". El análisis que nos abre esta evidencia no parte, por otro lado, de una "idea" del derecho —tal como lo hace Ahrens en su *Curso de derecho natural*— sino de una "propiedad real" que se encuentra supuesta en cualquier idea. La objeción del método de Ahrens que hace Escalante, la había ya anunciado el propio Giner de los Ríos en una nota de la *Enciclopedia jurídica*: "El verdadero concepto analítico del derecho —decía allí— no se forma exclusiva, ni primeramente, determinando en sus notas constitutivas la idea que de aquél hallamos en la conciencia... El primer dato para la construcción reflexiva inmediata del conocimiento jurídico no es el puro pensamiento (idea), sino la percepción objetiva del derecho como propiedad real nuestra..." Giner dirá que esa experiencia inmediata, previa, se expresa en la fórmula "somos seres de derecho". Escalante parte de una institución del mismo tipo, pero más amplia, dentro de la cual queda incluida la de Giner y que es la de "sabernos seres libres" en aquel acto inmediato de la conciencia. Frente a los positivistas, cuya moral y cuyo derecho se apoyaban exclusivamente en la conducta objetiva, prescindiendo del aspecto subjetivo, "nosotros partimos —dice Escalante— de lo subjetivo a lo objetivo: guiados por la conciencia reveladora de nuestra libertad interna y de la responsabilidad que ésta comparte, nos sentimos encargados de realizar por nosotros mismos nuestro destino bajo la ley absoluta del deber que gobierna la intuición íntima y su realización objetiva en la escena de la vida". Se ve pues claramente que el punto de partida está dado por algo que constituye nuestra íntima realidad, que es principio de nuestra naturaleza subjetiva. En este saber de nosotros mismos como seres libres se dan consustanciados el conocimiento y su objeto; desde él nos abrimos luego a la esfera trascendente objetiva.

En líneas generales el pensamiento jurídico krausista argentino se ha caracterizado, pues, por haber dado una mayor fuerza a la fuente subjetiva del derecho.

Ahora bien, si es posible hablar de un desarrollo del racionalismo armónico dentro de las universidades argentinas y en particular de las facultades de derecho, no menos lo es mostrar su

difusión en el terreno de las ideas y la acción política. Este es sin duda uno de los capítulos más notables dentro de la historia del racionalismo armónico en el Río de la Plata, y que gira todo él alrededor de la figura de uno de los caudillos políticos más sonados de la historia argentina: Hipólito Yrigoyen. Este, entre 1890 y 1930 desempeñó la dirección de uno de los partidos políticos de mayor volumen que hay conocido el país, la Unión Cívica Radical y ocupó además la presidencia de la república en dos ocasiones, entre 1916 y 1922 y más tarde, entre 1928 y 1930.

Por obra de Yrigoyen el krausismo se difundió como ideología difusa en una medida verdaderamente sorprendente. No lo hizo sin embargo, imponiendo lecturas krausistas a sus íntimos sino simplemente haciendo él, desde su fuerte y vigorosa personalidad, krausismo vivido. Y así como no promovió la lectura de los krausistas entre los allegados, tampoco se llamó a sí mismo "krausista". En general huyó de embarcarse en denominaciones ideológicas y prefirió imponer sus ideas haciendo conocer en la acción política misma los dogmas en los cuales creía. Puso el acento de modo muy intenso en el humanitarismo de raíz cristiana que incluía el racionalismo armónico, motivo por el cual sus biógrafos han insistido en que su filosofía se fundaba, sin más, en las "doctrinas del Evangelio". Se unía a esto en Yrigoyen una cierta actitud mística que le hizo aproximarse sin duda más hacia el trasfondo oscuramente panteísta del "panenteísmo", que hacia la versión deísta dada por otros, como es el caso ya comentado de Wenceslao Escalante. Los escritos de Yrigoyen constituyen un capítulo muy interesante dentro de la literatura krausista argentina. No fueron muchos, ni alcanzaron la dignidad del libro, ni aún la del folleto; su lugar, como literatura política puesta al servicio de la acción inmediata, estuvo en las columnas de los periódicos. Su estilo es noble y elevado. Hay en ellos un eticismo fundamental que los emparenta de modo indudable con otras expresiones de la literatura krausista, española y americana. El vocabulario ha sido extraído de Krause, de Tiberghien, de Ahrens, pero recibe en todo momento una connotación muy personal, al extremo de hacer su estilo verdaderamente inconfundible. Si no se tienen en cuenta los textos krausistas que han servido de fuente podría imputársele haber caído en un lenguaje intencionadamente esotérico.

Todo esto tal vez haya incidido en el elevado poder de contagio que tuvo Yrigoyen, como también puede haber sido causa de la imputación de oscuridad que le hicieron sus enemigos. Se trata sin embargo de una doctrina simple, asentada sobre un nú-

cleo de dogmas muchas veces supuestos, pero siempre vigentes y con un claro sentido sistemático.

La mayoría de los testimonios concuerda respecto de la preferencia que Yrigoyen tuvo por los libros del krausista belga Tiberghien. La obra de éste le fue "conocida" y "estimada", según nos dice Alberini. "Llegó a admirar a Tiberghien", quien constituyó "su maestro y su ídolo", dice por su parte su biógrafo Gálvez. Manejó sin duda los libros de los demás krausistas alemanes y belgas, como también los españoles, hecho que no es difícil documentar y que responde a la doble vía de influencia por la cual el krausismo se extendió por toda Hispanoamérica: la bibliografía de origen francés, procedente de Bruselas y París y luego la abundante producción madrileña de todos los liberales españoles que militaron en el vigoroso y prolongado movimiento peninsular. La presencia real de las ideas y los temas propios del krausismo en los textos de Yrigoyen, permite ver claramente, por otro lado, cuáles han sido las fuentes más utilizadas. Ellas fueron, sin duda alguna, el *Ideal de la humanidad para la vida* de Krause, en el arreglo de Sanz del Río; la *Introducción a la filosofía* de Tiberghien y dentro de ella, muy especialmente, la parte dedicada a la filosofía de la historia y, por último, el *Curso de derecho natural* de Ahrens. Resultaba además casi inevitable el uso de estos tres clásicos del racionalismo armónico en cuanto ellos constituyen los libros más leídos sobre los cuales se fundamentan casi sin excepción todos los desarrollos krausistas hasta ahora conocidos por nosotros en Argentina.

A estas preferencias literarias, se sumaba en Yrigoyen un temperamento proclive a modos de ser típicos de los krausistas en general. Rodríguez, uno de los biógrafos del caudillo que formó parte del núcleo de sus íntimos, decía que "tanto la vida privada como pública de Yrigoyen expresan la firme voluntad de cumplir el apostolado de la doctrina krausista". Lo mismo dice Gálvez, cuyas afirmaciones poseen también valor testimonial: "En su vida privada y pública, Yrigoyen es un perfecto krausista"; y más adelante agrega que la ética del ideal de la humanidad había influido en su vida "en un terreno preparado".

Se suma a todo esto una serie de hechos que explican la fuerza y difusión que alcanzaron las doctrinas sostenidas por Yrigoyen. El radicalismo es un movimiento político propio de la burguesía media argentina, que asimiló en sus momentos de lucha, fuertes contingentes provenientes del proletariado. La clase media argentina, inexistente aún en 1880, se formó y evolucionó en los pocos años que van entre aquella fecha y 1910, como consecuencia en

gran parte de la enorme masa inmigratoria europea. Su bandera de combate fue la exigencia de participación política y su objeto inmediato, el derrocamiento del gobierno oligárquico que detenía el poder político y económico.

Para éste, las doctrinas krausistas ofrecían un andamiaje ideológico ciertamente adecuado. La primera etapa de la acción del radicalismo, siempre bajo la inspiración directa de su jefe, giró todo alrededor de dos exigencias fundamentales: la modificación de la ley electoral que abriera las puertas a la participación política, que hiciera posible el ejercicio del sufragio. La fuerza con que estas exigencias fueron planteadas, derivaba además de un nuevo concepto respecto de la naturaleza de los partidos políticos. La tesis de Krause que se repite en Ahrens, llevaba el rechazo de aquéllos y sugería la necesidad de reemplazarlos por ciertas "tendencias fundadas", vale decir, movimientos que derivaron de modo natural de las distintas "esferas sociales" o formas comunitarias originarias. Conforme con esto Yrigoyen afirmó que el radicalismo no era propiamente un partido político y que en cuanto movimiento se confundía con la nación misma. Planteadas las cosas de este modo, todas las reivindicaciones del radicalismo se tornaban objetos sagrados de lucha y la vía revolucionaria quedaba justificada para alcanzarlos. Frente pues a la oligarquía que se inclinaba hacia una concepción evolutiva del progreso, el radicalismo sostuvo la legitimidad de la revolución. La justificación filosófica del uso de la fuerza se encuentra desarrollada en Yrigoyen casi en los mismos términos en que lo hicieron otros krausistas, tales por ejemplo, Eugenio María Hostos o Gumerindo de Azcárate.

Una vez en el gobierno el radicalismo, a partir de 1916, Yrigoyen estructuró sus principales proyectos —especialmente aquellos que tenían que ver con lo laboral— sobre la base de la misma interpretación krausista de la Constitución de 1853, tarea ésta que ya había sido teóricamente iniciada por otros, tales como Barraquero o Escalante. En líneas generales significó esto —como ya lo hemos dicho— el paso de un liberalismo individualista, hacia un liberalismo inspirado moderadamente en el solidarismo predicado por el racionalismo armónico.

Otros aspectos muy interesantes en los que ha incidido el krausismo dentro del pensamiento de Yrigoyen como gobernante, podríamos rastrearlos fácilmente en su política internacional; en su política universitaria, en particular con motivo de la Reforma de 1918 y en su nacionalismo de tendencia restauradora en lo que se refiere a las diversas formas culturales tradicionales.

Decíamos en un comienzo que el krausismo en Argentina había tenido también importantes manifestaciones en el terreno pedagógico. Nos quedaría pues por ver este aspecto.

No hubo en Argentina un centro de difusión del krausismo semejante a la famosa Institución Libre de Enseñanza fundada por Giner de Los Ríos y dicho movimiento alcanzó una cierta extensión por obra de algunos propagandistas que no llegaron a nuclear en torno suyo aquel importante número de discípulos que rodeó a Giner a lo largo de su fecunda vida. De todos modos, si no abundaron los educadores krausistas, sus novedades metodológicas fueron ampliamente divulgadas y en buena medida llevadas a la práctica por maestros y profesores que sin ser muchos de ellos propiamente krausistas sufrieron su influencia. Se trata pues de una obra pedagógica que no respondió en general a un plan orgánico, sin que haya carecido por ello de cierta unidad que se concretó más bien gracias a inspiraciones e iniciativas aisladas que ejercieron sin embargo vasta influencia. Podemos rastrearla en escuelas normales del profesorado, en escuelas normales para Maestros y en colegios nacionales, en los que hizo su aparición en cátedras de filosofía, pedagogía, economía política, instrucción cívica e historia. También ha sido visible en diversos congresos pedagógicos a partir de 1882.

El análisis de los materiales relativos al krausismo pedagógico, ofrece dos aspectos extremos. Por una parte significó dentro de la enseñanza secundaria, y aún universitaria, una revolución pedagógica de la más elevada importancia; las innovaciones metodológicas que se divulgaron respondían además a un curso de doctrinas relativas a la naturaleza del alumno y a la función educacional que se encuentran aún en nuestros días vigentes en gran parte e incorporados en las tradiciones pedagógicas argentinas; por otro lado, fue el krausismo una doctrina según la cual se montaron las enseñanzas en los colegios secundarios, en algunos casos con un claro y decidido sentido ideológico; bajo este aspecto no superó las deficiencias de un simple saber de cátedra y vino a ejercer funciones semejantes a las que desempeñaba el eclecticismo por aquellos años.

Si bien las primeras manifestaciones del krausismo pedagógico tuvieron lugar alrededor del año 1870 en la Escuela Normal de profesores de Paraná, su máxima fuerza se hizo visible en la década que va del 80 al 90, por obra principalmente de Carlos Vergara, uno de los egresados de aquella escuela. Caracterizó a Vergara una apasionada e intensa actividad, prolongada por largos años en los más diversos centros educacionales argentinos.

Su evolución intelectual no es menos interesante: desde un krausismo más o menos ortodoxo, avanzó hacia un krauso-positivismo, teñido en su última etapa con tintes subidos de teosofía. Designado director de la Escuela Normal de Mercedes en 1887, en la provincia de Buenos Aires, Vergara intentó aplicar de modo radical su ideario pedagógico krausista. Constituyó esto lo que se ha llamado en la historia educacional argentina "el experimento de Mercedes", verdadera "explosión krausista" ocurrida en medio de las pampas. Si bien esta experiencia acabó por fracasar de modo ruidoso, ayudó a reafirmar un puñado de ideas que habían sido ya anticipadas en la Escuela Normal de Paraná.

Las novedades pedagógicas impuestas en Mercedes no se redujeron dentro de la enseñanza secundaria, al dictado de cátedras sobre la simple base de textos de origen krausista, sino que yendo más a fondo, consistieron en un intento de organización de una escuela normal de maestros en todas sus actividades y niveles.

Vergara sostenía el principio de espontaneidad como eje de toda educación. Propugnaba un sistema "que habitúa —decía— a niños y hombres, desde la escuela infantil, a pensar y obrar por sí, gobernándose por sí mismos, cual lo exigen las instituciones republicanas. El maestro estimula a la acción consciente, libre y espontánea de los alumnos; el director debe hacer lo mismo con los maestros; los consejos e inspectores fomentarán el espíritu de iniciativa y la originalidad de los directores. A su vez los gobiernos estimularán todas las energías populares para que todos piensen y cooperen al bien común con la mayor libertad dentro del orden y del respeto mutuo".

Esta espontaneidad "que favorece el despertamiento sin trabas de lo que hay de divino dentro de cada alma, respetándolo como sagrado, para que se desarrolle así la personalidad y la originalidad", lleva —como es fácil de ver— a la eliminación de "planes", "programas", "reglamentos" y "horarios". La enseñanza quedaba circunscripta a una comunidad muy íntima de maestros y alumnos, en una convivencia directa y permanente rodeada de "respeto y amor". La escuela tendía de esta manera a tener abiertas sus puertas todo el día y si era necesario también durante horas nocturnas y, más aún, la escuela misma resultaba campo estrecho y el "aula" como habían propugnado otros krausistas, se ubicaba muchas veces en cualquier lugar de la ciudad o del campo.

A su vez Vergara borraba los límites entre la escuela primaria y la secundaria. "Es imposible hacer que los estudios tengan ésta o aquella relación —decía—, distinta a la que surge de la

naturaleza misma de los estudios. Esa relación de estudios jamás puede hacerse por decreto; es como las articulaciones de los brazos o de las piernas en nuestro propio cuerpo que se han forzado solas por la función misma del organismo. La relación entre unos y otros estudios será mejor, en tanto sea más libre y espontáneo el ejercicio de las fuerzas que dan vida a la educación y en tanto que ésta tenga más vida propia y autónoma en todas sus ramas". Resulta claro que el sistema de enseñanza apuntaba pues a ser de tipo "cíclico" en cuanto los temas a tratarse no se diferenciaban nada más que por la intensidad con que los alumnos eran capaces de encararlos según su edad y desarrollo mental a la que debían necesariamente adecuarse los estímulos de los maestros. La coincidencia de todos estos métodos y criterios pedagógicos puestos en práctica por Vergara en la Escuela Normal de Mercedes, con los de la Institución Libre de Enseñanza fundada por Giner de los Ríos, no se debe solamente a un desarrollo natural de los presupuestos krausistas de que partían ambos educadores, sino también al conocimiento por parte de Vergara del experimento de Madrid. Que de este último tenía noticias muy concretas lo prueba un extenso informe publicado en 1884 en la revista pedagógica mendocina *El Instructor Popular*, fundada y redactada por el mismo Vergara, sobre la "Institución libre". Entre otras cosas se destacaba allí precisamente la eliminación de "la rígida y usual distinción de tres grados, escuela infantil, escuela elemental y secundaria" y se decía que la escuela era considerada "como si fuera un curso uniformemente progresivo de educación general", lo cual implicaba un "sistema concéntrico de programa, que es el verdadero método de enseñanza". Se hablaba del método conversacional de las clases, de la eliminación de los libros de textos sustituidos por notas de los alumnos, de la supresión de exámenes, de los paseos campestres y culturales y de todos los ensayos que hicieron famosa a la "Institución". Mas, a diferencia de los institucionalistas madrileños y en particular de las enseñanzas de Giner, Vergara rechazó toda actitud neutral en materia política, impulsando a alumnos y profesores a la acción partidaria. Para el educador argentino la tarea de "hacer hombres" no podía llevarse a cabo en un país republicano, si no se tomaba muy seriamente la participación en una vida política integrada desde temprano como parte fundamental dentro de los planes educacionales. Esta actitud militante, que coincidía con el krausismo revolucionario de Yrigoyen, hizo fracasar el sonado "experimento de Mercedes", mas no impidió la difusión de los ideales que lo movían.

La presencia del krausismo en Argentina —más allá de sus modalidades propias con que se ha desarrollado— es una prueba más de la unidad espiritual y cultural del orbe ibérico e iberoamericano. Su estudio, como el de otras corrientes de ideas que también han sido comunes a todos los países de lengua hispánica, es sin duda alguna, vía fecunda de conocimiento y de comprensión que estamos obligados todos a transitar.

1977

EL PENSAMIENTO DE AMADEO JACQUES SUS FUENTES Y SU EVOLUCION

Intentaremos en esta breve exposición, mostrar las líneas generales de la evolución del pensamiento de Amadeo Jacques y sus fuentes. El método que habremos de seguir en un primer momento, es el de partir de las doctrinas que, entre líneas algunas veces y de modo explícito en otras, se nos muestran en sus dos últimos escritos conocidos: el *Plan de instrucción pública general y universitaria*, de 1865 y el Discurso pronunciado en el Círculo Literario de Buenos Aires, conocido con el título de *Las ciencias y las letras*, del año 1864.

Nuestros esfuerzos apuntarán a mostrar un proceso de evolución intelectual que, sin rupturas esenciales a nuestro juicio, puede seguirse desde la primitiva tesis *Acerca de la doctrina platónica de las ideas de acuerdo con el testimonio de Aristóteles y de lo que éste le censura*, de 1837, hasta los últimos escritos ya mencionados. Toda esta evolución se encierra pues a lo largo de unos treinta años escasos, durante los cuales se ha de tener en cuenta, además, dos acontecimientos de orden político y social que incidieron sin duda alguna en ella: la Revolución de 1848 y el Golpe de Estado de 1852.

Por una simple casualidad nos vemos obligados a tomar como referencia inicial aquellos escritos tardíos y a intentar de alguna manera esa historia que el mismo Jacques aconsejaba que se hiciera siguiendo, según sus propias palabras, con "un orden cronológico retrógrado o ascendiente".¹

Veamos, pues, cuáles son los temas centrales sobre los que ha sido estructurado el Plan de 1865.

En líneas generales se trata de un plan para la educación de adolescentes, sobre la base de un saber desinteresado, organizado teniendo en cuenta tanto la unidad del espíritu, entendiendo por tal el conjunto de las facultades humanas, como la unidad de la ciencia.

Para quienes tengan presente la importancia dada por Jacques en otros planes de enseñanza a lo que él denomina las "ciencias especiales" o "aplicadas", tal vez resulte extraña esta exigencia

¹ ' Plan de instrucción pública general y universitaria', Buenos Aires, 1865, p. 20 (las citas que hagamos de este Plan, las tomamos de la edición realizada por Juan Mantovani, en Amadeo Jacques, *Escritos*, Buenos Aires, 1945, (Colección Estrada).

de un saber desinteresado. "Mantengamos —dice— en la generalidad de nuestros hijos el estudio serio y desinteresado, durante el tiempo de la adolescencia, de todo aquello que pueda elevar el alma, ennoblecer el espíritu y robustecer los órganos del entendimiento".²

Enseñanza "desinteresada" significa aquí simplemente impartir una instrucción no-profesional y de ninguna manera un divorcio entre lo teórico y lo práctico en la transmisión de las ciencias. También lo práctico, en efecto, puede ser enseñado de modo puro, en sí mismo, como es el caso de la investigación en el terreno de las ciencias físico-naturales

Y tal es justamente el sentido que da a lo "práctico". Con palabras que son una resonancia de la marcha dialéctica de la educación tal como se plantea en la *República* platónica, expone la finalidad de toda educación del adolescente diciéndonos que consiste en: "Acostumbrar a la inteligencia a remontarse a los principios primeros de las cosas, a bajar a las últimas consecuencias de los principios; mezclar a la teoría la práctica que fecundiza a ésta; e ilustrar la práctica con la teoría, sin la cual la práctica es una rutina bruta y ciega".³

Insistimos aquí que "enseñanza práctica" no significa aplicación profesional alguna, sino tan sólo experimentación de los principios que nos ofrece la teoría, la conjunción del saber a-priori con el saber a-posteriori.

La educación del adolescente queda, pues, enmarcada de este modo, dentro de la ciencia entendida como saber en sí y autónomo, independientemente de todas aquellas otras formas del saber que la sociedad organiza para satisfacer sus múltiples necesidades y que se conocen con el nombre de "oficios", "artesánías", "carreras" o "profesiones", según los casos.

Por otro lado, aquella enseñanza que hemos caracterizado en primer lugar como "desinteresada", debe ser "general". Qué significa dicho término en los escritos pedagógicos de Jacques? De ninguna manera hace referencia a un enciclopedismo o a una mera ilustración. Aunque no lo parezca en un primer momento, "enseñanza general" es en Jacques sinónimo de "educación" en el sentido de formación integral que le damos a este término, por oposición a "instrucción".

El alcance exacto de la "enseñanza general" nos lo expresa diciendo que es aquella que abarca "la extensión misma de la inteligencia humana y de su dominio".⁴ Respecto del espíritu "no

² Plan de 1965, p. 34.

³ *Ibidem*, p. 18-19.

debe dejar ociosa una sola facultad"; "desarrolla todas las facultades juntas y armónicamente sin exclusión de una sobre las demás".⁵ Es, pues, general en cuanto que se refiere a la totalidad de las funciones del espíritu y es, además, simultánea en cuanto que todas esas facultades son ejercitadas al mismo tiempo. La idea central, que gira alrededor de "enseñanza general" es el de la más absoluta unidad del espíritu humano.

"El entendimiento humano —dice— es un ser viviente, cuyas facultades se desarrollan todas juntas y armónicamente y precisan por esto mismo de una cultura simultánea, so pena, si la educación se fija en alguna de ellas a exclusión de las demás, de determinar en aquellas que se desprecien temporalmente una atrofia que se volvería insanable. El espíritu no crece como el mineral; es un organismo cuyos resortes se prestan mutuo auxilio, que crece a la vez en todas sus partes y cuya crianza no puede ser por consiguiente ayudada y estimulada eficazmente sino por una enseñanza que ponga en juego todas sus fuerzas vivas desde el principio".⁶

Es "general", además porque abarca también la totalidad del "dominio" de la inteligencia humana, vale decir, que pretende abarcar, si no en profundidad —como él mismo nos lo dice— por lo menos en extensión todo el orbe del saber. Tampoco aquí se cae, aunque podría parecerlo, en una simple información enciclopédica, en cuanto que se está partiendo de una estrecha relación entre la estructura del espíritu y la estructura de las ciencias.

En otras palabras, así como se postula la más absoluta unidad del entendimiento, se afirma del mismo modo una unidad acabada del saber, que es una derivación de aquélla, pues de la inteligencia humana "todo dimana y todo se deriva".

La única manera de ejercitar al espíritu en todas sus direcciones y simultáneamente es, pues, la de abarcar el saber en todos sus aspectos.

Por otro lado, la marcha de la "enseñanza general" está dada por un proceso hacia la unidad, el que debe ser montado de acuerdo con el desarrollo intelectual del educando, yendo de lo concreto hacia lo abstracto. Las materias a transmitirse pierden todo el sentido lineal de que adolecen los programas de estudio, en el que cada asignatura figura colocada antes o después de otra. El espíritu del educando habrá de trabajar posiblemente con los mismos materiales, pero colocado cada vez en un círculo de

³ *Ibidem*, pp. 18-19.

⁵ *Ibidem*, pp. 24 y 29.

⁶ *Ibidem*, p. 30.

abstracción y generalidad más próximo a la unidad última del saber y al ejercicio más completo de todas sus facultades mentales.

"La educación —dice— sigue en cuanto es posible la marcha natural del desarrollo intelectual a medida del progreso de la edad. La ciencia enseñada gana en profundidad y en abstracción, a proporción que se robustecen las facultades mentales y la filosofía no es otra cosa que la más alta aplicación de éstas a los objetos mismos de todas las ciencias ya recorridas, considerados en su conjunto, con los vínculos que los unen. El espíritu se va embebiendo en todos estos conocimientos, ya no a retazos, sino por capas sucesivas y concéntricas. Así conserva su unidad efectiva, que la rompe la enseñanza despedazada de los programas antiguos".⁷

De este modo hemos, pues, llegado a un cierto tipo de saber supremo, que es el que nos da la unidad en su más alta expresión, el saber filosófico, en el que desemboca todo el estudio de las ciencias, clasificadas por Jacques, atendiendo posiblemente a los planes de estudio, en: Letras y humanidades; Ciencias exactas (a-priori y a-posteriori) y Ciencias morales y políticas.⁸ La filosofía y con ella la teodicea, "restituyen en fin —dice— a la ciencia, despedazada por un trabajo necesario de análisis, su unidad fundamental, refiriendo todas las cosas a Dios, su principio supremo y todos los conocimientos al entendimiento humano, su instrumento común". En tal sentido define, pues, a la filosofía en el Plan de 1865, como "la ciencia de las ciencias" o "la ciencia de los principios de todo".⁹

Si damos unos pasos atrás en el tiempo y leemos lo que Jacques publicó entre los años 1844 y 1846, en trabajos dedicados especialmente a la psicología, encontraremos en ellos las raíces de todos los principios educacionales de los que hemos pasado revista sucintamente. Otro tanto podemos decir en lo que respecta a su teoría de la ciencia incluida en aquellos trabajos y que hacen de infraestructura teórica del Plan de 1865.

Nos referimos, particularmente, a los artículos publicados por Jacques en el *Dictionnaire des Sciences Philosophiques* de Franck y al famoso *Manual de Philosophie à l'usage des Collèges*, aparecidos, como ya he anticipado, entre 1844 y 1846.

Es particularmente importante hacer notar aquí los escritos que podemos leer en la Revista *La Liberté de Penser*, publicados en-

⁷ Idem ant.

⁸ Plan de 1865, pp. 25-26.

⁹ Ibidem, pp. 26-29.

tre 1848 y 1851, que significan un cambio de posición en Jacques, no implican el abandono de aquellos presupuestos psicológicos y epistemológicos, que se mantienen en sus líneas fundamentales en vigencia hasta 1865.

Hemos visto que uno de los fines que persigue la "enseñanza general" es el de ejercitar todas las facultades del entendimiento sin exclusión de ninguna. Veamos, pues, cuál es el trasfondo de esta exigencia.

Jacques se había interesado por el tema de las "facultades" y antes de haber iniciado la redacción del tratado de *Psicología* que incluye el *Manual*, dio a publicidad en el *Diccionario* de Franck un extenso artículo titulado precisamente "Facultés de l'âme", que recortado en algunas de sus partes pasó luego a constituir el capítulo del mismo nombre del *Manual* citado.

Debido a que este tema de las "facultades" entronca de modo directo con toda una teoría de la sustancia, es sin duda uno de los puntos centrales sobre los que se organiza tanto la psicología como la teoría de la educación.

"El hombre es una causa" dice en la *Psicología* y las facultades son tan sólo diversos modos o manifestaciones de aquella causa eficiente que las organiza y sostiene. Por esto mismo "facultad" es sinónimo de "virtud", "fuerza", "potencia" y "a decir verdad —son palabras de Jacques— no hay más que una sola causa de los fenómenos que notamos en nosotros; y esta causa es el alma misma que es simple".¹⁰

Las sustancias por definición de su misma naturaleza poseen, cada una a su modo, un cierto grado de "energía propia", vale decir, que tiene cada una su "facultad". En el hombre "en cuanto fuerza ilustrada y autónoma" es en quien precisamente se da ésta en el sentido más acabado: "tiene entonces todo su valor posible, es tomada en su sentido completo y significa todo lo que puede significar".¹¹

La raíz de esta doctrina de la sustancia que se deja entrever se encuentra en la filosofía de Leibniz, bajo cuya influencia quedó Jacques fuertemente atado a partir de 1842, a tal extremo que toda su psicología implica una actualización del pensamiento del autor de la *Monadología*.

Al ocuparse Jacques, dentro de la Biblioteca Charpentier de la edición de las obras de Leibniz, consideró importante incluir como suplemento del Tomo Iº algunos opúsculos, y entre ellos dos que tradujo él mismo del latín y que tituló: *Sur une réforme de la*

¹⁰ *Manual de Filosofía*, París, Hachete, 1886, pp. 49 y 54.

¹¹ "Facultés de l'âme", en *Dictionnaire de Franck*, p. 511, col. 1.2.

philosophie première et sur la notion de substance y De la nature en elle-même ou de la puissance propre et des actions des créatures,¹² a los que consideró de particular significación e importancia ya que, según nos lo dice, "en ninguna parte ha expuesto Leibniz con mayor fuerza, unidad y luz su doctrina propia de la sustancia".

"Para anticipar algo —afirma Leibniz en el primero de los opúsculos mencionados— diré al pasar que la noción de *fuerza* (en alemán *Kraft*, en latín *virtus*), a cuyo desarrollo destino una ciencia especial, la *dinámica*, arroja la mayor cantidad de luz sobre la noción de sustancia. La fuerza activa u obrante no es la potencia desnuda de la escuela; no es necesario entenderla, en efecto, como los escolásticos, como una simple facultad o posibilidad de obrar, que para ser realizada o llevada al acto, tendría necesidad de una excitación proveniente del exterior, y como de un estímulo extraño; la verdadera fuerza activa encierra la acción en sí misma; es *entelequia*, poder medio entre la simple facultad de obrar y el acto determinado o efectuado; contiene y encierra el esfuerzo; se determina a sí misma a la acción y no tiene necesidad de ser ayudada, sino tan sólo de no ser impedida".¹³

La adopción de la doctrina de la sustancia de Leibniz tiene una doble explicación en el caso de Jacques: significaba, por un lado, una importante corrección al cartesianismo y por otro, era una buena respuesta para las exigencias de un ser humano entendido como fuerza y energía, como actor y dueño de la naturaleza y de sus actos. No es extraño de ninguna manera a esto el ambiente propio del industrialismo y de la consolidación de las ciencias físico-naturales, característica de mediados del siglo.

Jacques, que se declaraba a sí mismo en 1849, en una polémica con Karl Ludwig Michelet, como "un admirador apasionado y humilde editor de Leibniz", nos dice justamente que "el gran esfuerzo de Leibniz ha sido el de restituir a la creación la fuerza propia y la acción independiente que hacen de Dios un ser aparte y separado; es allí donde está, según veo, su originalidad dentro de la historia del cartesianismo; es su título y su gloria haber combatido hasta el extremo, en nombre de la idea de fuerza, olvidada por Descartes en la explicación de la naturaleza, negada expresamente por Espinoza y por Malebranche".¹⁴

¹² Oeuvres de Leibniz, Paris, Charpentier, Tomo I, 1842, pp. 442; 12-454 y 455-468.

¹³ *Ibidem*, pp. 453-454.

¹⁴ "Lettre à Michelet sur le panthéisme et la démocratie. *La Liberté de Penser*, vol. V, 1849, pp. 160-161.

Las raíces de esta doctrina de la sustancia, que adquiere en el pensamiento de Jacques toda su significación con motivo de la lectura de Leibniz, vanían sin embargo de antes. En efecto, una de las razones por las cuales Jacques adhirió en gran parte al aristotelismo e hizo suyas las críticas de Aristóteles contra Platón en su tesis de 1837, fue la de no haber dado entrada éste último, dentro de su sistema, a la causalidad eficiente, en otras palabras: a la "fuerza" o "poder".¹⁵

La crítica a la idea cartesiana de sustancia que llevan a cabo los eclécticos no sería completa si no hiciéramos todavía referencia al concepto aristotélico-leibniziano de *entelequia*. Sin que Jacques haya aceptado la tesis monadológica, a la que expresamente rechaza junto con la doctrina de la armonía preestablecida,¹⁶ su idea de la sustancia es siempre aquello que posee el principio de su acción y tiende por sí mismo a su fin. Vale decir, que la sustancia en cuanto entelequia, es considerada tanto como causa eficiente, cuanto como causa final. En la tesis de 1837, y en el mismo pasaje que citamos antes, justamente acusaba a Platón de haber desconocido para la sustancia por excelencia, Dios, ambos tipos de causalidad, debido a lo cual "no podría atribuirse ni fuerza por medio de lo cual provocara el movimiento, ni inteligencia, con la que, una vez iniciado aquél lo gobernase con seguridad y sabiduría".¹⁸

A la noción de "fuerza" se agrega, pues, la de "fin", con lo que toda la realidad cae bajo una concepción energética, a la vez que teleológica. Por esto mismo al definir Jacques la noción de "facultad", lo hace primero diciéndonos que es "causa eficiente", tarea que se cumple por vía puramente a-posteriori, experimental; y luego, que es causa final, lo que se lleva a cabo demostrativamente, de modo a-posteriori, mediante la búsqueda de la razón suficiente.¹⁷

Ambos modos de causalidad entran, pues, en la definición de la persona humana: "El hombre, el *yo* —dice en su estudio sobre Leibniz— es antes que nada una fuerza; una fuerza libre, inteligente, iluminada: *vis sui conscia, sui potens, sui motrix*".¹⁸

A los conceptos analizados deberíamos agregar, en fin, uno de mucha importancia que deriva asimismo de Leibniz, y es de la

¹⁵ Acerca de la doctrina platónica de las ideas Edición de la Revista de Estudios Clásicos, Mendoza, 1963, tomo VIII, p. 40, parágrafo 21.

¹⁶ Oeuvres de Leibniz, edición citada, Introducción, pp. XLII-XLV.

¹⁷ Véase el Manual, op. cit. pp. 39 y 48 y Dictionnaire de Franck, p. 511, col. 2 y p. 515, col. 2.

¹⁸ Oeuvres de Leibniz, Introduc., p. XXVIII.

consideración de la sustancia en cuanto estructura, que da fuerza permanentemente a la importante exigencia ecléctica de no excluir ninguno de los diversos elementos que muestra la realidad y alcanzar una visión orgánica y total de la misma. Esta exigencia marca lo típico de la psicología y de la historia de la filosofía de los eclécticos y alcanza también, por cierto, su teoría de la educación, indisolublemente unida a aquellas dos ciencias.

Es interesante hacer notar precisamente que cuando en el *Diccionario filosófico* de Franck se define al eclecticismo, se lo hace más que nada en función de esta pretensión de abarcar "todos los elementos constitutivos de nuestra naturaleza", sobre la base de "una observación que no ha olvidado ni desconocido nada esencial".¹⁹

Tales son los fundamentos teóricos de la "enseñanza general" que proponía Jacques en 1865, muy poco antes de su muerte, para la educación de los adolescentes. Consistía en un plan de formación del hombre en cuanto conjunto de fuerzas inteligentes, "sin dejar ociosa —como él decía —ninguna facultad del espíritu". La enseñanza profesional, por el contrario, se le presentaba como deformadora en cuanto que tendía, como todo saber especial, al ejercicio exclusivo de alguno de los poderes de la mente.

Habíamos dicho antes que hay, además, en el Plan de 1865, una teoría de la ciencia que hace de infraestructura teórica del mismo. Notemos, para comenzar, que Jacques definía a la filosofía en 1865, exactamente del mismo modo que lo había hecho ya antes en 1846, en el *Manual*: como "ciencia de las ciencias" o como "la ciencia de los principios de todo".

Un trabajo de 1848, aparecido en *La Liberté de Penser*, y que lleva por título: "De l'enseignement public de la philosophie", nos da una importante luz sobre la epistemología de Jacques y su sentido, tanto en lo que respecta a la unidad de las ciencias, como en lo que se refiere a la función que la filosofía debe ejercer en todo plan educacional del Estado.

Este estudio de Jacques encierra como acabamos de decirlo, todo un plan educacional, que si bien es cierto está referido principalmente al nivel universitario y pensado para la sociedad francesa de la época coincide en el fondo con el "Plan de instrucción pública general y universitaria" de 1865, propuesto en Buenos Aires.

Analiza en ambos el papel de la filosofía respecto de las ciencias, las letras y la moral, tres órdenes del saber con el que queda

¹⁹ Véase el artículo "Cousin", p. 311, col. 1-2.

comprendido lo que él llama el "dominio de la inteligencia" y nos hace ver el modo cómo en cada caso, restituye todos esos grupos de saber a su unidad, en cuanto que nos ofrece los "principios inmutables" de cada uno de ellos.

Particularmente importante resulta la parte que dedica a las ciencias en lo que podríamos denominar el Plan de 1848. "Las ciencias se encuentran hoy en día —dice— divididas y subdivididas hasta el infinito. Cada una de ellas vive aislada en su dominio propio; se ignoran mutuamente. Los científicos de nuestra época se han repartido de este modo la tarea que los grandes espíritus de los tiempos antiguos se esforzaban por abrazar y dominar en conjunto. El metafísico se mantiene sistemáticamente extraño a las más vulgares nociones de las ciencias exactas y muy a menudo agrega a la ignorancia, el desdén... Por su lado el físico o el geómetra no quieren oír hablar de metafísica... En el orden de las ciencias positivas, tomadas aparte, encontramos la misma división; éste, que es un químico hábil no conoce nada de matemáticas y de las leyes físicas del mundo no tiene más que una sospecha... Hay más aún: este análisis disolvente no respeta ni aun la unidad misma de una ciencia particular... De este modo, los resultados, aisladamente encontrados, se amontonan sin unirse, se yuxtaponen sin ligarse... La unidad del universo y de las cosas, la unidad del espíritu humano desaparecen ante nuestros ojos. El Instituto se convierte en una Babel..."²⁰

¿De dónde habrá de venir la organización de todo este saber desarticulado? La respuesta de Jacques coincide con lo que pretenden los Señores Littré y Comte, —como él mismo nos lo aclara en una nota de pie de página—, en el sentido de renovar la filosofía y hacer de ella una "filosofía de las ciencias". Jacques coincidía en señalar, pues, el mismo mal, si bien no deja de indicar en la nota citada que difiere en el remedio.

"La organización, la unidad, la vida que falta hoy en día a las ciencias particulares, no pueden recibirlas más que de una ciencia más alta, una ciencia independiente y primera, situada por la generalidad de su punto de vista, por encima de las demás. La necesidad de esta unidad no es nueva; la idea de esta ciencia no ha nacido ayer; hace ya más de dos mil años que el espíritu humano la ha concebido y hace más de dos mil años que trabaja sin descanso para realizarla. Se llama la Filosofía".²¹

Ella será la que habrá de salvar tanto la "unidad del mundo",

²⁰ "De l'enseignement public de la philosophie", en *La Liberté de Pensez*, Tomo II, 1848, pp. 168-169.

²¹ *Idem* ant.

como la "unidad del espíritu", es al Estado, por intermedio de la Universidad, a quien le cabe esta elevada e importante tarea de cultivar este saber general y desinteresado. Es la Universidad quien debe "resistir mediante su enseñanza, la invasión siempre creciente de este espíritu de análisis que enerva la ciencia desuniendo sus partes y la inteligencia al no ejercer en cada hombre más que una sola de sus facultades, a expensas de las demás".²²

Es, pues, sobre este modelo o ideal de enseñanza universitaria, propuesto por Jacques en 1848, que estructuró en 1865 el plan para la enseñanza secundaria en Buenos Aires.

Ya vimos cómo Jacques declaraba coincidir con Littré y Comte respecto de la necesidad de una "filosofía de las ciencias", si bien hacía notar que no coincidía "en el remedio".

Deberíamos, pues, ahora mostrar qué otros caracteres reúne la idea de ciencia en Jacques, a la vez que averiguar respecto de la persistencia de esta misma idea en sus últimos años. A tal efecto, nada mejor que analizar su conocido discurso del Círculo Literario de Buenos Aires, pronunciado en 1864 y rastrear sus fuentes sobre la base del método seguido hasta aquí.

La intención de Jacques en el discurso citado, es la de mostrar a la vez que fundamentar la "estrecha alianza" que hay entre las letras, las ciencias, las bellas artes y las artes útiles, desde el punto de vista particular de lo bello.

Se trata, pues, de una teoría estética, pero que rebasa los límites de esta ciencia y se apoya en una teoría general del saber. la demostración de la "estrecha alianza" la hace partiendo de una definición subjetiva de lo bello: "es, pues, todo aquello que, siendo objeto del entendimiento y manifestándose a éste con alguna superioridad, es, además, y por lo mismo, causa de ese noble y desinteresado placer, cuyo nombre común es la *admiración* y cuyo grado superior es *el entusiasmo*".²³

Ese "desinteresado placer" se pone de manifiesto, ya sea ante la "fuerza", ya sea, en otros casos, ante "la regularidad, el orden y la simetría"; ya sea, en fin, en la aparición conjunta de ambos. La fuerza de una tempestad, la de un acto moral; la simetría en los volúmenes de un edificio, o en los sonidos musicales; o la fuerza sumada a aquella simetría y orden que podemos ver en un locomotora, en un insecto, en la marcha silenciosa de los astros o en la marcha no menos silenciosa del pensamiento, nos permiten afirmar que la mecánica, la psicología, la geometría, la

²² *Ibidem*, p. 170.

²³ "Las ciencias, las artes y las letras". En Cossom, Alfredo, *Trazos selectos de literatura*, Buenos Aires. 1885. Tomo I, p. 89.

aritmética, las artes mecánicas, la historia natural, la astronomía y el cálculo son formas de saber en todas las cuales se hace presente aquel "desinteresado placer" de lo bello.

En el fondo, el sentimiento de belleza es algo que acompaña naturalmente al conocimiento de la "fuerza" o causa eficiente y del "orden, simetría y regularidad" o causa final, principios metafísicos restituidos por Leibniz sobre la base de una reinterpretación del aristotelismo, a las sustancias individuales, y que nos ponen en la fuente leibniziana misma de la estética de Jacques. De este modo, la estética vendría a ser un aspecto más de aquella ciencia universal de la sustancia a la que el autor de la *Monadología* ha denominado *dinámica*.

Jacques nos muestra, pues, a través de una serie de hermosos ejemplos, cómo a las diversas formas del conocimiento de la realidad se va acompañando el sentimiento de lo bello. Su discurso termina trazando en muy breves líneas la fundamentación metafísica que justifica aquellas experiencias y que se apoya en lo que podríamos llamar una definición objetiva de lo bello: "lo que Platón llamaba —dice— lo bello en sí y por sí".²⁴ ¿Cuál es la naturaleza de lo bello absoluto? La respuesta a tal interrogante nos pone frente a esta "gran doctrina" que pertenece a Platón, quien ha elevado a la altura de un dogma, "y que coloca —termina diciéndonos— en la cima del mundo inteligible lo verdadero, lo bello, lo justo y lo útil identificados entre sí y en un solo ser que es Dios mismo".²⁵ Así, pues, si el sentimiento de lo bello en el mundo de nuestra relativa experiencia acompaña a todas las ciencias, es porque lo bello en sí se da identificado en lo absoluto con lo verdadero en sí. En última instancia la definición objetiva de lo bello es la enunciada por el mismo Platón: "La belleza es el resplandor de la verdad" y es la definición seguida en el admirado siglo XVII de los eclécticos, por Boileau.

Por detrás de estas afirmaciones se encuentra en juego el difícilísimo y discutido problema de la "comunicabilidad de los géneros", que es lo que funda en última instancia la posibilidad de reducir o fundar un género en otro, tema éste que da la nota esencial dentro de toda epistemología de inspiración platónica y que se encuentra vigente en todos los cartesianos y más particularmente en Leibniz.

El desarrollo de la teoría de la ciencia —y por tanto la fundamentación de esta "ciencia de las ciencias" de que habló siem-

²⁴ *Idem* ant.

²⁵ *Ibidem*, p. 98.

pre Jacques— lo encontramos clara y decididamente realizado en su estudio sobre Fenelón aparecido en 1845.

A su vez, los antecedentes de este tema que es sin duda central dentro del pensamiento de Jacques, lo podemos ver en todos sus escritos anteriores: en la tesis sobre la filosofía platónica, de 1837; en su *Memoria sobre el sentido común*, de 1839; en su comentario sobre Leibniz, de 1842, donde justamente insiste en la corrección aristotélica de la noción de sustancia; en las páginas preliminares sobre los escritos de Clarke, de 1843, donde Jacques desarrolla cuidadosamente su propia teología, y por último, como ya lo hemos dicho, en las importantes páginas dedicadas a Fenelón, de 1845, trabajo este último posiblemente el más sólido y acabado que haya salido de la pluma filosófica de nuestro viejo maestro y educador.

Seguir la evolución y el progresivo enriquecimiento de esta doctrina de la ciencia, que implicaba como sucedía en todos los eclécticos, tanto una psicología como una teodicea, nos llevaría un tiempo que indudablemente no disponemos.

Diremos en pocas palabras, que su doctrina de la ciencia se apoya en una "teoría de las ideas" que tiene su origen en el pensamiento platónico y que es realizada principalmente sobre la base de una síntesis de la doctrina del sentido común de los escolásticos, con el pensamiento de Leibniz.

"Hay en el fondo de mi espíritu —dice Jacques en el estudio sobre Fenelón— nociones universales e inmutables que son la regla de mis juicios; comunes a todos los hombres, componen una razón que está en mí, pero por encima de mí, puesto que se impone a mí y me corrige; que no hace bajo ningún modo parte de mí mismo, pues que yo soy cambiante e imperfecto y que ella es perfecta e inmutable"... "Con la misma autoridad con que decide respecto de lo verdadero —sigue diciendo Jacques— esta razón me prescribe la inviolable regla de mis acciones; y no se puede forzar esta barrera eterna de la verdad y de la justicia. Superior a mí, independiente de mí, es necesario que la razón resida en otra parte que en mí mismo; puesto que yo no la hago, puesto que no podría contenerla toda entera, es necesario encontrar una región en la que ella subsiste en su fijeza, donde se mantiene invariable y eterna, para aclarar desde lo alto todas las inteligencias limitadas con las cuales ella se comunica. Y esta razón sustancial ¿dónde podría estar si no es en el entendimiento de Dios, al que Leibniz ha llamado tan acertadamente la región de las verdades eternas?... Perfecta e inmutable, incapaz jamás de agotarse o dividirse, a pesar de que ella se da a todos,

es el sol de los espíritus, que los aclara a todos, mucho mejor que el sol visible aclara los cuerpos...".²⁶

Termina Jacques la cita transcrita, como puede verse, haciendo referencia bien directa por cierto, a los dos focos de luz de la Caverna platónica.

El realismo de las ideas en el que Fenelón se encuentra con Malebranche y dentro del cual se ubica el mismo Jacques, lo expresa con no menor claridad: "Dios ve todos los grados a los cuales puede comunicar el ser; cada grado de comunicación posible constituye una esencia posible. Estos grados que Dios ve distintamente en sí mismo, y que ve eternamente y de la misma manera, porque son inmutables, son los modelos fijos de todo lo que él puede hacer fuera de sí. He ahí la fuente de los verdaderos universales, de los géneros, de las diferencias y de las especies; y he ahí al mismo tiempo los modelos inmutables de las obras de Dios, que son las ideas que consultamos para ser razonables. Pues nosotros también vemos ese grado de ser que constituye un género o una especie de una manera abstracta de todo individuo cambiante y con una universalidad sin límites".²⁷

Y por si podría haber alguna duda respecto de la aceptación de estas ideas que Jacques encuentra en Malebranche y Fenelón, él mismo se cuida de manifestarnos que ellas también son suyas: "...pensamos con Fenelón y Malebranche —declara—, con Platón que los inspira y Leibniz que los resume, que por encima de todas las razones limitadas y falibles del género humano subsiste, en el dominio de lo invisible, una sabiduría impecable y perfecta, una suprema razón de la cual los hombres participan solamente y que los ilumina desde lo alto. Como ellos concluimos esta divina inteligencia inmediatamente, de este poco que reluce en nuestras almas; y puesto que la razón universal y absoluta, sobrepasando nuestros débiles espíritus y todo el mundo de las criaturas, abarcando lo posible con lo real, no podría ser más que Dios mismo, repetimos con estos maestros, que el hombre ve todo en Dios: la razón siempre primera, que no se distingue de su sustancia; la naturaleza luego, de la cual no penetramos los secretos más que con la llama de la razón. En efecto, ¿qué significan todos estos principios a la luz de los cuales nos guiamos en nuestras búsquedas, aún experimentales y sin las cuales esta experiencia, cuya potencia ha sido alabada en demasía, se mantendría impracticable o por lo menos estéril...?".²⁸

²⁶ *Oeuvres de Fenelon*, introd. pp. XXX-XXXI.

²⁷ *Idem* ant.

²⁸ *Ibidem*, pp. XXXI-XXXII.

Con estos materiales podemos sin duda aventurarnos a decir ya cuál era aquel "remedio" en el que Jacques había declarado que estribaban sus diferencias respecto de Littré y Comte. La "ciencia de las ciencias", tal cual él la entiende, no se aparta en sus lineamientos generales de lo que pensaba Leibniz y que el mismo Jacques sintetiza en su estudio sobre el autor de la *Monadología* con las siguientes palabras: "La filosofía no se satisface con medias razones: las razones que exige son las razones últimas y supremas; en esto radica su superioridad sobre las otras ciencias, en criticar los principios mismos; aquéllas, los plantean sin juzgarlos, los utilizan casi sin conocerlos y su justificación se obtiene del provecho que sacan de ellos. La filosofía los discute primero, antes de emplearlos; averigua su fuente y si esta fuente es pura; es allí donde se encuentra su función propia y su función más alta".²⁹

Tales, en pocas palabras, la doctrina de la ciencia que hace de fundamento a la estética elaborada por Jacques en 1864 y al Plan de instrucción pública, general y universitaria de 1865.

Nuestro intento de mostrar los lineamientos generales de la evolución y sentido de las ideas de Jacques, quedaría incompleto si no ensayáramos todavía hacer una revisión conjunta de sus diversos planes educacionales. Hemos hablado hasta ahora de dos de ellos: uno primero, aparecido en Francia en 1848 y el último, escrito pocos meses antes de su muerte, dado a conocer en Buenos Aires en 1865. Hay otros todavía, de los que nos ocuparemos ahora; uno de ellos, publicado en Montevideo en 1852 y 1853, en el *Comercio del Plata* y el otro, en *El Eco del Norte* de Tucumán, en 1858. Nuestra intención es la de mostrar cómo todos ellos responden en el fondo a un mismo conjunto de presupuestos, como ya lo hemos hecho notar respecto de los mencionados en primer término, si bien es cierto que apuntando a situaciones sociales diversas y a sectores de la educación no coincidentes.

Lamentablemente no hemos podido consultar otros planes salidos de manos de Jacques, uno de ellos publicado en Córdoba en 1858, en el periódico *El Imparcial* y otros nuevamente en Tucumán, en *El Eco del Norte* en 1860 y en *El Liberal*, en 1862. Una publicación conjunta de todos estos planes y otros que aún puedan encontrarse, significaría sin duda un valioso aporte para la historia de la educación en las repúblicas del Plata, a la vez que un merecido homenaje al maestro.

²⁹ *Ibidem*, p. XXVIII.

Es importante notar que había en Jacques una agudísima capacidad de percepción de las situaciones sociales y un elevado sentido de lo oportuno. Sus palabras pronunciadas en 1865 todavía siguen siendo de vigente fuerza: "No imitemos a la Europa —decía— en sus desaciertos mismos y aun cuando acierta, cuide-mos de que las circunstancias en medio de las cuales nosotros vivimos, son diferentes y requieren distintas medidas".³⁰ Esta actitud es la que rige la elaboración de todos sus planes y explica las variantes, en extensión y profundidad, que sugiere en cada caso, en función de su adaptación a los diversos medios sociales y económicos en los que le tocó obrar como conductor de la educación.

Otro de los criterios generales se desprende de la exigencia de elaborar un plan de enseñanza que "no deje facultades ociosas", para lo cual la única vía posible es la de que esta enseñanza sea no-profesional, en otras palabras, desinteresada. El alma es un conjunto de facultades que presenta una estructura en crecimiento orgánico.

He aquí, sin embargo, que este tipo de "enseñanza general", como la llama el mismo Jacques, no está destinada a todos los integrantes de la sociedad, sino a sus élites, ya que el estudio "desinteresado" sólo es posible cuando se han dado condiciones sociales y económicas previas sobre las que se funda el "ocio".

De este modo, pues, deberá también estructurarse una enseñanza, que no será "general", sino que se quedará en el ejercicio de ciertas facultades: ésta es la enseñanza técnica, la de los artesanos.

En el fondo de toda esta pedagogía se encuentra vigente, en alguna medida, la división de los estamentos sociales de la Grecia clásica, que aparecen en la *República* platónica, divididos en función de ciertas facultades que cada uno ejerce por su parte.

El alma es una estructura de facultades o funciones, del mismo modo que lo es la sociedad. Esta exigencia de visión estructural en la que lo político y lo psicológico coinciden, es otro de los aspectos derivados del clásico paralelismo de los escritos platónicos.

La "enseñanza general" o "desinteresada" tendrá como objeto dar lugar a un tipo de ciudadano dirigente, en el que gracias a una educación integradora y armónica, pueda luego establecer él en cuanto tal, la unidad e integración del todo social y sus estamentos.

³⁰ Plan de 1865, op. cit. p. 23.

Es necesario, además, reconocer la existencia de diversos tipos o modos de sociedad política, cada uno de los cuales posee un "espíritu" que le es propio. Este hecho determina cambios en la estructura general de la educación y es el mismo Estado el que, conforme con su espíritu, ha de darle la naturaleza que le corresponda.

Este es otro de los criterios generales que mantiene Jacques siempre presente, expresado por él en 1848, como axioma: "En una sociedad bien ordenada la juventud debe recibir una educación conforme al principio del Estado".³¹ Viejo tema éste, derivado de modo directo de Montesquieu y fortificado en los eclécticos en función de sus lecturas de los clásicos griegos.

¿A quién corresponde, dentro de los diversos niveles de la enseñanza, tomar conciencia de este axioma? No cabe duda que es a la Universidad a la que compete esta fundamental tarea. Mas aun, aquel "axioma" es el que determina la "necesidad" de la Universidad que en él encuentra nada menos que su "razón suficiente". Jacques deduce pues de modo leibniziano la naturaleza de la Universidad.

A su vez, dentro ya de ésta, el saber que cumple la función universitaria por excelencia, a la vez que la importante tarea de estructurar la sociedad de acuerdo con el "espíritu de las leyes", es la filosofía y más aún, si en algún régimen esta función es más necesaria que en otros, es precisamente en el republicano. Otra vez resuena aquí una exigencia de Montesquieu, que tiene sus raíces en Platón y Aristóteles, aquella que nos señala la importancia del ejercicio de las virtudes dentro del régimen democrático.

Todos los planes que ha elaborado Jacques, han sido hechos pensando en la necesidad de un Estado educador que debe ordenar la enseñanza conforme con su espíritu.

Estos criterios generales que hemos esbozado se ven con claridad ya en el Plan de 1848. Ahora veremos cómo se completan estas ideas de modo fecundo en el Plan de 1852, propuesto en Montevideo.

Para valorar a este último en su justo sentido no debemos olvidar aquella exigencia permanente de Jacques de cuidar las circunstancias en medio de las cuales se vive y su aguda capacidad de percepción de situaciones sociales.

Jacques observó que la educación organizada por el Estado, en Montevideo, no llenaba todas las posibles funciones sociales y

³¹ "De l'enseignement public de la philosophie", edición citada, p. 168.

que por tanto quedaba en cierto modo injustificada la enseñanza en el nivel superior universitario, la enseñanza "desinteresada".

El esquema sobre el cual propone completar ciertos niveles inferiores de la instrucción pública, reposa además, curiosamente, sobre conceptos sociales y científicos que tienen su raíz directa e inmediata en el Libro I de la *Metafísica* de Aristóteles.

En primer lugar establece, como ya hemos anticipado, una relación entre la filosofía y el ocio; sin este último, no puede haber ejercicio del saber puro: "la ciencia desinteresada —dice—, la literatura, la filosofía, aun en un punto muy adelantado de civilización, sólo pertenecen, como un privilegio, a los pocos varones que tienen ocio".³²

Por debajo de las "clases altas de la nación", en las que se ha de ejercer la ciencia, se encuentra "la clase inferior del pueblo", en la que se da solamente una especie de simple saber de "experiencia" y a la que es necesario "prepararle jefes y guías", vale decir, hombres que se eleven por encima del nivel de la experiencia y alcancen un conocimiento de "arte". Justamente a los que él llama "jefes del trabajo material del pueblo", los define como: "una clase mediana de trabajadores, poco más eruditos que los braceros... y más prácticos que los hombres de pensamiento", con lo que queda dicha la definición aristotélica del "arte", a más de desarrollado el conocido cuadro de los niveles del saber que podemos leer en el Cap. I del Libro I de la *Metafísica*: por un lado, la experiencia, que es el saber surgido de la sensación más la memoria, o con palabras de Jacques: "el saber de aquellos que no obran sino por sus brazos"; por encima de la experiencia, como un saber causal, pero de tipo práctico, el arte, superior a aquélla, pero inferior a la ciencia; y por último, la ciencia misma, como saber causal desinteresado.

La comparación posible con el pensamiento aristotélico en este punto, no termina con lo dicho. Jacques encuentra al observar la estructura social uruguaya de entonces, que no estaban aún constituidas las artes útiles sobre las cuales se había de fundar luego el ocio. No existían, por eso mismo, "aquellos jefes y guías del trabajo material del pueblo", de que también nos habla Aristóteles, cuando distingue entre "el director de construcción de obras" y el "operario". Como una resultante de aquella situación social, la Universidad de Montevideo sólo daba, pues, enseñanza en dos

³² "Proyecto de establecimiento de una Escuela Práctica de ciencias y artes en la Capital del Estado", Montevideo, 1852-1853. Las citas que siguen son tomadas de este mismo Plan que hemos podido leer gracias a la gentileza del Profesor Arturo Ardao.

niveles, uno de ellos que sobrepasaba apenas el de la "experiencia" y el otro que correspondía a la "ciencia", quedando un sensible hueco en lo que respecta al "arte", vale decir, al "saber causal de tipo práctico".

Estas consideraciones nos permiten, pues, determinar el alcance y sentido del nombre propuesto por Jacques al establecimiento educacional que deseaba fundar: "Escuela práctica de ciencias y artes".

La enseñanza de la técnica, o de las ciencias aplicadas, o en una palabra, del "arte", posee además una dignidad que le viene tanto de ser un conocimiento por causas, como de una cierta prioridad que tiene respecto de la ciencia. Y tampoco en lo que respecta a esta "prioridad" se aparta Jacques de la *Metafísica* aristotélica: "...las naciones son como los individuos —dice—; el cuidado y crecimiento de su vida física debe al menos preceder al progreso de su vida intelectual. Después, ésta no ahoga a aquélla precediéndola; falta mucho de eso. Sólo en medio de la prosperidad pública y del ocio que proporciona a la gente, pueden florecer y fructificar las bellas artes, la ciencia pura, los estudios desinteresados. Y aun en un punto adelantado de civilización —vuelve a decir— se necesitan en la República más sirvientes a la materia que adoradores del espíritu, más hechos que palabras, más labradores o artesanos que abogados o estadistas".

La "anterioridad" de la técnica o del "trabajo de la materia" implica tan sólo una prioridad de orden social y temporal; la ciencia, por su parte, sigue guardando su "anterioridad" en el orden tanto gnoseológico como ontológico.

A esta resonancia de la meditación social del saber que Jacques ha bebido en el Libro I de la *Metafísica*, al que sin duda alguna sabía de memoria en su texto griego, como podemos deducirlo de sus tesis de 1837 y que puede verse, además, en otros textos aristotélicos, se suma la presencia permanente de una visión del mundo de origen leibniziano. Las expresiones que nos permiten ver la fuente de su valoración de la "materia" y de la "técnica" se suceden a cada paso y podemos verlas a lo largo de todos sus planes educacionales. "...La materia —dice en el Plan de 1852— es la obra de Dios tanto como el espíritu... no hay nada más hermoso y mejor compuesto que la naturaleza... y cuando se la estudió el ingenio se ennoblece". "Ya lo dije antes —repite luego— la naturaleza es hermosísima; es una inimitable artífice de milagros". En el mejor de los mundos posibles no hay un grano de arena que no revele la dignidad de Dios; y el hombre, tanto en la ciencia teórica, como con el campo de las "ciencias posi-

tivas" o experimentales no hace más que ver la divinidad y verse a sí mismo, en medio de un mundo ordenado teleológicamente.

La concepción de la naturaleza que se desprende de aquel opúsculo latino de Leibniz que tanto entusiasmó a Jacques en 1842, titulado *De la nature en elle-même ou de la puissance propre et des actions des créatures*, se encuentra vigente hasta en los últimos escritos de nuestro educador, como es el caso del Discurso de 1864, en donde aún se mantiene la distinción entre un "arte divino" y un "arte humano" y entre las máquinas fabricadas por la mano del hombre y aquéllas, incomparablemente más hermosas, "que Dios ha hecho".³³

Por último, la importancia que tienen las "ciencias positivas" o experimentales y las "ciencias aplicadas" que se fundan en ellas, deriva también del "activismo" leibniziano y de la imagen del hombre que implica. El hombre es una causa eficiente, como lo es en grado absoluto la Divinidad; el quietismo es por tanto contrario a la naturaleza humana. Bajo este aspecto, nada más ilustrativo que las palabras escritas por Jacques en su crítica a Fene-lón y en defensa de una imagen del hombre como ser eminentemente activo.

"La vida humana es una lucha continua —dice Jacques— de las pasiones que nos despedazan, del cuerpo con el alma, de los órganos con la materia, de todos los elementos de nuestra naturaleza sin cesar levantados los unos contra los otros y todos juntos contra nuestra libertad. Tal es nuestra suerte: es necesario aceptarla y no pensar en rehacerla. Tal es también nuestro destino, marcado por nuestra naturaleza; es el de *un ser laborioso y activo, colocado aquí abajo para trabajar y combatir*, para someter mediante la lucha y el sacrificio la fatalidad que rodea la libertad que constituye su gloria. Los obstáculos y los males son la inevitable condición del cumplimiento de este destino; donde no haya penas ni fatiga no habrá mérito. No es necesario, pues, tratar de suprimir los obstáculos o declinar el mal; sino respetar la justicia a despecho de todos los males, a despecho de todos los obstáculos, al precio de todos los sacrificios. Es un combate lo que se nos propone; huir de él para refugiarse fuera de este mundo, significan una inacción y un reposo culpables, bajo el pretexto de no sé qué inspiración sobrenatural que nos pondría ya en esta vida en la apacible posesión de Dios; significa anticipar sus miras sobre nosotros; es desertar del lugar que nos ha asignado. *Nuestro lugar está en medio de este mundo y nuestro papel es la ac-*

³³ "Las ciencias, las letras las, artes", op. cit., p. 94.

ción; el reposo vendrá luego, después del mérito. Así Dios nos ha hecho y no podía hacernos de otro modo...".³⁴

Las investigaciones que hemos realizado hasta este momento nos permiten ver cómo Jacques se ha mantenido dentro de las líneas generales del espiritualismo filosófico de origen ecléctico, aún en sus últimos escritos poco anteriores a su muerte. Ahora, dejando de lado el método de trabajo que nos propusimos en un comienzo, trataremos de completar nuestro ensayo describiendo los momentos de la evolución intelectual de Jacques y haciendo conocer las definiciones ideológicas que de sí mismo nos ha dejado.

Anticipadamente diremos que esta evolución se encuentra enmarcada dentro de la evolución general del movimiento ecléctico francés, motivo por el cual es importante tener en cuenta ciertos hechos que nos ayudarán a ubicarla.

En primer lugar, conviene recordar que el epíteto de "ecléctico" fue usado preferentemente por los enemigos de la escuela, mientras que dentro de ella, o no fue usado mayormente, o fue abandonado, o relegado a un papel secundario dentro de las propias definiciones ideológicas. En Jouffroy el término "eclecticismo" aparece usado una sola vez; en Saisset y Vacherot, es usado escasamente.³⁵ El mismo Cousin tendió, en una segunda etapa de su carrera filosófica, a relegar el "eclecticismo" a un segundo plano e intentó alcanzar su autodefinition con un término más amplio, el de "espiritualismo". "El eclecticismo —decía Cousin en 1861— no es un sistema, es un método, una cierta manera de considerar las cosas".³⁶ De acuerdo con esto, Paul Janet describe la evolución del pensamiento de Cousin como "la transformación del panteísmo en teísmo y del eclecticismo en espiritualismo" y define la filosofía de aquél como "un espiritualismo teísta popular".³⁷ Franck por su parte, tratando de interpretar la última posición del jefe, dice que es un sistema en el que "el espiritualismo es el fin y el eclecticismo solamente el medio".³⁸ De este modo, podemos, pues, afirmar que en su faz última el eclecticismo quedó reducido a ser un método dentro de un sistema más amplio.

³⁴ *Oeuvres de Fenelon*, Introd., p. LIII. Los subrayados son nuestros.

³⁵ "Note de V. Egger sur les thèses primitives de l'Eclectisme chez Victor Cousin, et sur l'usage ultérieur de ce mot", en *Vocabulaire Technique et critique de la Philosophie*, de Lalande, apéndice, p. 1217-1218.

³⁶ Cousin, V. *Avant-propos* de 1861 a la 4ª ed. de la *Introduction à l'histoire de la philosophie*, París, Didier, 1861, p. XIII.

³⁷ Janet, Paul, *Victor Cousin et son oeuvre*. París, Alcan, 1893. pp. 367 y 368.

³⁸ Lalande, nota citada.

Entre 1844 y 1845, aproximadamente, tomó cuerpo en Francia el choque entre la Iglesia y el movimiento filosófico ecléctico, instituido como filosofía universitaria. La actitud personal del jefe de la escuela, en todo momento contemporizadora y ambigua y la exigencia de un pensar consecuente y decidido por parte de muchos de los discípulos, produjo una escisión cuyos rastros son visibles en la mayoría de éstos.

La acusación de más peso que lanzaron quienes militaban en las filas de la Iglesia, contra los eclécticos, fue la de "panteísmo". Cousin reaccionó haciendo fe de filosofía espiritualista teísta, pero la mayoría de sus secuaces, abandonándolo en esta posición que era a todas luces falsa, contestaron la acusación declarándose espiritualistas deístas. Por cierto que quienes tenían razón, en cuanto que eran verdaderamente consecuentes con el espíritu auténtico de la doctrina, eran estos últimos. La verdad del caso es que aun cuando Cousin no se animara a declararlo, su filosofía "fue en Francia —como lo ha dicho acertadamente el Profesor Ardao— la más representativa expresión del deísmo filosófico racionalista en el siglo XIX".³⁹

La tarea de la mayoría de los ex-discípulos de Cousin, liberados ya de su influencia personal, que no de los presupuestos generales de la doctrina, ha quedado a nuestro juicio delimitada con toda claridad en las siguientes palabras de Paul Janet: "Restituir al espiritualismo —dice— su parte y su lugar dentro del libre pensamiento, hacerlo entrar bajo el manto de la filosofía con el mismo título que cualquier otra doctrina, librarlo de todo patronazgo artificial y de toda complicidad reaccionaria, quitarle la apariencia partidaria, reconciliarlo con el libre examen, la crítica, el espíritu nuevo, tal es la tarea ingrata y penosa a la cual nuestro ilustre maestro nos ha condenado y sin la cual nuestra filosofía deberá continuar siendo considerada como una *ancilla theologiae*, rompiendo, por nuestra parte, con esta tradición de ortodoxia reaccionaria, hemos creído consultar siempre el verdadero interés de la filosofía espiritualista, nos hemos mantenido fieles al espíritu mismo de Cousin, al de su gran época, cuando él decía: «La filosofía es la luz de las luces, la autoridad de las autoridades»".⁴⁰

Como puede verse, ya no se habla para nada de "eclecticismo" y la tarea de la generación joven consistía en anular de modo

³⁹ Ardao, Arturo. *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay*. Montevideo, Universidad de la República, 1962, p. 69.

⁴⁰ Janet, obra citada, p. 396.

esencial el "espiritualismo", en cuanto doctrina, con el libre-pensamiento, en lucha declarada contra la Iglesia.

En líneas generales ésta es asimismo la evolución que podemos ver en Jacques. Sus primeros trabajos, sus tesis latina y francesa, ambas de 1837, están llevadas a cabo bajo la estricta observancia de la metodología de la escuela y con el más absoluto convencimiento del valor del eclecticismo en cuanto sistema. Su admiración por Aristóteles le viene precisamente de haberla anticipado ya 300 años antes de nuestra era y su gloria consiste en haber elevado el eclecticismo "en la infancia de la ciencia, a la altura y a la dignidad de un principio".⁴¹

En la *Memoria sobre el sentido común*, de 1839, sigue Jacques fielmente dentro de la escuela. Se propone allí sistematizar la doctrina de los escoceses, que se presenta en ellos con una cierta carencia "de profundidad en el análisis" y de "conjunto en la exposición", y si bien "una escuela francesa, ya gloriosamente conocida", al importarla la ha aclarado y ampliado, faltaba una visión que "agrupara los diversos puntos de vista, diseminados aquí y allá".⁴²

El estudio sobre Leibniz de 1842 se mantiene en los límites de los trabajos anteriores. El autor de la *Monadología* es mirado allí, lo mismo que Aristóteles, como uno de los antecedentes más valiosos del eclecticismo. "Es Cousin quien ha dicho él mismo —termina diciendo Jacques— que Leibniz es el fundador y el más grande realizador del eclecticismo, es el discípulo de nuestro más antiguo maestro, de Descartes: es el maestro de nuestros nuevos maestros".⁴³ Esos "nuevos maestros" a quienes se refiere Jacques son principalmente Jouffroy y Cousin.

En el estudio sobre Fenelón, aparecido como ya hemos dicho en 1845, comienza sin embargo, a notarse un cambio importante en la posición de Jacques. En sus páginas finales queda puesta claramente de manifiesto la polémica con el clero francés de la época. Una teología, que a Jacques se le presenta como más oscurantista que la de los siglos XII y XIII, no admite a la filosofía ni siquiera como sirviente. Un clero que no sabe más que ultrajar y maldecir a la razón, olvida que ésta fue la aliada de la fe cristiana en Bossuet, en Fenelón, en Arnould y en Malebranche. No quieren reconocer que el cartesianismo, en cuanto crite-

⁴¹ Aristote considéré come historien de la philosophie. Paris, Pihan de la Forest, 1837, pp. 58-59.

⁴² Mémoire sur le sen común, en Mémoires de l'Académie Royale de Sciences Morales et Politiques, Tomo I, Savants Etrangers, 1841, p. 392.

⁴³ Oeuvres de Leibniz, op. cit., p. LV.

rio para juzgar a las religiones y distinguir entre ellas la verdadera, "es sostén y defensa de la fe"⁴⁴ y sin embargo "si la Universidad de nuestros días —dice— tiene una doctrina filosófica, esta doctrina es el cartesianismo".⁴⁵ "Esta escuela —la que reina en la Universidad— ha sido fundada —nos dice— por una publicación completa de las obras de Descartes y por una apología inteligente de la doctrina de Leibniz", la primera hecha por Cousin; la segunda dejada por Maine de Biran. "Todos los libros escritos por ella, todos los cursos que ha dado, están inspirados en el espíritu cartesiano. . .". 'Es necesario decirlo en voz alta, es de Descartes que dependemos; no juramos sobre sus escritos, porque él nos ha enseñado demasiado bien a no jurar sobre la palabra de ningún maestro; pero tenemos el orgullo de practicar su método. . . Descartes, Malebranche, Leibniz, Arnauld, Bossuet, Fenelón, he aquí nuestros maestros; quien nos ataque, reniega de ellos. Es en sus escritos donde hemos aprendido las lecciones que transmitimos a la juventud. . . es de allí de donde hemos sacado el veneno que se nos acusa verter en nuestros jóvenes y crédulos escuchas".⁴⁶

Vemos cómo el acento de la autodefinición ideológica que se lee en estas páginas no recae ya sobre el término de "eclectico", que no aparece en ningún momento, sino que gira alrededor del rótulo de "cartesiano". Se trata de un cartesianismo reformado en especial sobre las obras de Leibniz, motivo por el cual Jacques no se siente tocado en ningún momento por la acusación de panteísmo.

Es claro para nosotros que a partir del estudio sobre Fenelón, Jacques se ha independizado definitivamente de Cousin. Le reconoce su importante labor en la orientación en materia de fuentes y lo acepta en tal sentido como uno de los fundadores de esta escuela eminentemente francesa de filosofía, pero es en esas mismas fuentes, de modo directo, sin compromisos personales de ningún tipo, que se siente ubicado nuestro joven filósofo.

Este espíritu es el que se nota también con claridad a lo largo de las páginas de un libro que se consideró largo tiempo como una concesión a una "filosofía oficial". Nos referimos al famoso *Manual de Filosofía*, aparecido al año siguiente del estudio sobre Fenelón, vale decir, en 1846. Si bien a lo largo de sus páginas sigue vigente el eclecticismo en cuanto método, éste ha desaparecido como definición de escuela. El *Manual* es un buen ejemplo

⁴⁴ *Oeuvres de Fenelon*, op. cit., p. LX y LXX.

⁴⁵ *Ibidem*, p. LXIX.

⁴⁶ *Ibidem*, pp. LXIX-LXX.

del deísmo filosófico, elaborado no de modo polémico, como correspondía a un manual para establecimientos secundarios, pero no menos firme.

La Revolución de 1848 acarreó para Jacques y el grupo de amigos con los que actuaba, entre ellos principalmente Emile Saisset y Jules Simon, un paso decisivo dentro de la evolución general de su posición política, como así también una mayor independencia y afirmación del deísmo filosófico.

El documento más importante de esta época lo constituye la revista *La Liberté de Penser* (1848-1851), cuyos subtítulos marcan a su vez dos etapas bien significativas dentro de su historia: comienza titulándose "Revista filosófica y literaria"; pero, a partir de la entrega N° 31, de 1851, adopta el epígrafe abiertamente combativo de "Revista democrática". En la declaración de principios con que se abre la colección, en 1848, se dice entre otras cosas, que sus redactores son "defensores de la soberanía absoluta de la razón" y que "las discusiones religiosas constituirán la parte capital". "Nos encontramos —dice más adelante— todos en las doctrinas espiritualistas que, gracias a Dios, son hoy en día unánimemente proclamadas por toda la filosofía francesa". El contenido o los dogmas de esa filosofía lo constituyen: "la soberanía de la razón, la providencia de Dios, la inmortalidad del alma, la moral del deber".⁴⁷

Largo sería que hiciéramos el análisis de esta valiosísima revista cuyo rico contenido ideológico nos llevaría a un estudio difícilmente reducible a unas pocas páginas. Trataremos tan sólo, en algunas palabras, mostrar la posición de Jacques en esta última etapa europea de su vida. Sostiene con firmeza aquel espiritualismo "cartesiano-leibniziano", pero rompe decididamente con toda posibilidad de una cierta relación entre razón y fe, que había sostenido antes, a la vez que se produce el repudio personal de Cousin, a quien acusa de "un respeto hipócrita": este respeto "no engañaría a nadie y sin salvarnos de la ira de nuestros obispos, nos acarrearía además su desprecio".⁴⁸

El trabajo más interesante publicado por Jacques en *La Liberté de Penser* es el *Essais de Philosophie Populaire*, al que subtituló: "Simples discursos de un institutor sobre el hombre y sobre Dios" y que apareció en los dos últimos volúmenes de la colección, durante el año 1851. Este ensayo estuvo precedido de una 'Exposición de motivos' que en ese mismo año fue publicada

⁴⁷ *La Liberté de Penser*, Tomo I, 1848, pp. 1-2.

⁴⁸ "Lettre a Michelet...", citada, *Liberté de Penser*. T. V. pp. 148-149.

como folleto aparte, con el título de *Le Christianisme et la démocratie*. El modo como el propio Jacques caracteriza a esta "filosofía popular", la que tiene sus fundamentos en el neo-cartesianismo de los eclécticos y en el sentido común de los escoceses, es por demás interesante: "Si es imposible decir del mejor modo lo que será esta filosofía popular —dice—, es por el contrario muy fácil indicar lo que no será; y, quiero que se lo tenga bien en cuenta, no será eclecticismo. Se puede tomar esta palabra en un buen sentido. Pero detesto y repudio con todas mis fuerzas lo que el más ilustre representante del eclecticismo contemporáneo ha acumulado bajo este término. Ha venido a significar en nuestros días, primero, la sustitución sistemática de la ciencia por la historia y de la crítica por la inspiración; en política, lo conveniente, preferido a los principios y el hecho puesto por encima del derecho... Significa, peor aún, a saber: una alianza imposible entre la fe y la razón, es decir, no sé qué inexplicable compromiso entre la esclavitud y la libertad, una perpetua capitulación de conciencia. Significa, en fin, en historia, apología del éxito, necesidad y, por tanto, legitimidad de todo lo que ha sido y de todo lo que es. Señalar estas doctrinas es refutarlas; despojarlas del prestigio con que la elocuencia ha sabido rodearlas, es poner al descubierto lo falso y lo odioso de las mismas".⁴⁹

Esta "filosofía popular" es la contraparte, es la versión racionalista de aquel "espiritualismo teísta popular" en el que pretendía encontrarse Cousin en sus últimos años, según nos cuenta Janet. Es imprescindible señalar, por otro lado, que en lo más arduo de la guerra declarada tanto al jefe de la escuela, como a los grupos católicos, aún sigue pensando Jacques que el eclecticismo se puede tomar "en un buen sentido"; dentro de su declarado racionalismo deísta, el eclecticismo se mantiene vigente como método en virtud de aquella exigencia integradora, de visión estructural de la realidad, que constituía sin duda alguna su lado positivo. De acuerdo con Quinet, bajo cuya influencia se encuentran claramente estos últimos escritos europeos de Jacques, levanta así mismo contra Cousin, la acusación de "determinismo histórico" que habría de ser entre nosotros una de las más agitadoras de combate en los escritos de Francisco Bilbao.

El *Ensayo de filosofía popular* de Jacques es un escrito nacido dentro del mismo clima espiritual de las "biblias de la humanidad" de Michelet y Quinet.

De todo lo expuesto hasta aquí entendemos que se desprende ya sin dejar lugar a dudas que la evolución general del pensa-

⁴⁹ *La Liberté de Penser*, T. p. 183.

miento de Jacques está marcada por el paso hacia la fundamentación de un espiritualismo dentro del cual lo ecléctico se mantendrá más bien como recurso metodológico y principalmente, como ya lo hemos observado, en cuanto exigencia de visión orgánica de lo real.

Por debajo de toda esta evolución, y dejando de lado el tema del liberalismo al que nos llevaría la "filosofía popular" que hemos mencionado y que nos exigiría un capítulo aparte, deberíamos mostrar ahora lo que entendemos que constituye el fundamento metafísico del espiritualismo de Jacques, en alguna medida ya anticipado. Este tema nos permitirá ubicarlo respecto de la filosofía francesa que se extiende entre 1850 y 1900.

Para esto debemos necesariamente volver a considerar aquellos conceptos de la filosofía leibniziana sobre los que mostramos se había estructurado la psicología, la pedagogía y la estética, pero analizados ahora más bien en cuanto fundamento de una antropología filosófica y una teodicea. Podremos ver de este modo no sólo lo que Jacques ha tomado de Leibniz, sino también la crítica a la que ha sometido los conceptos de "fuerza" y "sustancia", con motivo principalmente de las nociones de "persona" y de "libertad".

La noción leibniziana de "sustancia" es el punto de partida necesario para alcanzar aquella renovación del cartesianismo de que hemos hablado y es la base para fundamentar, como veremos luego, la posibilidad de una real y efectiva conexión entre naturaleza y espíritu.

El primer paso de Jacques consiste en aceptar el rechazo que Leibniz hace de la extensión como explicación de la materia en cuanto que "deja intactos los problemas metafísicos" de la misma; en efecto, "la extensión, indeterminada en sí misma, sólo recibe su figura del movimiento y únicamente es determinada por éste. Ahora bien, el movimiento mismo, no tiene su principio en la extensión y por consiguiente la doctrina que sólo explica la extensión, o no explica nada, o supone una explicación anterior".⁵⁰

La materia entendida como pura extensión, resulta pues algo completamente pasivo en todo sentido y no nos permite explicar su movimiento.

Por lo demás, pretender que la extensión sea sustancia, significa invertir tanto el orden de las palabras como el de los pensamientos. En efecto, además de la extensión, es necesario tener un sujeto que sea extenso, es decir, una sustancia a la que le cabe

⁵⁰. *Oeuvres de Leibniz*, et. cit., Introd., p. XX.

dicha extensión. La noción de sustancia es pues anterior a ésta, vale decir, que hay un principio primero y constituyente, más real que la extensión misma y que funda su realidad. Si no partimos, pues, de esta noción anterior, el mundo se transforma en un simple montón y los montones o agregados no pueden nunca ser verdaderas sustancias.

Por último, lo absurdo de la noción cartesiana de sustancia se pone de manifiesto en sus consecuencias: el panteísmo de Espinoza y el ocasionalismo de Malebranche. En el primero, todos los cuerpos se transforman en modificaciones de una sustancia única; en el otro, al ser la extensión pura pasividad, toda acción viene de Dios.

Frente a ambos Leibniz piensa —y Jacques comparte esta idea— que la potencia divina ha comunicado a las creaturas “una cierta aptitud”, “una especie de potencia y de fecundidad para la acción”. . . . “una virtud, una forma, una fuerza”.⁵¹ “Tal es la noción positiva —dice Jacques más adelante— que completará la incompleta idea dada por Descartes de la sustancia corporal”.⁵² “La definición cartesiana de la sustancia corporal debe ser reemplazada por otra: el signo característico de la sustancia será la fuerza; la fuerza y la sustancia son una misma cosa, y esto es tan verdadero que pueden permutarse entre sí estos términos; lo que es verdadero para la sustancia lo es para la fuerza y recíprocamente; no hay sustancia que no sea fuerza y no hay fuerza que no sea sustancia”.⁵³

En adelante hay seres verdaderos, sustancias reales, que son por Dios, pero no en Dios; que son sus creaturas persistentes y no sus modos; hay seres individuales. Se ha abierto la puerta, pues, gracias a esta noción que nos revela el “secreto de las cosas” para la superación del cartesianismo en lo que tenía de incompleta, como así también sus consecuencias absurdas.

Ahora bien, y éste es el segundo paso que da Jacques, hasta este momento la idea de fuerza, tal como la muestra Leibniz, se nos ofrece como recomendable por sus aplicaciones en cuanto permite superar los problemas que acarrearán para la libertad, las doctrinas de Espinoza y Malebranche. Es necesario, sin embargo, alcanzar de ella una “justificación filosófica”, en otras palabras, hay que saber “de dónde viene, en qué fuente ha sido obtenida, porque es en sus orígenes en donde están sus verdaderos

⁵¹ Ibidem, p. XXII.

⁵² Ibidem, p. XXIV.

⁵³ Ibidem, p. XXV.

títulos".⁵⁴ "Este origen —dice Jacques— es la conciencia clara, inmediata, directa, que tengo de mí mismo como fuerza; el hombre, el *yo*, es antes que nada una fuerza, una fuerza libre, inteligente, iluminada...". "En esta conciencia inmediata y permanente de la fuerza personal, el espíritu humano saca la idea de causa y solamente de allí la obtiene; en otro lado no ve más que fenómenos, productos, efectos; las causas y las fuerzas en el mundo, las supone y las entiende a imagen y sobre el modelo de la fuerza que es él mismo, sacándoles, ilustrado por la naturaleza de los efectos, la libertad que encuentra en sí y la inteligencia que él se atribuye, para dejarles solamente el carácter de fuerzas ciegas y fatales. Si es de ahí y de ahí solamente que el espíritu humano toma la noción de fuerza, es también de allí que Leibniz la ha tomado, lo sepa o lo ignore...".⁵⁵

Jacques entiende que Leibniz ha redescubierto la noción de causalidad eficiente llevado "por la fuerza misma de las cosas",⁵⁶ motivo este último que es el mismo que impulsó, según nos lo cuenta Aristóteles en su historia de las causas, a los filósofos griegos anteriores a él y que Jacques en su tesis francesa lo había interpretado desde el punto de vista de la psicología.

La gloria de Leibniz consiste en que ha visto "claramente y señalado a los demás el origen psicológico" del principio de su doctrina. El punto de partida y la fundamentación filosófica de la noción de sustancia, están dados a partir de Leibniz en la conciencia que nos permite encontrarnos a nosotros mismos en cuanto *ser*, *unidad*, *sustancia* y *acción*, y sobre lo cual tenemos luego idea de todas las cosas. La conciencia "me dice que soy un ser, un individuo, una sustancia, una fuerza...".⁵⁷

"La fuerza —dice más adelante Jacques— va a ser colocada en todos los grados de la existencia y el sistema entero de los seres será un sistema de fuerzas, distinguidas y ordenadas entre sí por la jerarquía de sus atributos; el mundo es un dinamismo universal. Todos los anillos de esta cadena indefinida serán esencialmente sustancias activas; y como su naturaleza es la nuestra, manifestada a nosotros mismos por la conciencia y transportada fuera de nosotros por la potencia de las razones a-priori, asimismo sus atributos serán los nuestros, dispensados a cada uno según su rango... A cualquier parte que el pensamiento se transporte, que se eleve o que descienda, encontrará siempre algo de la natura-

⁵⁴ *Ibidem.* p. XXVII.

⁵⁵ *Ibidem.* p. XXVIII.

⁵⁶ *Ibidem.* p. XXIX.

⁵⁷ *Ibidem.* p. XXIX.

leza humana; es la conciencia servida por la razón, que ha dado todos los elementos de esta magnífica construcción; es la conciencia —termina diciendo— he ahí el común hogar donde se proyectan todos los sistemas, el espejo en el que todos vienen a reflejarse...”.⁵⁸

Hemos llegado, pues, a un principio metafísico que se nos presenta como hecho primitivo en nuestra conciencia y que nos permite sentar las bases para la superación del dualismo cartesiano. Se ha tendido un firme puente entre naturaleza y espíritu y la misma conciencia inmediata que nos hace conocer como fuerza nos permitirá descubrir la unidad de aquellos dos términos en la sustancia. Están dadas de este modo las bases para iniciar una valoración del hecho de la vida, radicalmente contrapuesta al repudiado mecanicismo.

Jacques se encontraba, pues, ubicado en 1842 en el mismo punto de partida sobre el cual había elaborado Ravaisson, unos años antes, su famosa tesis sobre el hábito y sobre el cual estructuraría Vacherot su “dinamismo espiritualista”.

Es necesario, sin embargo, corregir y perfeccionar la noción de “fuerza” leibniziana sobre la base de ese mismo punto de partida psicológico que el autor de la *Monadología* ha entrevisto si bien no ha utilizado en su real y verdadero alcance. La crítica de Jacques se desarrolla pues ahora alrededor de las nociones de “persona” y “libertad”.

En primer lugar, acepta como un verdadero axioma el principio de los indiscernibles: en el universo no hay dos seres que no puedan ser distinguidos el uno del otro en función de sus caracteres intrínsecos; ahora bien, este principio surge en Leibniz de modo racional y a-priori de su hipótesis de las mónadas y es además, justificado por la experiencia. Impulsado por la exigencia permanente que mueve a Jacques a resolver los problemas metafísicos mediante una reflexión sobre la conciencia misma y sus modos activos, va a afirmar que es en la voluntad donde se encuentra el fundamento del principio en cuestión. La “conciencia de nuestra individualidad”, una entrevista por Leibniz, está en efecto en favor de este principio, es otra presunción aun más decisiva de él. “La voluntad —dice— es lo que nos constituye; ella hace de cada hombre una persona, una persona distinta y discernible que se opone a todo lo que no es ella, a la que pertenecen de modo propio todos sus actos y que por ellos no se confunde con nada de otra. Allí está posiblemente —termina diciendo—

⁵⁸ Ibidem. p. XXXII-XXXIII.

según el pensamiento de Leibniz mismo, la verdadera raíz de su principio".⁵⁹

Queda de este modo fundada una teoría de la persona, cuyo parentesco con Maine de Biran es incuestionable, sobre la que el mismo Jacques estructura luego su doctrina de la libertad. Siempre corrigiendo a Leibniz con aquel recurrir al análisis de la conciencia, se esforzará luego por hacernos ver que no basta con afirmar la interioridad del acto y su contingencia, para que haya libertad. Según nos lo presenta Jacques, Leibniz considera necesarias tres condiciones para la misma: que la acción nazca en el ser en que se cumple y que el principio de la misma no sea exterior a él; que lo contrario de esta acción no sea imposible metafísicamente y por último, que el ser activo sepa que obra y tenga la percepción o conciencia de su acción. Falta, sin embargo, objeto Jacques, "una cuarta e indispensable condición" y es la de que la acción sea, además, *libre*; no basta que se cumpla en mí y que el principio sea además interior, como lo son por ejemplo los motivos; es necesario afirmar que tiene por principio y por causa *a mí mismo*. Nuestra elección no es libre porque pueda ser otra distinta que la adoptada, no lo es tan sólo en función de su contingencia, ya que también es contingente el modo como nos determinan los motivos. Estos no poseen en el acto libre, fuerza por sí mismos, sino que su fuerza les es dada por la voluntad. "La pretendida fuerza de los motivos —dice— no preexiste a la acción, deriva de ella y por tanto no puede determinarla". Existe por tanto en nosotros una fuerza, de la que "tenemos conciencia inmediata y permanente", que la captamos "en sí misma como fuerza, independientemente de sus efectos, antes de ellos y después de ellos mismos", y es por esto que somos y nos sabemos libres.⁶⁰

Tenemos, pues, según Jacques una conciencia inmediata de "la eficacia de la voluntad para producir resoluciones internas". Leibniz no sólo no vio este hecho claramente, sino que además se encontró obstaculizado por su adhesión a ciertos presupuestos cartesianos, para explicar su "virtud motriz".

La distinción entre el alma y el cuerpo, a pesar de la doctrina de la fuerza que ha corregido positivamente la noción de materia cartesiana, se mantiene aun en pie en Leibniz, como así también, el axioma de la "imposibilidad de una acción mutua" entre las sustancias.

Ese mismo axioma había dado lugar a la doctrina de las causas

⁵⁹ *Ibidem*, p. XXXIV.

⁶⁰ *Ibidem*, p. XXXVIII-XLI.

ocasionales de Malebranche, mediante la cual, la relación entre sustancias de naturaleza distinta era resuelta mediante una intervención divina permanente que ponía, además, en peligro la doctrina de la libertad humana.

Leibniz cree descubrir de modo cómo Dios establece esta comunicación entre las sustancias, de por sí incommunicables al que da el nombre de "doctrina de la armonía pre-establecida". Las mónadas no tienen ventanas, no se pueden comunicar por su cuenta, pero obran sin embargo, en el más perfecto acuerdo unas con otras en función de un admirable orden que da sentido y fundamento a toda causa eficiente sobre la base de un reino de causas finales.

La armonía pre-establecida, a pesar de los raptos de entusiasmo, que despierta en su creador que piensa que con ella ha salvado la noción de sustancia, no ha superado el hiato insalvable entre el alma y el cuerpo, ni permite una explicación acabada del acto libre.

La corrección del cartesianismo debe llegar, por tanto, según piensa Jacques, hasta el principio mismo, aquel que afirma la "imposibilidad de acción de una sustancia sobre otra de naturaleza diferente". Otra vez se recurre aquí a la conciencia inmediata que tengo de mí mismo como sujeto activo: "Además de la conciencia clara de mi voluntad —dice Jacques— tengo la conciencia confusa de su poder sobre los órganos de que dispone; y, en el esfuerzo que hago por moverlos, esta conciencia se hace cada vez más clara; la experiencia me enseña los límites de este poder y estoy convencido de todos modos que mi voluntad es bien la causa real y eficaz de los movimientos que ordena a mi cuerpo...".⁶¹

De este modo corregida la noción de "fuerza", aprehendida en su naturaleza metafísica por un acto de conciencia inmediata, podemos ahora hablar de "sustancia" en el más pleno sentido, en cuanto que se la ha afirmado como causa eficiente, independiente y responsable. Todo el resto de la realidad será explicado sobre la base de esta institución. El antiguo lema de Terencio se extiende curiosamente a todo lo real: "A cualquier parte que el pensamiento se transporte —dice Jacques con palabras que ya habíamos citado— que se eleve o que descienda, encontrará siempre algo de la naturaleza humana". La "sustancia" que el hombre ve en sí mismo es, digámosle con palabras aristotélicas, un "análogo principal".

Lo es sin embargo, en cuanto existe como fundamento último otra sustancia, la divina, en la que también las nociones de "fuer-

⁶¹ *Ibidem.* p. XLI.

za" y de "libertad" dan la nota definitoria. Este otro aspecto del pensamiento de Jacques que implica el importante tema de la contingencia en el orden físico, es desarrollado principalmente en la interesante y aguda crítica que lleva a cabo de la doctrina de las "causas ocasionales" de Malebranche, en su estudio sobre Fénélon. Al mismo tiempo, la exigencia de una divinidad en la que se da una libertad no constreñida por ningún orden necesario absoluto, da mayor fuerza a la doctrina leibniziana de los posibles.

"Si Dios está invenciblemente determinado por el orden a la obra más perfecta, lo menos perfecto es imposible; se sigue que sólo es posible lo que el orden inmutable y necesario permite, la obra resulta así única como la vía para cumplirla; pues Dios no ha elegido y es necesario perder la esperanza de encontrar jamás por este lado vestigio de libertad".⁶² La única ciencia que queda en Dios es la de aquellos seres que están comprendidos en el plan del orden necesario y que en función de él son ahora o serán en el futuro; pero no entran los "futuros condicionales" o seres futuros que quedan fuera de la necesidad, los que se transforman en "imposibles".

De este modo, así como la libertad humana se monta sobre un grado de contingencia, también la necesidad o fatalidad de los hechos físicos, comporta un grado de contingencia, que es aquel en que se apoya la libertad divina. No hay pues en el orden físico, por más ciego que sea él mismo, un determinismo absoluto, sino una necesidad relativa.

Largo sería que continuáramos detallando, aun cuando fuera en sus rasgos esenciales, otros aspectos importantes de la antropología y la teodicea de Jacques. Digamos tan sólo que su meditación se encontraba centrada en los mismos temas y con las mismas direcciones que muestra la filosofía de Boutroux, y que presentaba además una estrecha familiaridad con la elaboración de la idea de fuerza que veremos luego en Fouillée. Si alguna ubicación le cupiera a todo este núcleo importante de ideas que hemos dibujado a grandes rasgos, ella sería, creemos no equivocarnos, la del llamado "positivismo espiritualista" que desembocó a fines de siglo en Francia en la filosofía de Henri Bergson.

1967

⁶² *Oeuvres de Fénélon*, op. cit., Introdu. p. XLII.

LA NATURALEZA DE LA "POESIA" EN LA ESTETICA DE EDUARDO WILDE

EDUARDO FAUSTINO WILDE (1844-1913) es uno de los más destacados representantes de la Generación argentina de 1880. Hombre polifacético, de rica vida interior, con una capacidad expresiva fuera de lo común, se destacó no sólo en las letras sino en otros campos de la vida activa, en la que no eludió el compromiso político, ni descuidó su decidida vocación de médico. Si bien formó parte de los grupos de poder que rigieron los destinos de la Argentina finisecular, había en él una actitud crítica que lo ha salvado, sin duda, de ser un miembro más dentro de la oligarquía reinante e hizo de él un ser singular lleno de valores positivos que una crítica poco generosa del pasado no ha sabido poner de relieve. En ese sentido, su figura se aproxima a la de Juan Bautista Alberdi, el gran crítico de la Argentina de la segunda mitad del siglo XIX, que con su ensayo *Luz del día en América* (1871) inició el cuestionamiento del racionalismo a partir de la consideración de las condiciones sociales de la verdad, con lo que se abrían las puertas para una denuncia de sus contenidos ideológicos.

Esa actitud crítica se vio fortalecida, en el caso de Wilde, por un pesimismo, fenómeno característico dentro de diversos escritores que provenían intelectualmente del espiritualismo ecléctico y en los cuales se había producido la quiebra de la filosofía escocesa del "sentido común" incorporada en aquél, actitud dubitativa y agnóstica que lo salvó, sin duda, de participar de la fe que su época tuvo en los diversos ídolos con los que se había montado el racionalismo finisecular, entre ellos el de la razón misma. Dentro de sus ideas filosóficas, cuyo origen y evolución hemos tratado de mostrar en un ensayo anterior,¹ su noción de "sustancia" le abría, si bien principalmente dentro de lo estético, a la presencia de lo real-concreto, con lo que se venía a quebrar, de alguna manera, esa totalidad dialéctica que, desde cierto esencialismo muy propio del racionalismo del siglo XIX, fundaba la distinción entre "civilización" y "barbarie".

Trataremos de alcanzar, sin agotar por cierto el tema, el senti-

¹ Arturo Andrés Roing, "El pesimismo de Eduardo Wilde; notas sobre el origen y evolución de sus ideas filosóficas", *Cuyo Anuario de Historia del Pensamiento Argentino* (Mendoza, Instituto de Filosofía), 1970 tomo VI, pp. 129-143.

do que para Wilde tenía la "poesía" y sobre todo mostrar cómo sus ideas al respecto se desarrollaron, a la vez, como crítica de uno de aquellos ídolos que reinaban en la sociedad de su época y que lo muestran a nuestro autor manejando una metodología extraña radicalmente al academismo imperante, la que recién habrá de ser retomada, en parte, años más tarde y dentro ya del positivismo, por José Ingenieros.

Uno de los documentos más valiosos, y al que nos hemos de referir en particular, lo constituye un conjunto de "cartas" publicadas originariamente en la Revista Argentina, en 1870, reimpresas ese mismo año en las páginas del diario El Nacional de Buenos Aires,² las que dieron lugar a una célebre polémica con Pedro Goyena (1843-1892), crítico literario del mundo académico de entonces. Mas, antes de introducirnos en el comentario de estas "cartas", deberemos aclarar cual ha sido, a nuestro juicio, la posición filosófica de Wilde, aspecto éste no debidamente dilucidado aún y que ha llevado muchas veces a malentendidos respecto de sus ideas.

El desarrollo del pensamiento de Wilde se enmarca dentro de un proceso que tiene su origen en el espiritualismo ecléctico y que ha sido muy bien descrito en breves palabras por Alejandro Korn. Antes conviene recordar que la filosofía representada principalmente en Francia por Victor Cousin había asimilado dentro de su sistema la doctrina del "sentido común" de los escoceses, como claramente ha sido mostrado por Emilio Boutroux en su ensayo "De l'influence de la philosophie écossaise sur la philosophie française".³ Contra la conclusión desoladora que provocaba la imposibilidad de llegar a la verdad como consecuencia de las doctrinas de David Hume, "se levanta —dice Korn— la escuela escocesa que, con criterio socrático, afirma la existencia de verdades de sentido común, que no necesitan ser demostradas por ser eviden-

² Eduardo Faustino Wilde, "Poesías de Estanislao del Campo", *Revista Argentina* (Buenos Aires), tomo 7, 1870, pp. 681-694; "Carta sobre la poesía", *Revista Argentina*, tomo 8, 1870, pp. 256-259; "La poesía, segunda carta del Dr. Wilde", *Revista Argentina*, tomo 8, 1870, pp. 321-329; "Tercera carta del Dr. Wilde", *El Nacional* (Buenos Aires), 3 de septiembre de 1870; "Cuarta carta del Dr. Wilde", *El Nacional* 7 de septiembre del mismo año. Todas estas cartas y el artículo inicial citado fueron publicados, junto con las cartas de Paino Goyama, en el libro *Tiempo Perdido* (Buenos Aires, Sociedad Anónima de Tipografía, etc. 1878), 2 Vols. Este libro es el Vol. XI de las *Obras completas*.

³ Emilio Boutroux "De l'influence de la philosophie écossaise sur la philosophie française" en *Etudes d'histoire de la philosophie* (Paris, Alcan, 1913).

tes y constituir convicciones comunes a la especie humana. Aunque así abre de nuevo una puerta a los conceptos metafísicos, no hace mayor uso de ellos y se dedica con preferencia a las investigaciones psicológicas. No se aparta, pues, mucho, de la tradición filosófica inglesa y fácilmente se eslabona luego con las tendencias del agnosticismo moderno". Esas tendencias encontradas que reinan en el pensar de los escoceses —los que desean, por un lado reinstaurar el saber metafísico, pero por el otro, no abandonan la inclinación hacia un clásico empirismo inglés— se han de mostrar también en el desarrollo del espiritualismo eclético en Francia, dentro del cual hay claramente dos líneas divergentes visibles ya en los fundadores de la escuela: Royer-Collard, por un lado, y Victor Cousin, por el otro. El empirismo del primero habrá de ser reelaborado, dentro de los lineamientos de un psicologismo inductivista, por Teodoro Jouffroy, en cuya filosofía se encuentra ya visiblemente en ciernes un cierto pesimismo y agnosticismo que limitan el poder de la razón y, en particular, los contenidos del "sentido común", desde los que se pretendía construir deductivamente toda la filosofía. Dentro de esta línea de ideas, se ha de recordar necesariamenet un escrito de Jouffroy, considerado en su época como un verdadero manifiesto de esta posición dentro de la escuela ecléctica, que llevaba el sugestivo título de "Comment les dogmes finissent"⁵ Es justamente contra este debilitamiento de la razón que suponía la actitud de Jouffroy, que Amadeo Jacques publicó en 1842, en las páginas de la *Revue Nouvelle*, su importante estudio, hasta hace poco desconocido, titulado "Des écrits philosophiques de M. Jouffroy" y que resulta ahora para nosotros altamente sugestivo.⁶

Pues bien, dentro de esta línea empirista, en la que se debilitan las verdades del "sentido común" y que concluye en un pesimismo de caracteres propios, se encuentra ubicado el pensamiento de Eduardo Wilde.

Para una mayor comprensión, será conveniente hablar del alcance y sentido que tiene en nuestro autor la noción de "sustancia", que tan importante papel juega en su pensamiento, tal como dije-

⁴ Alejandro Korn, "Influencias filosóficas en la evolución nacional". En *Obras completas* (Buenos Aires, Ed. Claridad, 1949), p. 137.

⁵ Teodoro Jouffroy, "Comindar les dogmes finissent" (1823). En *Mélanges philosophiques* (Paris, Librairie Hacherte, 1901), pp. 1-19.

⁶ Amadeo Jacques, "Des écrits philosophiques de M. Jouffroy". En *La Revue Rene Nouvelle* (Paris), tomo II, 1842, pp. 54-105. Cfr. Arturo Andrés Roig "Amédée Jasques, un eclético francés en el Rio de la Plata; un capítulo de la influencia del pensamiento francés en América Latina". En revista *Caravelle* (Toulouse), No. 18, 1972, pp. 11-13-56.

ramos en un comienzo. En líneas generales, podemos afirmar que se produjo en Wilde —hecho que es visible en otros médicos de la época⁷— un regreso a las fuentes escocesas del eclecticismo y, en particular, a Royer-Collard, su introductor en Francia. El sentido que tiene el empirismo de la medicina de la década del 70 no es incompatible, pues, con el espiritualismo característico de esa misma época, sino que constituye una de sus desarrollos. Aquel regreso a Royer-Collard es netamente visible en la conocida *Disertación sobre el hipo* (1870),⁸ con la que Eduardo Wilde obtuvo el título de doctor en medicina en la Universidad de Buenos Aires y que es contemporánea a las “cartas” que luego comentaremos.

Se plantea en aquella tesis el problema de la *definición*, a propósito de las nociones de “síntoma” y “enfermedad”, epistemológicamente equivalentes a las de los alcances de la ciencia. La medicina ha sido acusada, nos dice, de “falta de exactitud en las definiciones”, (que a su vez necesitan una definición y ésta es más o menos completa) que comprenda su carácter general y su diferencia propia de modo terminante, inequívoco, preciso”. En otras palabras, no hay definiciones absolutas, sino siempre relativas a otras definiciones implícitas, que no enunciamos y que suponemos innecesarias, injustificadamente.

Para Thomas Reid, el jefe de la escuela escocesa, la definición resultaba justamente también imposible. Las reglas dadas por Aristóteles —por ejemplo, aquella que exige que los términos de una definición no tengan necesidad de ser definidos— sólo valían para las definiciones nominales, no así en lo que respecta a las definiciones reales, “pues definir una cosa sería dar una concepción adecuada de su naturaleza y de su esencia, lo que es imposible, y sólo puede ser intentado por hombres que ignoran los límites del espíritu humano”.⁹

⁷ El “espiritualismo médico” lo hemos esbozado en nuestro libro *El espiritualismo argentino entre 1850 y 1900* (Puebla, México, T. Cajica, 1972), en el capítulo titulado “Las corrientes del pensamiento espiritualista”, párrafo 44.

⁸ Eduardo Faustino Wilde, *El hipo; disertación preparada para el concurso del año 1870 y presentada a la Facultad de Ciencias Médicas para optar al grado de doctor en medicina...* Buenos Aires, Imprenta Americana, 1870, 139 pp. También en *Obras completas* (Buenos Aires, Peuser, tomo I, 1917), pp. 27-159. La parte de la *Disertación* doctoral que nos interesa en este caso la hemos reeditado con el título de “Consideraciones filosóficas sobre los conceptos de “síntoma” y de “enfermedad”, en nuestro libro *El espiritualismo argentino entre 1850 y 1900*, ya citado.

⁹ Thomas Reid *Oeuvres complètes de Thomas Reid* (Paris, Victor Masson, I, 1830), p. 146, capítulo titulado “Analyse de la logique d'Aristote”.

No es, por tanto, la medicina la única ciencia que no alcanza a poner límites a sus conceptos, "en cuanto que éstos no son —dice Wilde— ni más ni menos que los de otro género de conocimientos". Ahora bien, a pesar de todo, ¿cabe que el médico se pregunte por la definición de conceptos tales como los de "causa de una enfermedad" y "síntoma de la enfermedad"? Tal planteo nos obliga desde un comienzo a tener en cuenta que los dos se dan, en la realidad, en una relación estructural necesaria. "No hay límite de demarcación entre la causa, la enfermedad y el síntoma. Estos tres elementos son inseparables en esencia y sólo la necesidad del método ha podido separarlos para facilidad del estudio y el análisis, conceptual", lo que está aquí en juego es, como el mismo Wilde nos lo aclara de inmediato, la noción de instancia, noción de la que deriva precisamente la crítica a la definición de la lógica tradicional.

Para ubicarnos con más claridad respecto del tema, veamos en pocas palabras cómo Teodoro Jouffroy caracteriza la idea que los escoceses tenían de la ciencia. Para Reid, todos los seres son o espíritus o cuerpos, de donde las ciencias habrán de dividirse en dos grandes ramas que reciben su nombre de la partición primera: "ciencias de los espíritus" y "ciencias de los cuerpos". Ahora bien, tanto de los unos como de los otros sólo nos es dado conocer sus manifestaciones sin que podamos ir más allá de lo que respecta a su distinción profunda. Conocemos de la realidad solamente los fenómenos con que ella se nos presenta y las cualidades que dichos fenómenos nos permiten atribuir a los entes: las causas y las sustancias se nos escapan y "todo lo que podemos decir de ellas —dice el comentarista de Reid— será siempre puramente hipotético". Todavía con más fuerza agrega Jouffroy: "La ciencia de toda realidad se detiene en el fenómeno y en el atributo y no abarca legítimamente ni las causas ni la sustancia, de las que no podemos saber nada sino solamente que existen y de las que por consiguiente la ciencia es imposible". El único objeto de la ciencia, tanto respecto del espíritu humano como de la materia es, pues, el de "determinar sus atributos y descubrir las leyes de sus fenómenos".

Ahora bien, para no caer en un fenomenismo puro y, al mismo tiempo, en un escepticismo que podría llevarnos a la negación de todo saber, la ciencia y, en particular, la que estudia el espíritu humano, ha de determinar cuáles son las verdades primeras que presupone el trabajo intelectual del hombre y que no podrán ser puestas en cuestión; ellas no tendrían otro título que las de ser admitidas por su propia evidencia: "creemos simplemente en

ellas porque no podemos dejar de creer en ellas". Estas constituyen las verdades del "sentido común", sin las cuales sería imposible todo saber.¹⁰

El análisis de la noción de sustancia que lleva a cabo Royer-Collard, siguiendo casi textualmente a los escoceses, confirma lo que Jouffroy nos dice sobre el tema al hablar de las doctrinas de Thomas Reid, el fundador de la escuela. Y así, según aquel profesor francés, no concluimos nuestra existencia del hecho de ser entes pensantes, sino que "somos al mismo tiempo que pensamos" y por eso mismo Descartes no tendría que haber presentado esta relación bajo la forma de razonamiento, pues "no hay lugar para el "ergo", es decir, que la sustancia se da junto con sus atributos, indisolublemente unidos y dados en un solo acto de intuición. Exactamente sucede con los cuerpos. No percibimos de ellos la sustancia; tampoco la extensión o impenetrabilidad; lo que captamos es "la cosa extensa e impenetrable". Con palabras bien precisas de Royer-Collard, "la cosa y sus cualidades forman un todo indestructible", que sólo es posible dividirlo por razones metódicas.

No puede dudarse del alto valor de esa visión estructuralista que puso en vigencia el espiritualismo ecléctico y que venía a renovar por la base tanto la psicología como la doctrina del conocimiento, permitiendo superar el condillacismo en lo que tenía de mecanicista e ingenuo. Ahora bien, "del todo que resulta de esa relación —nos dice el mismo Royer-Collard— sólo las cualidades se manifiestan a nuestros sentidos; la sustancia se les escapa; la relación dentro de la cual es [la sustancia] en último término, sólo nos enseña que existe. De este modo, la noción abstracta de la sustancia es una noción relativa y oscura, mientras que la noción abstracta de las cualidades es una noción, directa y distinta".¹¹ La existencia del alma y la de los cuerpos es, pues, una verdad inmediata, y ponernos a discutir por qué y cómo los conocemos resulta perder el tiempo a más de arruinar la ciencia. Otro tanto habremos de decir de otras verdades; por ejemplo, de la relación de causalidad, implícita en la relación de la sustancia con sus atributos.

Conforme con estas doctrinas, Wilde en su tesis, al hablar de la naturaleza humana, nos dice que "el ente moral" al cual atribuimos las propiedades de voluntad, sensibilidad e inteligencia,

¹⁰ Teodoro Jouffroy "Préface" a *Oeuvres complètes* de Thomas Reid Paris, Victor Masson, tomo I, 1836), pp. x-xx.

¹¹ Pedro Pablo Royer-Collard, "Fragments des leçons de...", en *Oeuvres complètes* de Thomas Reid, ed. citada, tomo IV, 1928, pp. 300-305.

"nos esconde su sustancia íntima, como nos la esconden todos los demás sujetos que nuestros sentidos perciben o que se manifiestan, simplemente por las evoluciones de nuestro pensamiento que los engendra. No podemos apreciar —continúa diciendo— más que las propiedades de las cosas y son estas propiedades, estos atributos, los que nos dan noticias de las existencias y los que nos hacen percibir los caracteres diferenciales. La diferencia de propiedades implica la diferencia de sujetos; pero la inteligencia más sutil no llega jamás a pasar del análisis de propiedades a las esencias de las que ellas no son más que las formas. Podemos, por medio de la meditación profunda, ver atributos más o menos escondidos y propiedades más o menos disimuladas de las cosas, pero jamás saldremos del círculo...". Y todavía con mayor fuerza nos dice en otro pasaje de sus tesis: "Jamás apreciamos la sustancia en sí. Cuando ponemos un cuerpo en la mano, lo sentimos porque pesa; la propiedad de pesar es uno de sus modos de ser, y el modo de ser una cosa es su ley. El modo de ser, pues, que es el punto donde percibimos la existencia, es inseparable del sujeto de la sustancia que no sería tal si no tuviera modos, es decir, propiedades que afectan particularmente nuestros sentidos".

En la *Disertación sobre el hipo* es, pues, claramente visible, a nuestro juicio, la influencia de las ideas escocesas, a las cuales se regresa y sobre cuya base se afirma una limitación del conocimiento esencial de las cosas, atado a las manifestaciones fenoménicas de las mismas, sin que ello implique desconocer su presencia existencial. En otras palabras, este "fenomenismo", conforme con su origen, no es radicalizado y llevado a un extremo, en cuanto se evita caer en todo momento en un agnosticismo respecto a la existencia de las sustancias, posición aquella alcanzada tempranamente en Wilde y que le servirá para la crítica al espiritualismo de origen ecléctico del cual provenía, como también para el rechazo de la sociedad de su época. Entronca, además, este "fenomenismo" con el paso dado, dentro de la evolución espiritual de Wilde, de un originario optimismo, manifiestamente visible en sus escritos juveniles, hacia un pesimismo de cuyo sentido crítico ya hemos hablado. El paso hacia este pesimismo se produce paralelamente con la crisis de la conciencia espiritualista ecléctica, o es una consecuencia de ella y se manifiesta concretamente como una reducción de las verdades innatas del "sentido común", con lo cual el regreso a la escuela escocesa quedaba limitado de modo fundamental al "fenomenismo" que hemos caracterizado antes, abriéndose las puertas, de este modo, para una posterior

incorporación de todo este pensamiento, eliminada su faz pesimista, dentro de los lineamientos generales del positivismo.

Deberíamos todavía destacar algunos aspectos muy sugestivos dentro del "fenomenismo" de Wilde, que son de indudable importancia para una comprensión de su estética y que se relacionan todos ellos directamente con aquella "reducción" de las verdades del "sentido común". En un trabajo titulado "Oscuridades y vislumbres",¹² al parecer posterior a la disertación doctoral, Wilde somete a examen una serie de conceptos "que pasan por verdades a sus doctrinarios": creación individual de un creador, eternidad, vida y muerte, individualidad e inmortalidad del alma; a lo largo de estas páginas es ya evidente aquel pesimismo que hemos mencionado, como también la reducción del contenido innato del alma. Todos aquellos conceptos, que constituían parte fundamental de la doctrina ecléctica, tal como la había recibido Wilde de su profesor Albert Larroque en el Colegio de Concepción del Uruguay, son sometidos con rigor a la concepción de la sustancia que ya hemos descrito. Su análisis consiste en determinar si tenemos realmente experiencia de las cualidades que se atribuyen a esas pretendidas sustancias, si hay de ellas una captación fenoménica que nos permita referirnos realmente a un sustrato del cual sería su manifestación. La respuesta es terminante: "Ninguno de estos conceptos, con excepción de los que se refieren al cuerpo o al alma, implica a mi entender sustancia, calidad o atributo o propiedad que la mente o la conciencia pueda asir o aprehender". La excepción que menciona Wilde es la misma que ponían los escoceses, para quienes la psicología era, en un primer momento, una descripción de fenómenos, sin afirmar del alma, en cuanto ente, nada más que su actualidad; otro tanto ocurría, como vimos, en el terreno de la física en lo que respecta a los cuerpos. Pero aquel otro conjunto de "verdades", que excedía a estos datos inmediatos, de las que, según nos decía Jouffrov, "creemos simplemente en ellas porque no podemos dejar de creer en ellas", si se adoptaba una actitud consecuente con el empirismo de la filosofía escocesa, no tenían ya razón de ser. Quedaban, de esta manera, eliminados conceptos tales como los de "existencia de un creador", inmortalidad del alma", etc., que surgían para escoceses y eclécticos, en un segundo momento, del fondo propio del "sentido común". Esta otra fuente de conocimiento venía a dar una estabilidad y continuidad al saber empírico en cuanto que ofrecía los diversos *a priori*, entre ellos, fundamentalmente, el de

¹² Eduardo Faustino Wilde, "Oscuridades y vislumbres". En *Obras completas*, ed. citada, tomo II, pp. 235-243.

la existencia de un poder creador supremo, desde los cuales se pretendía haber superado un empirismo puramente actualista. Ahora en Wilde, negada la evidencia de aquel poder en cuanto que no hay ninguna manifestación fenoménica que corresponda con su sustancia, sólo quedaba una *evidencia* ocasional de las sustancias, que dependía o no de la presencia de los fenómenos, tal cual se nos iban dando en la empiria. Se trata como puede verse, de una especie muy particular de *ocasionalismo* o *actualismo* empirista, que condice manifiestamente con la sensibilidad estética de Wilde y que explica el alcance y sentido de su poética. Eliminando todo lo absoluto y reducido el conocimiento a un captar sensitivamente la realidad en ocasión de su infinita presentación fenoménica, es claro que debía conducir a la negación de una experiencia de lo bello —que es la experiencia central dentro de la espiritualidad de Wilde— que dependiera de cánones o leyes o estuviera regida por diversos *a priori* ya fueran ellos gno-seológicos o simplemente de escuela literaria.

Dentro del proceso de las ideas argentinas, este *fenomenismo* o *factualismo* habrá de reaparecer a comienzos del siglo actual en el pensamiento de otro escritor nuestro, también fundamentalmente estético, que lo habrá de llevar a su formulación extrema mediante la negación de toda referencia a sustancias, con lo que aquella vocación por lo real-concreto —“ontismo” la llamaría Nimio de Anquín— alcanzará una de sus manifestaciones más vigorosas. Nos referimos a Macedonio Fernández (1874-1952) y, en particular, a su libro *No toda es vigilia la de los ojos abiertos* (1928), importante antecedente de los desarrollos contemporáneos de la ontología surgida del existencialismo heideggeriano.

Mas no podríamos intentar todavía una valoración de los alcances que tiene la polémica a propósito de la poesía que sostuvo Wilde en su época, si no tuviéramos en cuenta la vigencia social del espiritualismo ecléctico en la Argentina en la década del 70, sobre el cual se habían organizado los diversos aspectos de la cultura como formas de un saber académico. Frente a éste, se nos presenta Wilde ciertamente como un iconoclasta cuya crítica venía a socavar en su base misma el optimismo racionalista sobre el cual se habían constituido el saber médico, la filosofía de las cátedras, la poesía de los vates oficiales y la crítica literaria. Su *fenomenismo* no se reducía, pues, a organizar una teoría de la medicina dentro de sanos límites empiristas, sino que incluía también, de acuerdo con su vocación filosófica y literaria, una crítica a la función social del pensamiento y de la creación estéticos.

Se enfrenta, pues a la filosofía oficial impuesta por el "eclecticismo de cátedra",¹³ que se reducía a transmitir el pensamiento francés de la época a través de los manuales consagrados y que dominaba en la mayoría de las aulas de los colegios y universidades del Estado, y también a los críticos de las letras que, de una manera u otra, dependían del "eclecticismo literario"¹⁴ y desde el cual canonizaban las formas poéticas.

Este enfrentamiento le lleva a Wilde a anticipar puntos de vista que recién se generalizarán con la aparición de la sociología literaria y, a la vez, como consecuencia de la denuncia y rechazo de la función social que se le atribuía a la poesía, a elaborar una teoría de lo bello de carácter intimista e intransferible, dependiente de aquella concepción de la sustancia que ya hemos esbozado. Se ha de agregar, además, que Wilde pondrá en ejecución aquel rechazo mediante el uso de la paradoja, método de claro sentido social, que apunta a romper con las "opiniones" establecidas a fin de mostrar la necesidad de su abandono. El desconocimiento del alcance y sentido de la paradoja ha llevado a una verdadera incompreensión de la posición de Wilde dentro de la crítica literaria del mismo modo que su empirismo y su pesimismo fueron entendidos erróneamente como expresiones del positivismo en el Río de la Plata.

De acuerdo, pues, con lo que venimos diciendo, la polémica de 1870 no supone un enfrentamiento entre un positivismo anti-poético y un espiritualismo defensor de la poesía, sino que ambos contendores, Wilde y Goyena, se encontraban incorporados, si bien con tendencias dispares, en el amplio movimiento del "espiritualismo" típico de la segunda mitad del siglo XIX. Pedro Goyena, que hacía oficio de crítico literario y que además enseñaba filosofía siguiendo manuales eclécticos, militaba en el "partido católico"; Wilde, cuyos orígenes intelectuales se encuentran también en el eclecticismo, si bien se libera pronto de las formas escolares de esta filosofía, su "racionalismo" —que le lleva a militar en lo que entonces se llamó el "partido racionalista"— deriva internamente de aquélla, con lo que no se sale del marco general de las ideas de la época.¹⁵

¹³ Para el concepto de "eclecticismo de cátedra", cfr. nuestro libro ya citado, *El espiritualismo argentino entre 1850 y 1900*, párrafo 47.

¹⁴ Sobre "eclecticismo literario", véase nuestro ensayo ya citado, párrafo 43.

¹⁵ El concepto de "espiritualismo", al que aquí se hace referencia, lo hemos intentado definir en el capítulo "Extensión y sentido del espiritualismo argentino durante el siglo XIX", en nuestro mismo libro ya citado; en cuanto al concepto de "racionalismo", véase la misma obra, párrafos 38-40.

Mas, así como la polémica no pudo ser juzgada como un enfrentamiento entre positivismo y espiritualismo, tampoco puede ser explicada como fruto del encuentro entre un espíritu "humorista" (Wilde) y otro "juicioso y serio" (Goyena), empeñado el primero, por espíritu de "broma", en expresar su pensamiento mediante paradojas de las que surgía un "utilitarismo y materialismo antipoético".¹⁶ Para nosotros se trata, si bien de un juego en la medida que toda paradoja podría ser vista como tal, de un "juego serio" que tiene como trasfondo toda una filosofía del hecho poético y una clara comprensión de su destino social en manos de los críticos oficiales de las letras, que hace que la posición de Wilde signifique una verdadera afirmación de la poesía, por contraste con la negación de la realidad interior poética encubierta por cánones y convenciones formales de escuela. Además, ese encubrimiento que denuncia Wilde es tal como él lo ve claramente, de carácter ideológico, por lo que la lucha contra la crítica literaria académica de la época resulta ser un aspecto más de la destrucción de ídolos.

tencia de una "opinión" (*doxa*) establecida, a la cual se le con-

El uso de la paradoja supone, como punto de partida, la existapone una "para-opinión" (*paradoxa*), y su valoración puede darse en dos niveles: uno de ellos, superficial, que subraya únicamente el espíritu contradictor, al que se explica como "bromista" o "zumbón", etc.; el otro, que subraya, por su parte, la función social de despejamiento, frente a la opinión establecida, que nos abre a una comprensión más profunda de una determinada realidad oculta o desvirtuada; en este sentido, la paradoja no se queda en la contradicción, sino que impulsa dialécticamente desde una primera negación, hacia otro nivel más profundo. La paradoja cumple, pues, una función liberadora, tal como la ejercieron en la antigüedad clásica los estoicos, en quienes aparece por primera vez utilizada como método del saber. En otras palabras, ejerce una función de ruptura y no tiene, por tanto, valor en sí misma, tal como aparece cuando se analiza fuera de contextos. En otras palabras, se trata de alcanzar el sentido de algo a partir de la negación del sentido que se le confiere socialmente (opinión), sin que dicho sentido esté propiamente en la negación. Debido a esto, acompaña siempre a la paradoja la afirmación explícita de ese sentido, hecho que da pie para reforzar, por la apariencia contradictoria, aquella interpretación externa y superficial que mencionábamos.

¹⁶ Cfr. Roberto Giusti, "La prosa de 1852 a 1900", en Rafael Arrieta, *Historia de la literatura argentina* (Buenos Aires, Peuser, Tomo III, 1959).

Hay pues, un nivel en el que se contrapone a la "opinión" la "para-opinión" y, al mismo tiempo, un segundo nivel en el que, liberados de la primera, no se expresa ya una "opinión", sino el sentido verdadero. La "para-opinión" debe ser expresada de modo tal que provoque un estado de escándalo y ciertamente que Wilde lo hizo en forma magistral. Basta con recorrer las más célebres de sus paradojas para tener una vivencia concreta de este hecho: "La utilidad de la poesía es semejante a la de las pulgas, de los mosquitos y otras sabandijas"; "...el único defecto que tiene el lenguaje es el de prestarse a la poesía"; "Los ferrocarriles y las fábricas manufactureras han reemplazado con ventaja a los idilios y los sonetos"; "Nos hemos de dejar enteramente de versos, para ocuparnos de industrias más prácticas y más útiles"; "¡Más útil es al mundo una gallina que pone huevos, que cien mil poetas que componen versos!", etc. Más, al lado de todas estas afirmaciones, es declarado, a la vez, el verdadero sentido de lo que aparentemente ha sido negado; así, por ejemplo, cuando Wilde nos dice que "La poesía no necesita salir al mundo para encontrar su esfera de acción; en cada sentimiento, en cada impulso del corazón, hay un millón de poemas".

Ahora bien, aquellas paradojas que hemos transcrito no están en contradicción con lo que para Wilde es el verdadero sentido de la poesía y que expresa, por ejemplo, en el último texto citado, sino con el concepto establecido de la misma, es decir, la "opinión". Este hecho es el que no vio Pedro Goyena, para quien a Wilde sólo podía entenderse como un ser contradictorio movido de un espíritu "zumbón" que, "después de afirmar que la poesía es una cosa insoportable como los mosquitos y las pulgas", se declara "extasiado por el encanto de los versos". "¿Pero, quién puede entenderte? —pregunta—. Convienes conmigo en que la poesía es deliciosa y a renglón seguido la calificas de fastidio literario; llamas a los poetas soñadores, improductivos y afirmas luego que los versos son una industria. Esto es hegeliano puro, por no decir contradictorio". Lo que no veía Goyena era que la negación paradójica no se ejercía respecto del verdadero sentido de la poesía, sino de la opinión que de ella tenían los poetas y críticos literarios de la época y que Wilde encontraba expresada en los diccionarios; planteaba, además, dos importantes problemas estéticos: el de valor sustantivo en sí mismo de lo bello y el de la capacidad del lenguaje como poder de comunicación de la experiencia de lo bello. De ahí que Wilde acuse, con razón, a Go-

yena de tocar superficialmente sus argumentos sin ocuparse de su fondo.

Según Wilde, el concepto establecido de "poesía" que él combate y contra el cual ejerce sus paradojas, es sinónimo de versificación; esa "poesía" es, además, "inútil". Frente a estas tesis, Goyena tratará de probar que la poesía excede a la versificación, con lo cual se venía a colocar también fuera de la opinión establecida, lo mismo que Wilde en este aspecto, pero no superaba, sin embargo, el nivel de esa opinión en cuanto que, frente a la acusación de "inutilidad", sostendrá la "utilidad" de lo poético. Si distinguimos los dos niveles en los que Wilde entiende el concepto de poesía, se verá fácilmente el desenfoque desde el cual polemiza Goyena. En efecto, si entendemos "poesía" en el sentido de la opinión establecida, ella es *inútil* para Wilde y *útil* para Goyena; más, si entendemos "poesía" como sentimiento íntimo de lo bello, es decir, en lo que sería el verdadero sentido para Wilde, no es *útil* ni *inútil*, sino simplemente ajena al valor y anti-valor de lo útil, en cuanto que depende de la belleza, valor sustantivo por sí mismo. En relación estrecha con la cuestión de "utilidad-inutilidad" de la poesía, tal como se la entiende en aquel primer nivel, surge también el problema de su valor social, asunto éste que habrá de poner claramente de manifiesto el contenido ideológico y, por tanto antipoético de la poesía defendido por los críticos literarios de entonces.

La "utilidad de la poesía", según Goyena, se vincula con ciertas condiciones morales que le son inherentes, y que enumera de modo cuidadoso, con el fin de mostrar la impiedad del pensamiento de Wilde en materia poética. La poesía en efecto, sirve para "mantener vivas las gloriosas tradiciones de los pueblos"; para transmitir de generación en generación "las ideas religiosas y sociales"; para proporcionar "preciosas informaciones" a las ciencias, tales como la jurisprudencia y la historia; para ofrecer datos a la psicología en cuanto nos hace "revelaciones sorprendentes de nuestra propia naturaleza", nos afirma en nuestro destino y nuestra esperanza, y en tal sentido, la poesía es "noble y santa" y es hermana de la religión y de la ciencia, etc. Se trata, como se ve, de justificar la poesía por su valor instrumental, transitivo en relación con la estructura de una sociedad, dentro de la cual satisface ciertas "necesidades" de modo equivalente a la religión, el derecho o la historiografía.

Contra esta ideologización de la poesía se enfrenta, pues, Wilde y lo hace llevando la discusión al terreno de lo que en verdad

se ha de entender como útil para la sociedad y de cuáles son sus necesidades reales, afirmando, además que la "verdadera poesía" se da en un acto puramente individual, íntimo e intransferible que "no necesita salir al mundo para encontrar su esfera de acción". Para lo primero, volverá a afirmar el punto de partido de su crítica al concepto establecido de poesía como versificación, la que, así entendida, sólo puede llenar una necesidad social ficticia "engendrada por costumbres más o menos explicables", pero nunca una necesidad real. Y en efecto, pregunta: "¿Qué campos dejan de sembrarse, qué leyes dejan de hacerse, qué minerales de explotarse porque no haya versos?" La rudeza de esta pregunta y de otras que la acompañan responde a la misma fuerza de la paradoja: se pretende despejar la sobrecarga ideológica que pesa sobre la poesía y, de este modo, ponerla de manifiesto en su propia naturaleza.

Frente al eclecticismo literario que creía haber encontrado su fórmula con aquella de "ni clásicos ni románticos"; Wilde regresa con fuerza a lo que bien podríamos llamar un romanticismo que desea, en cuanto tal, liberarse de ataduras, de gramáticas y retóricas, afirmando, para escándalo de los críticos oficiales y de los poetas en verso, "que el mejor poeta es ninguno" en cuanto que la poesía es algo interior, espontáneo, intransferible; es un "hecho íntimo" que sólo algunas veces se cuela a través de la tortura de la palabra, siempre deformadora, siempre imperfecta y escasa. El sentimiento de belleza, donde radica la verdadera poesía, no tiene su mundo en la sociedad, sino en lo puramente individual y no podría ser de otro modo si recordamos aquel fenomenismo y aquel actualismo de los que hablamos en un comienzo. Nuestros sentimientos estéticos no son suscitados por juicios o ideas, están más allá o más acá de lo bueno y malo, de lo útil o lo inútil y son simplemente nuestra respuesta ante el siempre cambiante y rico mundo interior fenoménico. Wilde intuye, pues, claramente, esa experiencia estética profunda que puede llevar el auténtico poeta hasta el silencio, hecho éste inconcebible para quienes ven en la poesía una especie de oficio. Razón y acierto tuvo, pues, el viejo Sarmiento cuando dijo, al comentar estas páginas de Wilde, que ellas se justificaban "porque necesitamos de algo que no sea bueno, ni necesario, ni Constituciones con mil santos, sino de agradable, de gracioso, de humano, con un poco de malo".¹⁷

¹⁷ Domingo Faustino Sarmiento, "Tiempo perdido de E. Wilde", artículo publicado en *El Nacional* (Buenos Aires 1870) e incorporado luego en la edición de las *Obras de Wilde*, Tomo I, Introducción.

LEOPOLDO ZEA: UNA PASION EN BUSCA DE LA SINTESIS*

Hablar de un libro de Leopoldo Zea no es fácil. Y no lo es porque en cierto sentido en cada uno de sus libros se encuentra su obra entera, enriquecida, completada en este o aquel aspecto, afirmada y confirmada, centrada en un puñado de tesis, no muchas, pero lo suficientemente ricas como para justificar una labor intelectual que ya es cuantiosa. Se ha dicho que toda gran filosofía es el desarrollo de una intuición original, el comentario de un tema. La afirmación es incluso válida para aquellos filósofos llamados "sistemáticos" que pretendieron dejarnos un saber orgánico total, al modo enciclopédico. En ellos también podríamos encontrar, como hilo de sentido, aquella intuición originaria de base, sobre la que se estructuró todo su andamiaje de ideas. Debido a esto el análisis de libros como éste de Zea exige no tanto mostrar las tesis, sino señalar el nivel que han alcanzado las mismas, dentro de un desarrollo biográfico personal que se caracteriza por una unidad sorprendente.

Por estas razones alguna vez hemos dicho que el pensamiento de Leopoldo Zea es de carácter recurrente. Es una forma de pensar que va marchando sobre una temática constantemente reelaborada, en círculos de comprensión diversos, pero una temática, aquella que se centra sobre su propia intuición original de base. Se trata de círculos cada vez más ricos y comprensivos, con los cuales se intenta abordar a su vez una realidad fluyente, cambiante, que tiene la virtud de ser esta realidad, la que vivimos todos los días. Y esto lo decimos, porque mal se podría definir a Zea como un historiador, o como un literato. No, Zea es un hombre que siente en carne viva una realidad, que la quiere expresar y que a su vez la quiere transformar. Su quehacer no es meramente intelectual, es más bien un pensador que ejerce un pensamiento de acción, una praxis teórica y que lo hace con toda conciencia.

De ahí que su búsqueda se hincue con tanta insistencia sobre temas que parecieran repetirse. No se repiten, lo que sí se repite es la pasión por alcanzar de ellos una mayor y más clara comprensión, e irla adecuando al momento mismo en que se escribe sobre ellas.

* A propósito del libro **Latinoamérica, Tercer Mundo**. México, Ed. Ex-temporáneos, 1977, 162 p.

Y no es extraño que así sea pues la pasión, ella misma, por definición es recurrente. Y todos los que vivimos la vida como pasión, si realmente la vivimos así, hemos de regresar de modo constante sobre ciertos pensamientos, que son aquellos que justifican y dan consistencia a nuestra pasión. Fenómeno éste que en la obra de Zea no es algo que incida únicamente sobre la estructura de su pensar, sobre lo que tal vez podríamos llamar, con el cuidado del caso, su "sistema", sino que se manifiesta asimismo en su estilo. También el modo de escribir de Zea es recurrente. Y así, en un ejemplo de los muchos que podríamos presentar, tomando al azar de este mismo libro, nos dice Zea: "Dentro de lo que llamamos nuestra identidad como pueblos de esta América, se encuentra la yuxtaposición cultural. Yuxtaposición en que nuestros pueblos se empeñaron y parecen seguir empeñándose. Yuxtaposición que parece caracterizar, igualmente, a otros pueblos del mundo bajo dependencia. Yuxtaposición cultural en la que se originan los conflictos que han venido azotando a nuestras sociedades. . ." (p. 88). La reiteración del concepto que hace del núcleo de este pensamiento en cadena, que le da una particular fuerza como el estilo de pensamiento de Zea se nos muestra esencialmente unido a su estilo expresivo. Un pensamiento, con un modo como consecuencia precisamente de lo reiterativo, es el modo particular de ser como pensamiento, que coincide con su modo de comunicación verbal, una unión íntima de pensamiento y estilo.

Y con lo dicho, pienso que hemos dado en otro carácter de la obra de Leopoldo Zea. Su discurso nos resulta esencial y fundamentalmente organizado como "comunicación". Resultaría sin duda absolutamente ininteligible la obra de Zea si no pensáramos a su autor en un acto permanente y esencial de comunicación con un lector. Todo escrito de Zea supone, más aun diríamos, necesitan, exige, interlocutor. Sólo desde una teoría de la comunicación podría, por esto mismo, hacerse, en este aspecto, una valoración ajustada de aquella pasión recurrente que antes comentábamos.

Y no es extraño que sea de este modo, pues, el discurso de Zea, si de alguna manera podríamos definirlo, y él mismo lo define, es como "discurso liberador". Es un discurso filosófico que gira todo él sobre el problema de la autenticidad e inautenticidad, sobre la alineación y la desalienación del hombre, no por cierto de un hombre abstracto, sino del hombre concreto. De ahí que su discurso supone necesariamente otro discurso. Enunciar el discurso liberador, implica de modo inevitable saber del discurso dominador, tener clara conciencia de su estructura, de su funcionamiento. No

hasta con proponer los modos de liberación, es necesario conocer cómo se juega la palabra liberación dentro de un tipo de discurso, que se opone a otro, a otra palabra. Se trata pues de un proponer al otro un modo de hablar, que se opone al modo de hablar de otro. Zea nos propone una "Filosofía de liberación *versus* filosofía de dominación" (p. 59), de "la cultura de liberación como contrapartida de la cultura de dominación" (p. 85), lo cual supone, como estamos ahora diciendo, de modo explícito, la formulación de un discurso, opuesto a otro discurso. Y esa oposición, ese enfrentamiento, es justamente lo que hace que la palabra aparezca reiterativa, que el escritor exija al interlocutor y que la obra de Leopoldo Zea, como la de todos los escritores con los cuales podríamos señalarle semejanzas, esté en un acto constante, esencial, de comunicación.

El pensamiento de Zea se organiza, pues, sobre el presupuesto de la existencia de dos discursos, de dos palabras. La posesión de la palabra, la posibilidad de enunciar la propia palabra, implica la afirmación del sujeto que la expresa como sujeto histórico. "Carecer de palabra —dice Zea— es carecer de humanidad" (p. 17). El hombre alienado se caracteriza justamente por no tener palabra suya, el discurso que enuncia es el del otro, introyectado como si fuera el suyo propio. La tarea consiste, como nos dice el mismo Zea, en "Hacer de la palabra dominación, palabra de liberación" (p. 17), cambiar el decir enajenante por otro que lleve a un nuevo discurso en el que se reencuentran, en el nivel de lo auténtico, el antiguo amo con el antiguo esclavo, pero no siendo ya tales, es decir, habiendo alcanzado ese reconocimiento mutuo que les habrá de permitir que cada uno se encuentre escuchando la palabra del otro, precisamente como otro.

El discurso que nos propone Zea parte del presupuesto fundamental de la alteridad. No se trata de repetir lo mismo y hacer que el otro se incorpore de ese modo en la mismidad enunciada. Significa pretender que el hijo no repita al padre, que las nuevas nacionalidades, los pueblos recientes, no repitan a los que se consideran generadores de cultura y civilización. El discurso opresor es por el contrario esencialmente repetitivo pues busca asegurar la continuación indefinida de la relación de dominio. Frente a esta función de mismificación que tiende a hacer de la historia un proceso sin alteraciones, que lleva al desconocimiento de la novedad, de lo emergente, no cabe otra cosa que hablar con otra palabra, la de lo nuevo, la de lo que se niega a ser la repetición de aquella mismidad opresora.

Otro aspecto fundamental del discurso que nos propone Leopoldo Zea, es el que afirma la historicidad del sujeto de todo discurso. No se trata de volver sobre ciertas tesis del historicismo, en particular la cuestión de la circunstancia. Es algo más de fondo: si el hombre es explicable por su circunstancia, lo es antes que nada, porque es ente histórico, porque su naturaleza, es la historicidad. El circunstancialismo, sin este punto de partida, bien puede en efecto ser una herramienta explicativa dentro del marco del discurso opresor, en cuanto que es precisamente echando mano de la circunstancia que se había dicho que el hombre americano no era ser propiamente histórico. El discurso opresor se organiza sobre los términos "naturaleza-historia" y de acuerdo con ellos entiende que hay "hombres naturales" y "hombres históricos." Ellos, los "naturales", según aquel discurso y con palabras de Zea son los que "tienen alguna semejanza con el hombre, pero sin ser como él. Quizá poseen el espíritu, propio del hombre, pero en todo caso dentro de una naturaleza en la que este espíritu no parece poder alcanzar el desarrollo que alcanzó el europeo" (p. 53). De esta manera el discurso dominador lleva a cabo otra de sus funciones que le son típicas: la des-historización del otro, su disminución ontológica, lograda a partir de la negación de la historicidad. El discurso libertador, como la palabra de este hombre hecho naturaleza, parte pues, como bien lo muestra Zea, de la afirmación de la radical historicidad del hombre, sin distinciones.

Con pensadores como José Martí, José Enrique Rodó y José Vasconcelos, comenzó la historia de nuestra cultura a ser vista desde "un horizonte dialéctico, dentro de la conciencia de dependencia y el proyecto de liberación" (p. 63). Con ellos nació justamente este discurso del que estamos hablando, el de liberación, que es su vez aquel dentro del cual se inscribe el pensamiento de Leopoldo Zea. Se trata de vernos a nosotros mismos con mirada dialéctica, que es un modo, el único, de acabar por entendernos como entes históricos.

Mas, en esa exigencia de mirada dialéctica se encuentra también la trampa. Hay también una forma de la dialéctica que es propia, precisamente —y dicho sea esto aunque suene a paradoja— de un mirar no-dialéctico. El dominador tiene su dialéctica organizada sobre un pasado que es únicamente su pasado, y el dominado, que ha aceptado las reglas del juego del dominador, hace a su vez su dialéctica, tomando como único y exclusivo pasado aquél el del dominador. De ahí nace, como lo ha mostrado Zea en numerosos trabajos, aquella exigencia de "partir de cero"

de negarnos a nosotros mismos, por el hecho de que no hemos tomado conciencia de que no hay dialéctica con puntos de partida ajenos. El discurso dominador, dialéctico, se convierte en el dominado que lo ha interiorizado como suyo, en una imposible dialéctica. Precisamente en el texto que hemos leído nos habla Zea del despertar de una mirada dialéctica "dentro de la conciencia de dependencia y el proyecto de liberación". Con esas breves palabras está dicho todo: se trata de un intento de vernos dialécticamente, y por eso mismo, a partir de una experiencia propia, no de la ajena recibida. Otra vez aparecen aquí claramente los dos discursos; el del dominado que se mueve en los términos del dominador, dominado que afirma su "vacío", que exige un "partir desde "cero", y el otro, el discurso del dominado que descubre que hay algo muy concreto, su misma realidad de dominado, que no es precisamente vacío alguno, sino la dura experiencia de dominación. Por eso Zea dice con claridad que "es la dependencia, la subordinación, el llamado colonialismo, lo que da sentido a esta nuestra realidad" (p. 36). En otras palabras, desde el momento en que damos con nuestro punto de partida que nos permite ejercer la negación dialéctica desde algo concreto y no desde un vacío, podemos a la vez llevar a cabo una función de selección. Tenemos, en efecto, algo a partir de lo cual podemos, no sólo arrancar desde una realidad propia, sino también un sentido de esa misma realidad, que habrá de hacer posible una tarea selectiva. Es esta labor la que abrirá las puertas a la dialectización de nuestro propio mirar histórico, desde nuestra historia y en vistas de ella misma como futuro, superando definitivamente aquella visión mecánica que ha dado como fruto, dentro de nuestra situación de dominados, a esta cultura de yuxtaposición.

Habíamos caracterizado en un comienzo la labor intelectual de Leopoldo Zea como una "pasión recurrente", ahora debemos decir que esa pasión es además una búsqueda de la síntesis, hecho que nos permite señalar otro de los caracteres esenciales del discurso que nos propone. Precisamente, el discurso opresor, como el mismo Zea lo ha visto, se organiza sobre la negación de lo universal y la afirmación de lo que "distingue y separa". "La preocupación por lo que distingue —nos dice— más bien parece privativa del dominador" (p. 19). Su palabra es separadora, no integradora. El otro, al que se le exige que se someta a la miseria del sujeto dominador, que se confunda con él al extremo de convencerlo para eso de que es un "vacío", una "nada", ese otro, paradójicamente es rechazado, es distinguido. Nada de ex-

traño encierra todo esto y la paradoja, como casi toda paradoja, es tan sólo superficial. El otro discurso, el que enuncia la nueva palabra, se organiza precisamente no sobre lo que distingue, sino sobre lo que asemeja, lo que hace de todos los hombres, justamente eso, hombres. Discurso de pretensión universal y por eso mismo también de síntesis, de visión totalizante, mas no totalitaria, de un mundo en el que la alteridad sea posible. Pues en eso radica el hecho de reconocer lo que nos asemeja: que todos somos hombres por igual y que todos somos, uno para el otro, alteridad imposible de resolver en una totalidad mismificante.

Esa misma pasión de síntesis, que hace a la constitución misma del discurso de Zea, se agrega su interés por una filosofía de la historia. El hecho no es tampoco casual. Dentro del discurso dominador la filosofía ha jugado y juega un papel ciertamente importante. Con elementos teóricos provenientes de una filosofía de la historia, es con la que se cumple mucha veces la función de justificación que todo opresor pone en movimiento. Nada más ideológico, en el sentido negativo del término, que la filosofía de la historia. Nació como el saber justificatorio por excelencia y fue para nosotros uno de los desarrollos del discurso opresor que con mayor fuerza incidió en la organización de nuestra dialéctica de dominados. La propuesta de un discurso liberador debía pues necesariamente terminar en la formulación de una filosofía de la historia pensada desde este nuevo sujeto histórico, negado precisamente en la otra. Una nueva forma de pensar filosóficamente la historia de América que no fuera a su vez la repetición del discurso justificatorio anterior, sino el enunciado de una palabra, la nuestra, la de un nuevo mundo que nace, lo que Zea denomina el Tercer Mundo, para el cual la filosofía de la historia anterior se reduce, desde una perspectiva ciertamente universal y sintética, a la prehistoria de la humanidad.

Tal es la palabra de Leopoldo Zea. Es por cierto, el verbo heredado, encarnado en las nuevas circunstancias históricas, las de nuestros días, que ya había enunciado José Enrique Rodó y tantos hombres de su talla. Es la voz de América, ésta que precisamente fue negada no solamente al hombre americano, sino también a sus pájaros, pues estos, en el discurso opresor, ni siquiera cantaban. Poseer nuestra palabra, poder enunciar nuestro discurso, conocer las formas de alineación y de enmascaramiento como uno de nuestros riesgos permanentes, es la tarea que él ha emprendido; un discurso que resulta nuevo por lo mismo que es expresión no de un hombre limitado, sino del hombre americano

que a más de sentirse profundamente americano, es, como gusta decirlo Zea, un hombre sin más. Los amigos entrañables, a los cuales dedica su libro y entre los que me cabe el honor de formar parte, entendemos esa palabra porque es también la nuestra. Hay en todo esto una dramaticidad profunda porque es una palabra de destino.

1977

Siendo director general de Publicaciones José Dávalos, se terminó la Impresión de *Filosofía, Universidad y Filósofos en América Latina* el día 27 de febrero de 1981, en los Talleres de Impresos ALFE, S. A., Valdivia 31, Col. Zacahuitzco, Z. P. 13. Se tiraron 2 000 ejemplares.

En la primera se presentan temas como “La función actual de la filosofía en América Latina”, “Problemática de la filosofía latinoamericana”, “Filosofía e independencia”... Temas por demás actuales. El aporte de Roig consiste no sólo en analizarlos a la luz de la realidad de nuestro continente, sino también en integrarlos a la historia del pensamiento latinoamericano. Historia que a su vez relaciona con el desenvolvimiento político-social, con las concretas condiciones de las cuales surge todo pensamiento filosófico.

En la tercera parte del libro la selección de los filósofos no es tampoco casual. La filosofía de la Ilustración, el espiritualismo y el krausismo constituyen pasos esenciales del desarrollo filosófico latinoamericano, pasos que muchos filósofos actuales mal conocen o desconocen.

Arturo Roig es autor de numerosos libros y artículos. Entre los primeros podemos mencionar *Los krausistas argentinos* y *Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana*. Próximamente aparecerá en el Fondo de Cultura Económica su obra *La filosofía latinoamericana*.