

**ESTADO DE LA CUESTION ANTROPOLOGICA
CONTEMPORANEA EN LATINOAMERICA EN
COMPARACION CON EL DOCUMENTO DE PUEBLA**

*Iván Darío Toro Jaramillo
Egresado de la Facultad de
Teología de la U.P.B.
Licenciado en Filosofía por la Pontificia
Universidad Santo Tomás de Roma*

INTRODUCCION

Para el pensador latinoamericano particularmente es esta una época que podríamos caracterizar como un momento privilegiado para nuestra reflexión. Es esta una época en la cual el pensamiento latinoamericano comienza a definirse como tal, es un momento de explicitación y de madurez cada vez mayor. El hecho de que tengamos la oportunidad de vivir los momentos finales de este siglo no deja de ser un suceso que nos impresiona a la vez que impacta. Nos apasiona el hecho de saber que estamos preparando el final de

una nueva época en la historia. El final de este siglo tendrá que significar para el pensador latinoamericano un momento importante en el desarrollo de su reflexión; será necesario que se esfuerce en lo sucesivo por una configuración cada vez más clara de su quehacer histórico. En otras palabras, se trata de una circunstancia trascendental para el pensamiento latinoamericano: la determinación y configuración en una manera más definitiva de su propia identidad.

El pensamiento latinoamericano cuenta ya con una larga tradición, ha ido alcanzando a lo largo de la historia una serie de logros significativos, hasta el punto de llegar, como lo anuncia el mismo F. Romero, a un momento de "normalidad filosófica" o de "madurez filosófica", según F. Larroyo. El pensador latinoamericano ha ido asimilando progresivamente todo el esfuerzo de reflexión filosófica, ha estado siempre atento y abierto a las grandes preocupaciones de la filosofía; además, muchos de los pensadores latinoamericanos se han formado dentro de las diferentes escuelas filosóficas. Como resultado de todo un largo proceso de asimilación de la reflexión filosófica el pensador latinoamericano ha ido descubriendo progresivamente, ha ido sintiendo cada vez más la necesidad de ir afirmando su identidad. Se trata de un sentimiento que resulta ser la consecuencia de las circunstancias mismas que vive el Continente más que de una simple reflexión. Las circunstancias mismas del Continente han ido exigiendo que la reflexión vaya siendo una respuesta orientadora a las grandes tensiones y conflictos por los cuales ha ido pasando la historia de nuestros pueblos. Han sido significativamente diversos los esfuerzos de reflexión de nuestros pensadores, su pensamiento ha sido tan variado y de todo género que no han faltado las ideas de uno u de otro estilo. Hasta el punto que podemos afirmar que todas las grandes preocupaciones de la reflexión filosófica han estado presentes en nuestro Continente. Hemos llegado así a contar con un número considerable no sólo de autores sino de obras e ideas, a través de las cuales podemos ir descubriendo un largo proceso de profundización y seriedad en nuestra re-

flexión. Pienso que la gran dificultad en este momento para el estudioso del pensamiento latinoamericano consiste en lograr definir las características propias de esta reflexión. ¿Qué es lo que específicamente hace que el pensamiento latinoamericano sea tal... Qué es lo específico, lo concreto, en dónde o en qué radica su originalidad...! El problema es serio a la vez que comprometedor, de ahí que sienta la necesidad de manifestar una clara propuesta que en serio debe interesarnos: el final de este siglo debe caracterizarse para el pensamiento latinoamericano como un momento de clarificación y sistematización de nuestra reflexión.

Es esta la mejor presentación que puedo hacer de mi reflexión. Se trata de una reflexión con sentido ya que es capaz por sí mismo de superar las simples exigencias de tipo académico. Dentro de todo este contexto de ideas y preocupaciones es desde donde tenemos que leer el esfuerzo de reflexión que me he propuesto a partir de este momento. No será una tarea fácil, las dificultades siempre han estado presentes a lo largo de todo el desarrollo del pensamiento latinoamericano y lo estarán en nuestro trabajo. Pero tal vez el deseo y el interés de aportar algo a nuestra reflexión continental es lo que me ha movido en definitiva a presentar **"El estado de la cuestión antropológica contemporánea en Latinoamérica en comparación con el Documento de Puebla."**

Se trata en principio de un "estado de la cuestión". Con esto quiero señalar los límites precisos de mi reflexión. Nuestro trabajo a la vez que tiene el carácter de una larga introducción pretende elaborar una síntesis apretada de una cuestión que interesa hoy más que nunca. Su carácter introductorio se justifica en vistas a una futura profundización del tema. En otras palabras, he intentado elaborar lo que tal vez pudiera servir como introducción para una futura tesis doctoral. De ahí no sólo el carácter introductorio sino general y amplio acerca de una cuestión particular. Como en todo esfuerzo de reflexión

también aquí encontraremos algunas limitaciones que en su gran mayoría se derivan de la situación misma en la que se encuentra hoy el pensamiento latinoamericano. Se trata de una situación compleja por la cual pasa hoy la reflexión latinoamericana no sólo por el gran número de personas que se han preocupado, y que hoy continúan preocupándose, por cultivar seriamente la reflexión sino también porque existen otros motivos como, por ejemplo, el hecho de que nos encontraremos con una enorme diversidad de intereses y corrientes en la reflexión que hacen enormemente difícil llegar a una adecuada sistematización. A propósito sobre este particular Risieri Frondizi y Jorge J. E. Gracia se expresan en términos similares: "el pensamiento latinoamericano es, por lo general, muy prolífero; las obras completas de algunos de ellos pasan de los veinte volúmenes..." (1).

De ahí que tenga sentido y que se justifique aquello que hace poco había afirmado: es necesario que nos preocupemos en los años finales de este siglo por lograr un esfuerzo de clarificación y sistematización de nuestras ideas.

Una vez que hemos señalado los límites precisos de nuestra reflexión y que hemos justificado el carácter introductorio de la misma, es necesario que ahora nos demos cuenta de la importancia y del alcance tan fundamental que tiene nuestra reflexión. Se trata, pues, de plantear el "estado de la cuestión antropológica contemporánea..." "La justificación del por qué abordar la problemática antropológica contemporánea no nos resulta difícil: ninguna época como la nuestra se ha preocupado tanto por el hombre, a la vez que ninguna época como la nuestra ha tenido tantas y tan serias dificultades para llegar hasta él. Y en este

(1) R. FRONDIZI - J.J.E. GRACIA, *El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del Siglo XX*, Madrid, Fondo de Cultura Economía 1975, p. 7.

sentido, como lo expresa el mismo L. Zea en su obra **Filosofía de la Historia Americana**, estamos en deuda con el pensamiento europeo. "El mundo, se dice, debe a Europa, al mundo occidental, dos extraordinarios aportes en el campo de la cultura: la antropología y la historia. Aportes que el mundo entero ha hecho suyos. En ellos, los hombres del resto del planeta se han encontrado a sí mismos, como hombres, así como han encontrado el sentido de su historia. Y no es que antes de que se universalice, el hombre no tuviese una cierta idea de sí mismo, como la tenía de la historia que venía haciendo" (2). El hecho mismo de que la preocupación por el hombre siempre haya estado presente en la reflexión revela el interés de ésta por el mismo hombre. La historia de la filosofía nos da cuenta de todos los esfuerzos que hasta el momento se han realizado y las diversas posiciones y comprensiones que se han ido logrando hasta el momento.

Pero en nuestro caso concreto se trata de que nos esforcemos por plantear el "estado de la cuestión antropológica contemporánea en Latinoamérica...", es decir, dentro de un "espacio histórico" concreto como es el continente latinoamericano. Con el descubrimiento de América el 12 de octubre de 1492 se señala una fecha singularmente importante y definitiva para nuestros pueblos. Fecha en la cual Cristóbal Colón pisa tierra, tierra nueva. "La aventura geográfica conduciría inevitablemente, a la aventura de la conciencia" (3). Los grandes descubrimientos geográficos permitirán el descubrimiento que el hombre hará de sí mismo, de su propia humanidad, por su relación con otros, rompiendo fronteras en las cuales se había realizado la historia del hombre como europeo, este

(2) L. ZEA, **Filosofía de la Historia Americana**, México, Fondo de Cultura Económica 1978, p. 47.

(3) *Ibid.*, p. 48

hombre se encuentra además con otras historias, y al encontrarse con otras historias se encontrará igualmente con su propia historia. Es el encuentro con otros hombres y otras historias lo que hace que el europeo descubridor, conquistador y colonizador se defina como hombre, dando sentido a la historia, a su propia y concreta historia... La historia superará los límites de simple crónica o relato para convertirse en una historia con sentido lo que sólo es posible únicamente para el hombre. El encuentro del hombre europeo con otros hombres le exigirá que se defina él mismo como hombre. "El descubridor estaba entonces obligado a volver sobre sí mismo, a lanzarse a un nuevo descubrimiento. Descubrimiento del que dependerá, ahora, la afirmación de lo que fuera su propio descubrimiento, los otros. De las respuestas a su autodescubrimiento dependerá, a su vez, su afirmación como hombre. Afirmación de su propia humanidad" (4). La aventura geográfica había conducido al europeo a decir que esos "otros hombres" se parecían a él. No se negaba la humanidad de estos "otros hombres" sino que simplemente se ponía en entredicho lo que a su vez lo afectaba a él mismo. Así, entonces, era el propio ser del europeo, el ser del descubridor, el que quedaba también entre paréntesis.

El descubrimiento de los "otros hombres" había puesto en crisis la propia seguridad de su ser. Superar la crisis significaba superar la perplejidad que sobre su propio ser tenía ahora este hombre que jamás había dudado de que él era un hombre. Además, la perplejidad y el entredicho que el hombre europeo ponía sobre estos "otros hombres" hacia que también se preguntara por la historia de éstos. La historia de estos "otros hombres" qué relación tiene con la historia del hombre europeo?, será también una pregunta difícil

(4) Ibid., p. 49

para el descubridor. "Así, preguntarse sobre el sentido de la propia historia, será también una de las tareas a realizar por el hombre en crisis de conciencia" (5). Para L. Zea, a quien estamos citando en estos momentos, el aporte que ha hecho a la cultura la antropología y la historia consiste "pura y simplemente en la proyección que, de su propio ser, hará el europeo sobre otros hombres y pueblos. Proyección de su ser y de su historia con la que completará y justificará, a su vez, la expansión material que este mismo hombre realiza sobre otros hombres y pueblos. La expansión que naturalmente siguió al descubrimiento: esto es, la conquista y la dominación, el colonialismo" (6). Se trata de un colonialismo material y cultural con el cual el europeo se proyectará sobre el mundo descubierto. La antropología y la historia aportada por Europa significarán, para L. Zea, simplemente una proyección de sus sueños y ambiciones. Hombres que aparecen no siéndolo y sin historia y que comienzan a ser cuando aparece el europeo paradójicamente se convierten en el modelo para el mismo europeo que los ha descubierto, conquistado y colonizado.

Reconocida la deuda que tenemos con el pensamiento occidental al aportar a la cultura la Antropología y la Historia, como también el aporte paradójico que ofrece el hombre latinoamericano al hombre europeo, no nos queda sino mencionar la razón fundamental por la cual nos ocuparemos en el primer capítulo de nuestro trabajo de la "centralidad de la problemática entropológica contemporánea en Latinoamérica". Que el pensamiento latinoamericano se ocupe de manera privilegiada del hombre, y esté comprendido dentro de su proceso histórico, es algo que se descubre con una enorme facilidad. Afirmaremos pues en lo su-

(5) Loc. cit,

(6) Ibid., p. 50

cesivo la centralidad de la problemática antropológica, pero, como advertiremos posteriormente, no se tratará de una afirmación cualquiera y mucho menos elemental sobre todo si se piensa en el "espacio histórico" donde se elabora. En otras palabras, nos planteará la cuestión serios problemas por lo cual nos veremos exigidos a formular algunas premisas que ayuden a fundamentar y situar adecuadamente los términos de la discusión.

En primer lugar tendremos que enfrentar el difícil problema de plantear la posibilidad de existencia de un "pensamiento latinoamericano". Sin pretender resolver el problema en manera definitiva para evitar salirnos de los límites de nuestra reflexión iremos descubriendo cómo la pregunta por el hombre dentro del "espacio histórico" de nuestro Continente es diversa a la pregunta por el hombre que ha elaborado la filosofía. La discusión entorno al problema nos conducirá a pensar en la "heterogeneidad de la cuestión". Se trata de una "heterogeneidad" que será formulada ampliamente, es decir, será esta una premisa que compromete a la realidad total latinoamericana. La realidad latinoamericana es heterogénea en muchos de sus aspectos comenzando por el mismo hombre, que como nos dice F. Larroyo, el hombre latinoamericano es el más heterogéneo que podamos pensar; y lo es él y la realidad en la que vive.

Un punto de gran importancia para nosotros será la afirmación de "lo propio" que desarrollaremos a partir de los conceptos de "la originalidad" y "la americanidad". ¿En qué sentido el pensamiento latinoamericano tiene como una de sus características más destacadas "la originalidad"? La pregunta nos obligará a comenzar por comprender el concepto mismo de "originalidad" para que pueda ser aplicado a nuestro pensamiento. En definitiva, trataremos de mostrar que se trata de una "originalidad no excluyente". El pensamiento latinoamericano no parte de cero de ahí que el hecho de la originalidad no sea propiamente una consecuencia directa de su origen. El pensamiento la-

latinoamericano siempre ha estado atento a todo el desarrollo de la filosofía y ha asistido a él de manera interesada. Es muy normal que no sólo el pensador latinoamericano se forme y se inicie en la reflexión europea al lado de los grandes maestros de la filosofía sino que también se encuentre significativamente influenciado por muchos de estos autores. Si el pensador latinoamericano ha sido un hombre que ha recibido las más variadas y abundantes influencias del pensamiento occidental, lo que se refleja en la elaboración de su pensamiento, ¿dónde está entonces su originalidad? La originalidad del pensamiento latinoamericano la encontramos donde tal vez menos lo pensamos: el haber sido capaz de acceder a dialogar y aprender del pensamiento occidental asimilando aquellos elementos que le son útiles para su reflexión dentro del "espacio histórico" del Continente. Se trata ante todo de una originalidad de actitud sin decir que sólo sea ésta ya que lo es también en las ideas. En última instancia el sentido definitivo de la originalidad del pensamiento latinoamericano lo dará la profunda conciencia de la "americanidad". La exaltación que muchos pensadores latinoamericanos harán de la "raza" y de la "tierra" servirá para confirmar su quehacer como latinoamericanos.

Pero nuestra pretensión final irá más allá de todo esto al intentar plantear "El estado de la cuestión antropológica contemporánea en latinoamérica en comparación con el Documento de Puebla". Hablando del desarrollo del pensamiento latinoamericano y considerando el estado de la cuestión antropológica dentro de un "espacio histórico" concreto y determinado el aporte del Documento Final de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano a la vez que confirma la preocupación antropológica en nuestro Continente nos aporta una comprensión del hombre en su totalidad y que en unos casos complementa y en otros corrige las diversas comprensiones del hombre que se han dado en el Continente. Su aporte es entonces valioso y merece ser tenido en cuenta en un tipo de reflexión como esta.

La reflexión que aporta el Documento de Puebla dentro de un contexto eclesial en ningún momento es ajena a las grandes preocupaciones de nuestros pensadores latinoamericanos. El momento en el cual se realiza la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano se caracteriza por ser un momento de explicitación, de madurez y riqueza de pensamiento, a la vez que de grandes tensiones, crisis y desigualdades que afectan la realidad total del hombre latinoamericano. Por una parte se siente el interés y la preocupación de nuestros pensadores por responder con su reflexión a los grandes interrogantes y problemas que se le plantean al hombre latinoamericano, pero, por otra parte, descubrimos que en muchos casos los aportes de la reflexión no han alcanzado a responder a la totalidad de este hombre reduciéndolo a uno o algunos de sus aspectos y olvidando otros que también son fundamentales y que lo definen como hombre. De ahí que nuestros Pastores sientan la necesidad de afirmar la Verdad sobre el hombre, ya que "la verdad que debemos al hombre es, ante todo, una verdad sobre él mismo" (7) que supera todo reduccionismo y "visiones inadecuadas" a las cuales se ha ido llegando con la reflexión en nuestro Continente. La Iglesia latinoamericana, representada en nuestros Pastores, piensa responder a todas las situaciones de nuestro Continente aportándonos una "Visión Cristiana del hombre": "Antropología que la Iglesia no cesa de profundizar y de comunicar". La afirmación primordial de esta antropología es la del hombre como imagen de Dios, irreductible a una simple parcela de la naturaleza, o a un elemento anónimo de la ciudad humana" (8).

(7) JUAN PABLO II, "Discurso Inaugural de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, en' CELAM, **Puebla. Comunión y Participación**, B.A.C., Madrid, 1982, p. 392.

(8) Ibid., p. 393

Nos interesa, pues, intentar una clarificación y sistematización de las grandes preocupaciones antropológicas que se han ido sucediendo en nuestro Continente, es decir, constatar los diversos tipos de antropologías que hemos ido conociendo en el Continente con toda la influencia de la filosofía, del pensamiento occidental, a la vez que nos preocuparemos por responder a todas estas grandes preocupaciones antropológicas con una visión cristiana del hombre. Además, tendremos ocasión de constatar cómo el inicio del pensamiento contemporáneo en el Continente coincide con el comienzo del siglo no como algo que sucede de imprevisto sino como un cambio progresivo de mentalidad.

El inicio del pensamiento contemporáneo latinoamericano lo caracterizaremos como una reacción contra la doctrina positivista. El influjo del positivismo en el Continente fue inmenso y se distinguirá por ser una exaltación del valor explicativo de la ciencia en detrimento de toda metafísica o disciplina teórica a la vez que se proclama que todo conocimiento genuino para que sea tal debe basarse en la experiencia empírica y no en la especulación, lo que trae como resultado una comprensión del hombre reducida al estudio de los fenómenos psíquicos y la antropología se convierte en psicología empírica o biológica. Contra esta forma de comprender el hombre reaccionaron una serie de pensadores importantes en la historia de nuestro pensamiento: el grupo de los Fundadores. En éstos encontramos una constante preocupación por el tema de la libertad; además, darán una gran importancia al valor estético, tendrán una seria preocupación metafísica, un interés grande por la axiología en conexión con el tema de la libertad, etc. Toda la crítica al Positivismo realizada en una manera especial por este grupo de los Fundadores encuentra también un fuerte eco en el Documento de Puebla cuando al reaccionar contra las diferentes "visiones inadecuadas" del hombre critica en concreto toda visión psicologista y cientista del hombre.

Aunque toda la crítica y reacción al Positivismo se prolonga casi por medio siglo, sin embargo hacia 1930 comienza ya a detectarse un nuevo cambio: el restablecimiento impetuoso de la filosofía cristiana acompañado por la aparición o preocupación más creciente, primero en pequeños grupos y luego en grupos más grandes, del existencialismo, como también la afirmación, inicialmente casi del todo extra-académica del marxismo. La veintena 50-70 conoce una fuerte preocupación por el pensamiento con la aparición de diversos tipos de antropología a la vez que el pensamiento cristiano tiene un significativo renacer sobre la estela del espiritualismo de los Fundadores y como reflejo sea de la crisis del Positivismo o del restablecimiento del neotomismo en Europa.

Al lado de la corriente tomista o escolástica se nota el desarrollo de un nutrido número de espiritualistas con motivos agustinianos, blondelianos y mounierianos con instancias diversas y nuevos desarrollos. Igualmente el Documento de Puebla conociendo todo el desarrollo de la antropología en esta época reacciona contra toda visión determinada, economista y estatista del hombre con base en una fuerte afirmación y exposición de la visión cristiana del hombre a la cual se sienten urgidos los Pastores.

Considero que con la presentación que hasta el momento hemos logrado de nuestro trabajo resulta fácil descubrir las grandes motivaciones y expectativas del autor frente a la misma reflexión. Además, con el empleo de un método que podríamos calificar de genético-histórico he buscado conocer cuáles han sido los más significativos aportes antropológicos que se han dado en el Continente en esta época contemporánea intentando una clarificación y sistematización de todos estos aportes siendo de este modo consecuentes con la inquietud que el mismo autor había propuesto para todo el pensamiento latinoamericano en lo que resta del siglo.

CAPITULO I

CENTRALIDAD DE LA PROBLEMATICA ANTROPOLOGICA CONTEMPORANEA EN LATINOAMERICA

A. PREMISAS DE LA CUESTION ANTROPOLOGICA

Después de haber realizado por algunos años un intento de aproximación a todo el conjunto del pensamiento latinoamericano, y después de haber accedido a recorrerlo en sus líneas fundamentales y en sus momentos históricos más significativos, como también después de haber entrado en amplio contacto con toda la evolución de la filosofía occidental, me siento exigido a afirmar que el desarrollo de la problemática antropológica, y ésta valorada dentro del acontecimiento histórico, ocupa un lugar privilegiado en la reflexión de los pensadores latinoamericanos. Sin duda, la cuestión antropológica ha interesado profundamente a todos aquellos que decididamente han querido prestar su aporte en la línea de un pensamiento latinoamericano. Me parece oportuno comenzar planteando una serie de premisas que nos ayudarán únicamente

a ubicar la temática, a centralizar el problema y a sugerir caminos de reflexión.

Constatar y afirmar la "centralidad de la problemática antropológica" en el desarrollo del pensamiento latinoamericano aparece, en principio, como una cuestión inofensiva, sin mayor trascendencia, en el sentido de que tal hecho no conllevará graves dificultades. Sin embargo, profundizando en la cuestión, dentro de un contexto de pensamiento latinoamericano, nos encontramos con serios problemas. Soy plenamente consciente de que el interés y la preocupación que tengo por afirmar dicha centralidad del problema antropológico a lo largo de todo el desarrollo del pensamiento latinoamericano se encuentra, casi que podríamos decir más bien "choca", con una amplia y variadísima gama de interrogantes. En otras palabras, afirmar que la preocupación antropológica es fundamental en el desarrollo del pensamiento latinoamericano exigiría que sean resueltos toda una serie de interrogantes, todos de gran peso, y que en definitiva es necesario que a su vez sean formulados. Es importante que desde un principio aparezca claramente definido el sentido y la trascendencia que tiene el querer plantear la problemática antropológica en el centro del desarrollo del pensamiento latinoamericano, y las dificultades que ésto implica. Porque lo que busco aclarar no es una dificultad relativamente fácil y sin mayor importancia, sino, más bien, se trata del fundamento clave de nuestra reflexión en Latinoamérica.

Tal vez la primera de estas dificultades con la cual nos podemos encontrar, y que a su vez encierra otras muchas, gira en torno a la cuestión de la existencia o no de un "pensamiento latinoamericano", o una "filosofía latinoamericana". Ha sido ésta una dificultad sobre la cual, particularmente en los últimos años, se ha discutido ampliamente dando lugar a múltiples análisis y llegándose a diversas posiciones. En casi todas las obras de pensadores latinoamericanos y aún de otros ambientes intelectuales que se han

interesado en la cuestión, encontramos amplios capítulos dedicados exclusivamente a definir la problemática en cuestión, hasta el punto de que ya nos resulta realmente difícil encontrar una acepción unánime de la expresión y una posición definida frente a ella. "Acerca de la filosofía americana existen muchas y diversas ideas -nos dice F. Larroyo comentando precisamente esta misma dificultad. Hay más: no es extraño que la idea desenvuelta en torno a lo que ella sea por algún filósofo, ofrezca, entre líneas o a las claras, una crítica mordaz de lo que otro sustenta sobre la misma cuestión. Los estilos de filosofar influyen a este respecto de manera decisiva. Acaso podría decirse que la idea que se tiene de filosofía americana depende en buena medida del método filológico en uso" (1).

Pero el hecho de que existan "muchas y diversas ideas", como nos dice F. Larroyo, y que no encontremos con facilidad una acepción unánime ni una posición definida en torno a la dificultad que se nos plantea, no puede ser interpretado, el hecho en sí mismo, en una forma negativa, de manera que ésta nos conduzca de pronto a decir que falta solidez, o seriedad, o profundidad a todo el pensamiento latinoamericano. Por el contrario, pienso que el hecho mismo de que la cuestión haya suscitado, y que continúe ahora suscitando, serias discusiones significa que el problema es importante y que es necesario llegar a alguna claridad en torno al problema. El hecho mismo de poder preguntar por la posibilidad de un "pensamiento latinoamericano" convierte el problema, por el simple hecho de poder preguntar, en un asunto de capital importancia. De ahí que el mismo L. Zea inaugure el tema de su obra **La filosofía americana como filosofía sin más** con el capítulo "La filosofía en Latinoamérica como problema del hombre" en el cual

(1) F. LARROYO, **La Filosofía Iberoamericana**, México, Porrúa 1978, p. 9.

elabora todo un interesante discurso acerca de la importancia que tiene el hecho de que el hombre sea poseedor del Verbo, el Logos, o Palabra, a través de lo cual él puede preguntar. Es así como toda la historia de la filosofía, nos dice Zea, "nos muestra la aventura del hombre en este permanente preguntar, en este permanente crear y recrear, ordenar y reordenar, para escapar a la nada y al caos... Tal es el caso de quienes en América Latina, desde hace algún tiempo, y en otros lugares al margen del mundo llamado occidental, se preguntan por la posibilidad de una filosofía, o por la existencia de la misma" (2). El que aún podamos continuar preguntando por la posibilidad de un pensamiento latinoamericano es algo que de por sí tiene sentido: significa, no sólo que el problema no está resuelto del todo, sino que "cuando nos preguntamos por la existencia de una filosofía americana, lo hacemos partiendo del sentimiento de una diversidad, del hecho de que nos sabemos o sentimos distintos. Distintos del resto de los hombres? No sería esto una monstruosidad? Un Verbo, un Logos, una Palabra, distintos de lo que hasta ahora han sido? De dónde nos viene esta extraña preocupación? Por qué llevamos a la historia de la filosofía un interrogante que nunca antes se había planteado y, de hecho, hacemos una extraña filosofía? Esa extraña filosofía que los supuestos creadores de la filosofía miran con enojo y, si acaso, con ojos de misericordia... Qué clase de hombres somos que no somos capaces de crear un sistema, que no somos capaces de originar un filósofo que se asemeje a uno de tantos que han sido y son claves de la historia de la filosofía? En esta pregunta está el centro del problema, el por qué de un preguntar por nuestro supuesto derecho a una espacial pregunta" (3).

(2) L. ZEA, *La Filosofía Americana como Filosofía sin más*, México, Siglo Veintiuno Editores 1969, pp. 10-11

(3) *Ibid.*, p. 11-12

Creo que es necesario aclarar una cosa: en ningún momento he pretendido resolver la cuestión en torno a la dificultad de la posibilidad de un "pensamiento latinoamericano". Ahora no me propongo dar una respuesta a esta dificultad, no sólo porque no entra dentro de los límites que me he propuesto en este trabajo, sino porque sólo me interesa la dificultad en sí misma y en relación con el tema del cual nos ocupamos: la "centralidad de la problemática antropológica" en el pensamiento latinoamericano.

Es de anotar cómo esta cuestión del "pensamiento latinoamericano" ha creado no sólo múltiples problemas sino que en muchos ha suscitado una sugestiva motivación para hablar de toda una serie de temas. En muchos se descubre la necesidad, casi que la exigencia, de abordar ciertos temas sólo desde lo latinoamericano, lo que sólo podrían hacer los mismos latinoamericanos. Esto no significa en ningún momento que se desconozca la dimensión universal de tales temas o problemas, pero sí se busca abordarlos desde una realidad y circunstancias concretas. "Junto a los temas universales, vistos a la luz de la mente americana, suelen mencionarse determinados temas de índole particular. Motivo y anuncio de esta peculiar problemática es la circunstancia concreta de América. Esta, la circunstancia Americana, ofrece, sin dudas, caracteres propios, caracteres que la diferencian de todas las demás culturas. Geografía y etnología, religión y arte, costumbre e ideas forman en América, en articulado conjunto, un tono de intransferible individualidad. Aquí, puntualmente, arraiga aquella problemática local y peculiarísima. 'Como americanos, dice Zea, tenemos una serie de problemas que sólo se dan en nuestra circunstancia y que por lo tanto sólo nosotros podemos resolver'. Hay más: los caminos para abordar estas cuestiones, de hecho, han de ser, asimismo, peculiares" (4). Esto era a lo que precisa-

(4) F. LARROYO, *La Filosofía Iberoamericana*, op.cit., p. 11

mente L. Zea se refería cuando decía que la existencia de una filosofía latinoamericana partía del "sentimiento de una diversidad", es decir, "del hecho de que nos sabemos o sentimos distintos". Se trata, pues de una "diversidad" que no es otra cosa que una "intransferible individualidad", o de una "particularidad" que viene dada por el hecho mismo de ser latinoamericanos, y no por cualquier otra cosa. Y es precisamente dentro de este real sentimiento donde nosotros tenemos que encuadrar la "centralidad antropológica" en el pensamiento latinoamericano.

El problema más difícil estaría precisamente en poder reconocer cuáles son estos problemas inseparables de la circunstancia latinoamericana y que responden a este ser y sentimiento de "diversidad", y que exigen ser tratados e interpretados sólo dentro de este contexto. Y la dificultad radica principalmente en que no existe, entre los pensadores latinoamericanos, una respuesta o consenso unánime. Algunos, por ejemplo, prefieren conceder el rango de esencial y de particularidad al tema de la historia de América en general, y al de la historia de las ideas en particular; otros hacen caber en la problemática temas de novedosa ontología y antropología. Así, entonces, se sugieren temas como "la ontología de América", "análisis del ser del hombre latinoamericano", o de una determinada región o país. Y las soluciones y pareceres acerca de la importancia de uno u otro tema resultan variadísimas. "Para alguno la substancia del hombre sudamericano es la indolencia, otro opina que es la zozobra y la discreción, éste ve en el complejo de inferioridad un estrato ontológico de su ser, aquél advierte que lo propio de su naturaleza es la misma problematicidad..." (5) F. Larroyo, citando a Emilio Uranga, asume una inquietud muy particular de éste: el hecho de que hayamos advenido a la historia universal suscitando el problema de nuestra humanidad,

(5) Ibid., p. 12

de nuestro ser de hombre, es algo que resulta muy original. "El tema ha de verse al trasluz del 'inquietante teorema de la occidentalidad del hombre', pues precisa poner en crisis el axioma del hombre europeo como cuestión substancial. He aquí el postulado inicial de una filosofía americana: 'Disputar si el basamento ontológico-substancial es el único que puede acaparar legítimamente el ser hombre' (6). En esta discusión también se hace presente L. Zea, haciéndolo casi en términos de "reclamo". L. Zea parece reclamar al continente europeo nuestra real humanidad, negándole el derecho a que haya dudado de nuestra condición de hombres: nosotros, los latinoamericanos, los habitantes de esta lejana tierra, los que habitamos en el Nuevo Mundo, también somos seres humanos, tanto como lo son los europeos, siempre lo hemos sido: "La Europa que consideró que su destino, el destino de sus hombres, era hacer de su humanismo el arquetipo a alcanzar por todo ente que se pudiera asemejar; esta Europa, lo mismo la cristiana que la moderna, al trascender los linderos de su geografía y tropezar con otros entes que parecían ser hombres, exigió a éstos que justificasen su supuesta humanidad. Esto es, puso en tela de juicio la posibilidad de tal justificación si la misma no iba acompañada de pruebas de que no sólo eran semejantes sino reproducciones, cálcas, reflejos de lo que el europeo consideraba como lo humano por excelencia. Nuestro filosofar en América empieza así con una polémica sobre la esencia de lo humano y la relación que pudiera tener esta esencia con los raros habitantes del continente descubierto, conquistado y colonizado" (7)

(6) Loc.cit.

(7) L. ZEA, **La Filosofía Americana como Filosofía sin más**, op.cit. p. 13

Para qué pensar, como dice L. Zea, que por un lado van los "hombres Hombres" y por otro los "subhombres" con pretensión a ser Hombres (8). Para L. Zea se trata de un "regateo" por el derecho a la humanidad: fue grave el hecho de que no sólo se hubiera dudado de nuestra humanidad sino también de que hayamos tenido que someternos al tribunal de juicio europeo donde se discutía nuestra condición de hombres. Lo cruel fue realmente el veredicto: "libertad condicionada", es decir, sí son hombres pero... "distintos": el hombre del Nuevo Mundo no puede llegar a la altura del Hombre.

Era probable que tanto estas ideas que F. Larroyo tomó de E. Uranga, de la obra de este autor **Conversaciones filosóficas interamericanas**, y las que nosotros tomamos de L. Zea, puedan crear serias dificultades a muchos, particularmente a los "filósofos", hasta el punto que aparecerán como una vulgar blasfemia a todo el discurso filosófico clásico. Seguramente surgirá la pregunta: ¿cómo es posible que la afirmación antropológica latinoamericana pueda poner en "crisis el axioma del hombre europeo como cuestión substancial?" De ahí que, muy comedidamente, sugiero que no sometamos, en este momento del desarrollo de nuestro discurso, a una valoración de carácter positivo o negativo simplemente, de validez probable o no validez, el discurso mismo, sino más bien accedamos a conversar con Latinoamérica.

Hemos ya afirmado, aunque no demostrado del todo, el tema de la centralidad de la problemática antropológica en el desarrollo del pensamiento latinoamericano, y lo hemos hecho advirtiendo que tal constatación se encontrará con serias dificultades en el camino, de las cuales sólo hemos mencionado dos: la posibilidad de la existencia de un "pensamiento latinoamericano", o de una "filosofía latinoamericana", y el hecho de la "singularidad" o "particularidad"

(8) Aquí L. Zea se está refiriendo a la polémica de Las Casas con Sepúlveda cuando éste niega la esencia humana de los americanos y discute acerca de la posibilidad de una humanidad de los indígenas.

de este hombre latinoamericano. Dejando ahora a un lado este tema de la "centralidad antropológica" formulemos una nueva premisa que nos ayudará a ir descubriendo cada vez mejor la complejidad que encierra la temática de la antropología latinoamericana. Se trata de que planteemos la premisa de la "heterogeneidad" de la cuestión. ¿Cómo es el sujeto de la historia en el mundo hispanoamericano?. Heterogéneo como el más es el hombre de América. Un juicio sobre el Nuevo Mundo ha de tener muy en cuenta esta circunstancia. Etnológica, psicológica, sicológicamente, el hombre americano ofrece diferencias tan acusadas como no es creíble que existan en otros pueblos y continentes. Sin indios no hay América. Pero también sin negros, criollos, mestizos, mulatos, zambos, etc." (9). ¿Al referirnos a Latinoamérica es posible hacerlo hablando simplemente del "pueblo latinoamericano" como una realidad única, total, uniforme, sin variaciones significativas al interior del mismo pueblo? ¿Es posible afirmar una identidad, en sentido etnológico, psicológico y sociológico, del pueblo latinoamericano? Tal vez no sea del todo posible: nuestra misma "heterogeneidad" parte de la misma configuración nuestra como pueblo.

Pero todo no termina aquí. Es necesario que reconozcamos algo más agudo y difícil de resolver: "No sólo existen peculiaridades innegables de índole etnológica entre Norteamérica y Latinoamérica. Entre los países iberoamericanos hay, dentro de sus caracteres propios, una línea de demarcación que los diferencia de manera acusada, permanente. El concepto "Latinoamericano" señala, en cierto modo, una remota filiación cultural común, pero, como dice Néstor Luis Dos Santos Lima, 'deja mucho que desear cuando, puesto en contacto con la vida de los pueblos a que se refiere, se le confunde permanentemente con hispano-

(9) F. LARROYO, *La Filosofía Iberoamericana*, op.cit., p. 259

americanos, esto es, con los rasgos culturales peculiares que España difundió sobre las restantes tierras americanas allende el Río Bravo, con exclusión del Brasil. El desconocimiento y la comodidad han llevado a unos y otros, brasileños e hispanoamericanos, en general, a fundamentar esta confusión" (10). De ahí que F. Larroyo sienta la necesidad de hablar de una "tercera América", la América lusobrasileña. Con todo lo que estamos afirmando no es otra cosa que la cuestión misma de la "heterogeneidad", cuestión cada vez más compleja si vamos a nuestras propias raíces. O sea, que no es tan fácil hablar del "latinoamericano" siendo que éste encierra múltiples diversidades, y no podemos, bajo una perspectiva de coherencia, o por el ansia de sistematización, hacernos falsos esquemas abstractos que sólo satisfacen más bien prejuicios políticos y no permiten conocer la complejidad del ser latinoamericano.

Y esta "heterogeneidad", a la cual nos estamos refiriendo, va a incidir profundamente en la comprensión del hombre mismo: ¿quién es el hombre latinoamericano? ¿cómo podemos llegar hasta él? "La característica más sobresaliente del tema del hombre tal como se presenta en la América Latina es una pluralidad problemática... El tema del hombre se encarna en una problemática compleja y multifacética. Los positivistas de principio de siglo se preocupan por una descripción psicológica del hombre en un intento de resolver el problema de la dualidad fonética cuerpo-alma (Varona e Ingenieros); los neoscolásticos (Amoroso Lima) concentran sus esfuerzos en la investigación de su esencia universal y eterna; los pensadores que siguen el vitalismo de Bergson (Caso, Vasconcelos, Farías Brito) y las nuevas corrientes germanas (Ramos, Romero, Reale) tratan de plasmar una nueva interpretación de lo intrínsecamente humano; y al mismo tiempo los existencialistas (Astrada, Ferreira da Silva) nie-

(10) *Ibid.*, p. 260

gan toda posibilidad de definición esencial, mostrándose partidarios de un humanismo existencial. Este pluralismo no es más que la reflexión del multifacetismo que toma la cuestión antropológica europea de cuya influencia la América Latina todavía no se ha liberado completamente, y que es, a su vez, producto de la ambigüedad innata en la pregunta que la especulación antropológica trata de responder: ¿Qué es el hombre? (11). Tenemos entonces planteada una realidad con la cual necesariamente debemos contar: es un hecho la "heterogeneidad" que parte desde las mismas raíces etnológicas, sociológicas y psicológicas, lo que incide acusadamente en la manera de comprender la cuestión antropológica en Latinoamérica, ya que ésta se presentará con rasgos de una "pluralidad problemática".

Además, la forma como se interprete la pregunta por el hombre y su contexto determinan, hasta cierto punto, la respuesta que se le dé, pues en ella están latentes algunas cuestiones fundamentales, como pueden ser: los problemas metafísicos de la condición del hombre y su esencia, el problema epistemológico de su definición y el problema ético-cósmico de su posición con respecto al resto del universo. "Tanto la Escolástica, colonial o contemporánea, como el positivismo latinoamericano, mezcla de naturalismo, comtismo y cientifismo, y las perspectivas más tradicionales han mantenido, aunque por motivos muy diferentes, una perspectiva en que la discusión de la cuestión ontológica del hombre permanece en el centro de la problemática antropológica. Las corrientes marxistas y existencialistas, por el contrario, se han entregado a un esfuerzo prolijo, aunque con intenciones negativas, al esclarecimiento del problema metafísico de la esencia del hombre, mientras que el vitalismo de origen francés y el espiritualismo de corte germano, tan

(11) R. FRONDIZI — J.J.E. GRACIA, *El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del Siglo XX*, op. cit., p. 25

populares en nuestro continente, han encaminado sus esfuerzos principales a la reinterpretación del contenido específico que separa al hombre del resto del universo. Finalmente, todos han tomado particular empeño en mostrar las consecuencias ético-cósmicas de sus respectivas soluciones, anunciando la nueva era de un genuino humanismo" (12). A pesar de las diferencias, las preferencias y puntos de énfasis, en la cuestión antropológica, casi todas las corrientes del pensamiento han ofrecido alternativas en los otros niveles cuando en un determinado momento del análisis se ha privilegiado una de las dimensiones del hombre.

Una vez explicitado ya el problema de la "heterogeneidad", como una "pluralidad problemática", de la cuestión antropológica en el desarrollo del pensamiento latinoamericano, generando así toda una "reflexión multifacética" podemos ya mencionar una tercera premisa: la "pregunta en sí misma" por el hombre en el contexto de un pensamiento latinoamericano. ¿El pensador latinoamericano cómo formula la pregunta por el hombre?, ¿por qué le interesa, o le preocupa, el tener que formularse la pregunta?; ¿la pregunta por el hombre es algo accidental en América Latina, o es algo que simplemente ha aprendido del pensamiento occidental en su contacto con éste y que por tanto, siguiéndolo en sus líneas fundamentales, como lo ha hecho por largo tiempo, también el latinoamericano tiene que formularse la pregunta? Pienso que de la manera como leamos estas preguntas, y en la medida en que accedamos a una búsqueda honesta y desprejuiciada, éstas tendrán un gran valor y trascendencia.

El discurso clásico (13) siempre ha creído conveniente ubicar toda antropología filosófica en sus inicios con el planteamiento de "el problema del hombre"

(12) Ibid., p. 0

(13) Entiendo aquí por "discurso clásico" toda la reflexión, con su enorme y significativo peso de tradición, que ha elaborado el pensamiento europeo particularmente.

a partir de la conocida, y ya elaborada, pregunta "¿Qué es el hombre?". Es así como el hombre aparece problemático; es una cuestión que interesa y sobre la cual es necesario que se diga algo importante. Tal comienzo ha exigido a esta antropología plantear otros temas que giran necesariamente en torno a la pregunta que desde el inicio aparece como fundamental. También nosotros tenemos que plantearnos la pregunta, desde nosotros mismos, desde América Latina, e igualmente nos tiene que inquietar el tema de la problematicidad del hombre, lo que hace que éste sea el centro de atención. Así entonces, la importancia de la pregunta por el hombre y el hecho mismo de su problematicidad son cuestiones fundamentales. Realmente es una pregunta y un problema que se imponen, es, además, una pregunta y un problema especialísimo, en cuanto es tremendamente particular. El hecho mismo de que sea el hombre quien elabora la pregunta, el que interroga, es un suceso que no es pasajero, ni algo accidental, sino profundamente trascendental en cuanto que es el único capaz de preguntar en todo el cosmos. Es esta también una pregunta a la cual se le ha puesto condiciones de posibilidad. Sólo puedo preguntar cuando realmente desconozco aquello sobre lo cual pregunto, porque de otro modo la pregunta quedaría superada por el conocimiento. Pero, a pesar de todo, debo preguntar cuando yo conozco aquello sobre lo cual interrogo para que de este modo la pregunta tenga objeto y sentido y sea una pregunta posible. El que sea el hombre mismo quien pregunta por su propio ser es sólo posible porque él tiene un conocimiento de sí mismo, "y porque el hombre se caracteriza por la conciencia y la comprensión de sí propio... sólo porque el hombre sabe de sí mismo y se comprende es comprensible que pueda también preguntarse. Sin embargo, se trata de un saber que no elimina la pregunta sino que la hace posible" (14). Pero la paradoja entre la concien-

(14) E. CORETH, *¿Qué es el hombre? Esquema de una Antropología Filosófica*, Barcelona, Herder 1980, p. 31

cia y comprensión de sí y la necesidad de buscar respuestas a la pregunta fundamental sobre el hombre hace que tal pregunta siga siendo válida y que tenga que continuar formulándose. De ahí que de la profundidad y necesidad de la pregunta yo no puedo dudar. Tampoco tengo necesidad de justificar la pregunta misma, pues ésto ya lo ha hecho sobradamente el discurso clásico.

La dificultad mía está en otro aspecto. Mi dificultad radica en el modo de hacer la pregunta, en el modo como se formula la cuestión fundamental. El pensamiento latinoamericano, cuando éste realmente es tal, pregunta por el hombre en manera diversa a como lo ha hecho el discurso clásico en su antropología filosófica. Y es que la manera de formular la pregunta interesa sin lugar a dudas, porque en alguna forma, de la manera como se formule la pregunta dependerá el tipo de respuesta, porque en toda pregunta siempre aparece implícitamente formulada el tipo de respuesta que se desea.

El pensador latinoamericano conoce bastante bien la pregunta que sobre el hombre ha formulado la antropología clásica, y no sólo conoce la manera de preguntar del discurso clásico sino que también ha profundizado en esta pregunta, se ha interesado por ella, y hasta muchos han tenido la ocasión de formarse dentro de este modo de preguntar. Pero a pesar de todo ésto, la manera como el pensador latinoamericano ha preguntado por el hombre ha sido diversa, en la mayoría de los casos. Siento personalmente que esto que estoy diciendo a la vez que es muy importante, porque es el quid de toda la problemática antropológica en Latinoamérica, es además muy difícil. Reconozcamos que para mí sería más cómodo, y me evitaría el esfuerzo de reflexión, el aceptar la pregunta sobre el hombre tal y como hasta el momento la conocemos. Pero no busco este tipo de comodidad, prefiero problematizar en torno a la cuestión buscando cada vez una mayor claridad para el pensamiento latinoamericano.

El afirmar una diversidad en el modo de preguntar del latinoamericano tiene sus razones. En primer lugar pensemos en la "intencionalidad". Es claro que el modo de preguntar revela la intencionalidad de quien formula la pregunta, y la intencionalidad del pensador latinoamericano al formular la pregunta por el hombre es diferente a la intencionalidad que ha tenido, por ejemplo, el discurso clásico. Aquél, el pensador latinoamericano, se enfrenta a la pregunta con el deseo, la intención, de definir su humanidad, busca claridad sobre su propio ser de hombre ante el desconcierto que el Conquistador, el Hombre, provocó en él. Y es aquí donde en propiedad comienza un pensamiento latinoamericano: en el deseo de afirmación como hombre, como ser humano que también es él. Además, es necesario que no olvidemos, en segundo lugar, el "desde dónde" se formula la pregunta. Toda pregunta, para que tenga sentido y sirva para algo, necesita que esté bien situada en un contexto determinado. Que quien pregunta sea muy consciente del "desde dónde" pregunta. Sólo el esquizoide pregunta sin saber si lo que pregunta tiene sentido, es decir, si responde a la realidad vivida y sentida. Es ésta otra característica que acompaña a toda pregunta y que se convierte en una razón más para justificar la manera diversa como pregunta el pensador latinoamericano. Es decir, el simple hecho de preguntar "desde Latinoamérica" confiere a la pregunta un carácter particular. Es obvio, igualmente, que se tenga presente "quién" es el que formula la pregunta. Antes habíamos asignado un papel importante al hombre al destacar su capacidad de preguntar y que en todo el cosmos es el único capaz de hacerlo. Pero ante la trascendencia de la pregunta no podemos contentarnos simplemente con afirmar que el sujeto de la pregunta es el hombre, que quien pregunta es el hombre, imposible decir simplemente: "se pregunta...". Lo que sería no sólo algo tan impersonal sino que tendríamos el peligro de caer en la más absoluta ambigüedad y la respuesta que alcanzaríamos no sería tan importante, en nada nos tocaría. De ahí entonces que no sea indiferente conocer muy bien el sujeto de la pre-

gunta y "aquél" que la formula. El pensador latinoamericano ha tenido muy presente esta realidad y se ha esforzado por superar la ambigüedad en su pregunta.

Llegamos entonces así, con la afirmación de un modo diverso de formular la pregunta por el hombre latinoamericano respecto a todo el discurso clásico, a la necesidad del plantear una nueva premisa que en cierto modo no es sino una clara consecuencia de la anterior. Se trata, pues, de una premisa que nos habla acerca de "lo propio". Sugiero que este concepto de "lo propio" lo examinemos relacionándolo con otros dos conceptos más: el de "originalidad" y el de "americanidad". Son tres conceptos profundamente familiares al pensador latinoamericano, y sobre los cuales se han escrito muchos capítulos, unas veces en manera acertada, con afirmaciones tremendamente positivas, pero otras veces en manera negativa, a partir de prejuicios y apasionamientos que en definitiva a nada conducen. Nosotros buscaremos aquí no tanto resolver el problema cuanto mostrar la importancia que tales conceptos han tenido en el pensador latinoamericano.

Iniciemos nuestro examen refiriéndonos al concepto de "originalidad". Remitámonos a la experiencia común, al lenguaje del hombre de la calle, donde encontramos un primer significado del concepto de "originalidad" como lo "novedoso", "lo distinto", lo que se "destaca", "lo diverso". Decimos de algo, o de alguien que es "original" cuando descubrimos en ese algo, o alguien, manifestaciones propias que lo diferencian en un momento determinado respecto a un cuadro de referencia que ya tenemos preestablecido, sin necesidad de que existan rupturas entre lo nuevo que aparece y el cuadro preestablecido, lo ya existente. Lo original, en este sentido, puede darse también en la línea de continuidad. Un segundo sentido del concepto de "originalidad" hace referencia exclusivamente a la persona, como expresión de su propia personalidad que otorga un carácter diverso, novedoso, a su propio actuar. Es la huella que deja en las

cosas. En este sentido es como podemos comprender el carácter único, irreplicable, singular de toda persona. Ya el hecho mismo de su realidad como único, irreplicable, singular, hace que su obra aparezca igualmente original. Un tercer sentido que podemos otorgar al concepto de "originalidad" es cuando éste encierra el sentido de génesis, principio, cuando se trata propiamente del origen. Estos tres sentidos del concepto de "originalidad" se encuentran presentes en todos los pensadores latinoamericanos, en unos en un sentido, en otros otro sentido, cuando se han puesto en la tarea de elaborar un pensamiento latinoamericano con características de originalidad.

La discusión en torno al problema de la "originalidad" resulta particularmente interesante en Latinoamérica. En qué sentido y hasta qué punto se puede hablar de "originalidad" en el pensamiento latinoamericano cuando sus pensadores han recibido las más diversas influencias en su pensamiento?. Es increíble la cantidad de influencias que cada pensador latinoamericano ha recibido a lo largo de todo el desarrollo de su obra. Es muy común encontrarnos con pensadores que evolucionan significativamente pasando por distintos estadios, a veces hasta opuestos uno del otro, a lo largo de toda su obra.

El hecho es que el pensador latinoamericano es un hombre que ha recibido múltiples influencias a lo largo de su reflexión y que en muchos casos se ha educado fuera del Continente, y en medio de variadas escuelas. Pero al hablar de "originalidad" en el pensamiento latinoamericano podemos caer en un peligro, del cual nos advierte F. Larroyo, el "peligro de la moda filosófica en Iberoamérica": "La moda filosófica busca, en efecto, un modelo de pensamiento en boga; quien la sigue, participa de una suerte de cachet, de cachet filosófico" (15). José Gaos, con algo de sarcas-

(15) F. LARROYO, *La Filosofía Iberoamericana*, op.cit., p. 154

mo, dice lo que fue la moda filosófica en su juventud: la consigna era "estar al día", ello es, informarse de las nuevas orientaciones para tomar posición consecuente respecto a ellas. Korn en 1925 advirtió, en su obra **Influencias filosóficas en la evolución nacional**, refiriéndose a la caída del Positivismo que ya estaba agotado tanto en Europa como entre nosotros, lo siguiente: "Allí se inician nuevas direcciones. Como vivimos del pensamiento europeo no ha podido imponerse todavía la dirección que ha de reemplazar al Positivismo, estamos esperando lo que se va a hacer allá, para luego aceptarlo" (16).

Después de esto en la mente de alguno puede crearse la duda acerca de la "originalidad" en nuestro pensamiento latinoamericano. Aclaremos de una vez y digamos: sí hay "originalidad". El pensamiento latinoamericano merece que se le llame: un pensamiento con originalidad, cómo el que más. No es extraño esto? L. Zea le dedica todo un capítulo, en su obra **La filosofía americana como filosofía sin más**, al hablar de la "filosofía como originalidad". El autor nos dice: "Asimilar es hacer propio lo que parece extraño, acomodarlo a lo que se es, sin pretender, por el contrario, acomodar el propio ser a lo que les es extraño" (17). Ante estas palabras podemos preguntarnos: con qué criterio el pensador latinoamericano lee y asume los elementos que a él le interesan del pensamiento europeo? Y nos encontramos que en la decisión por el criterio el pensador latinoamericano ha realizado su "originalidad": en la mayoría de los casos el pensador latinoamericano no se ha dedicado a copiar las ideas filosóficas del europeo, ha sabido elaborar, asimilar, tomar sólo aquello que le sirve a su situación concreta; no ha sido un fanático por las ideas europeas. En pocas palabras: ha sido mesurado en el asumir y original en la elaboración. "Ser original implica, ya anticipábamos, partir de sí mismos,

(16) Ibid., p. 153

(17) L. Zea, **La Filosofía Americana como Filosofía sin más**, op.cit. p. 33

de lo que se es, de la propia realidad. Y una filosofía original latinoamericana no puede ser aquella que imite o repita problemas y cuestiones que sean ajenos a la realidad de la que hay que partir. Pero ser original no quiere decir, tampoco, ser tan distinto que nada se tenga que ver, pura y simplemente, con la filosofía" (18). Y aquí llegamos precisamente al punto que más me interesa, es aquí donde vamos a encontrar en profundidad la "originalidad" del pensador latinoamericano: haber sido, y por qué no decirlo, lo suficientemente humilde intelectualmente, de entrar en diálogo con el pensamiento europeo y aprender de él. Es que acaso ha sido capaz de hacer lo mismo el pensador europeo: entrar en diálogo con el pensamiento latinoamericano y a su vez aprender de él...? El pensador latinoamericano ha comprendido que la "originalidad" no tiene nada que ver con autosuficiencia y menos con rupturas. Para ser original el pensador latinoamericano no ha necesitado distanciarse del pensamiento europeo y romper todo vínculo de relación con éste. Ha comprendido más bien que es necesario acercarse, establecer el diálogo con otras formas de pensamiento, no distanciarse, antes bien, acercarse para aprender. L. Zea en un ensayo titulado **America en la historia**, al hablar de las relaciones de nuestra historia con la historia del mundo, vuelve al tema de la "originalidad" y afirma que ésta siempre ha sido preocupación constante en el pensamiento latinoamericano. La nuestra es una cultura original desde su origen mismo, desde el hombre o el pueblo que la expresa. Se trata, y así se ha hecho, de participar en la cultura europea no en términos de imitación sino de diálogo. "Una filosofía original, no porque cree, una y otra vez, nuevos y extraños sistemas, nuevas y exóticas soluciones, sino porque trata de dar respuesta a los problemas que una determinada realidad, y en un determinado tiempo, ha originado" (19). Y podríamos volver res-

(18) Loc.cit.

(19) Ibid., p. 34

pecto a este tema de la "originalidad" a aquel sentimiento por el cual nos sentimos "diversos". Al respecto nos dice Zea: "La historia de nuestras ideas nos ofrece un panorama y un horizonte que no es, en nada, inferior al que ofrece la historia de las ideas y filosofías europeas, sino simplemente distinto... - y un poco más adelante continúa aclarando - Una filosofía tomada de prestado, pero enfocada consciente o inconscientemente a la solución de problemas semejantes a los que han preocupado a esos grandes filósofos, es menos filosofía por ello? o simplemente es distinta?" (20).

Dejando por ahora el examen que venimos haciendo acerca de la "originalidad" en el pensador latinoamericano, detengámonos brevemente en el otro término de la relación con "lo propio", es decir, en el tema de la "americanidad". En torno a la década 1930-1940 aparecen los estudios de los "americanistas": aquellos que buscan el conocimiento de "lo propio", es decir, el conocimiento de la peculiaridad latinoamericana y lo que ésto significa y comporta. En el propio Ateneo de la juventud (21) la temática era vivida entre algunos de los más calificados enseñantes. Fuera de México el americanismo tiene un centro bien individuado en Bolivia con Franz Tamayo que inicia el movimiento llamado "mística de la tierra", algo con características más literarias y acriticamente sentimental. Así mismo todo el continente sudamericano participa del "americanismo" haciendo sentir el tema de la tierra como algo vital. Es interesante descubrir cómo en los diversos países las soluciones pro-

(20) Ibid., p. 40 y 42

(21) El "Ateneo de la Juventud" (1909-1914) comenzó por llamarse "Sociedad de Conferencias" Los miembros de este grupo estaban interesados por cuestiones de literatura y filosofía, y en problemas políticos y sociales del país. Combatieron el Positivismo dentro de un gran afán por renovar la cultura en general. Algunos miembros del grupo fueron: Martín Luis Guzmán, Carlos González Peña, Alfonso Reyes, Mariano Silva Aceves, Manuel M. Ponce, Jesús Acevedo, Diego Rivera, Angel Zárraga, Alfonso Cravioto, Isidro Fabela, Alberto J. Pani y Pedro Henriquez Ureña.

puestas tienen muchas cosas en común, coincidiendo en valorar orgullosamente (o positivamente) "lo propio" latinoamericano, y el condenar de manera más o menos violenta la tendencia a permanecer en el euro-peísmo. Esta coincidencia de resultados aparece tanto más notable cuando se tiene presente que en el pasado se había preferido rechazar sólo "ciertas" influencias europeas, por ejemplo, la española, auspiciando, al mismo tiempo, "otras" influencias, como la francesa, o más común la anglosajona.

Es realmente significativo el número de pensadores que se han ocupado con gran interés en destacar este concepto de "lo propio". Una de las obras literarias clásicas de nuestro tiempo, y que en particular se ocupa de este concepto, es la conocida obra **El gaucho Martín Fierro**, de José Fernández (1834-1886). Ezequiel Martínez Estrada (1895-1965) posee un ensayo que continúa en la línea del poema de Fernández. Su ensayo se llama **Radiografía de la Pampa**, donde el autor se traslada a los días del viaje de Colón y analiza todo el fenómeno de la Conquista española y las consecuencias que trajo para América. El mismo año en que aparece esta obra Gilberto Freyre escribe en Brasil una obra donde el problema venía referido en un modo diverso. La obra, **Casa-grande e senzala**, presenta como en un fresco la vida íntima del dominador portugués y sus relaciones con los indios y con los negros, con el apoyo de una enorme documentación. Particular atención merece Samuel Ramos, por lo que él significa para el pensamiento latinoamericano. S. Ramos tiene como originalidad el haber abandonado toda consideración paisajista, como toda exaltación nacionalista, diferenciando así su trabajo no sólo de aquellos que se inspiraron en la "mística de la tierra", sino también de los utopistas y visionarias inspirados en la "raza cósmica de Vasconcelos". Su obra **Perfil del hombre y la cultura en México**, 1934, afronta el tema de la "circunstancia mexicana", lo que nos recuerda a Ortega. No es tanto la tierra, la montaña, el clima, cuanto la misma cultura mexicana lo que ahora va a interesar; donde el concepto de cultura

va más allá de un "modo de hacer", es más bien un "modo de ser": la cultura mexicana consiste en el modo de ser del hombre mexicano. Esto lo lleva a preguntarse por el origen del complejo de inferioridad que tiene el mexicano. En el hecho de que el mexicano se juzga así mismo con parámetros que no son suyos, que no le corresponden, porque son de origen más bien europeo, y juzgándose a partir del criterio europeo de valor, el mexicano termina frustrado. Pero eso no es tan grave, ni es para avergonzarse, nos dice Ramos. Nuestro carácter se puede cambiar, la tarea consistirá en hacer surgir desde lo profundo el auténtico "modo de ser" del hombre mexicano, ya que lo otro, lo europeo, es sólo artificioso, es sólo una capa de barniz. Lo importante, y es algo que realmente vale la pena que destaquemos, es que Ramos no piensa en un "mexicanismo puro", como un volver a identificarse con el alma azteca. Ramos no es fanático, como tal vez sí lo fueron algunos "americanistas". Imposible desconocer que tenemos muchas raíces europeas, tenemos el mismo sentido de la vida -nos dice Ramos- que el europeo con la diferencia que nosotros estamos en Latinoamérica: un mismo sentido vital en atmósferas diferentes debe realizarse en diferente manera. Conclusiones a las que podemos llegar junto con Ramos: no podemos continuar practicando un europeísmo falso, como tampoco tener la idea de un mexicanismo puro, igualmente falso; constatar la vocación insuprimiblemente europea de la cultura mexicana no pudiendo prescindir ésta de los valores universales; la cultura mexicana una cultura universal hecha mexicana, que sea capaz de expresar el alma mexicana, y, finalmente, no todo el europeísmo fue frívolo y superficial: la cultura europea se presenta desde los orígenes bajo una categoría unificante: la religión. Son conclusiones a las cuales llega Ramos dentro de un contexto de la cultura mexicana, particularmente, pero que pueden ser hechas extensivas al resto de culturas de nuestro continente, ya que el fenómeno del europeísmo se constata en manera similar en todo el continente latinoamericano.

En relación con el tema de "lo propio", y a la vez en vinculación con el tema de la "originalidad" y la "americanidad", me siento obligado a mencionar en este momento el famoso problema, tan discutido ya por tantos pensadores y en tantas obras, no sólo en Latinoamérica sin también fuera de ella, acerca de la existencia o no de una "filosofía latinoamericana" con un estatuto propio, que en rigor merezca ser calificada como tal. Insisto en que aquí sólo puedo limitarme a mencionar y presentar muy brevemente el problema. Y ésto básicamente por dos razones; la primera razón podríamos llamarla de carácter metodológico: los límites de extensión y comprensión de este trabajo no me permiten ahondar en el problema sino sólo insinuarlo. La segunda razón podríamos llamarla de carácter teórico: no estoy de acuerdo con la manera como se ha tratado el problema, en la mayoría de los casos; el mismo punto de partida que se tiene en la discusión es falso, carece de sentido, no se ha sabido plantear lo que ha conducido a que se digan tantas cosas, terminando todas en las ambigüedad y obscureciendo cada vez el problema. Hay quienes "entusiasmados" por lo latinoamericano acceden realmente a la posibilidad de existencia de tal realidad, y, además, se sienten capaces de hablar de un pensamiento latinoamericano, pero claro, con un peligro, que lo hagan estando aferrados a esquemas europeas. Así entonces, la textura, la forma, es el resultado de un vaciar en el molde de lo europeo. A esto es necesario que digamos junto con F. Larroyo que "la filosofía americana reconoce, por una parte, la existencia de unos filosofemas de validez objetiva universal, pero advierte, por otra, que la vida humana se manifiesta en cada lugar y época con peculiarísimos caracteres. La realidad americana confirma hasta el extremo este timbre de individualidad cultural. Plástica y literatura, religión y moral, política y economía, son sectores de la existencia americana irreductibles a la cultura de otros continentes" (22)

(22) F. LARROYO, *La Filosofía Iberoamericana*, op.cit., p. 27-28

Me he sentido obligado a mencionar este tema por la clara repercusión que tiene en nuestra preocupación principal, el análisis del entronque antropológico en Latinoamérica, donde buscamos no, como cree F. Larroyo equivocadamente, "adecuar" el perfil del hombre europeo al del hombre latinoamericano, sino destacar a este hombre, al latinoamericano en su particularidad. El problema, pues, queda planteado.

Cercana a la premisa de "lo propio", a la cual nos hemos acercado a través de los conceptos de "originalidad" y "americanidad", intentemos ahora mencionar una nueva premisa. Se trata de que pensemos en la premisa de "lo histórico". El aprecio por "lo histórico" es algo que se deja sentir inmediatamente en todos los pensadores latinoamericanos. Ninguna época como la nuestra ha conocido mejor lo que significa "lo histórico". "Una entidad histórica se manifiesta y existe sólo al través de ciertas y determinadas maneras de ser de los hombres. El punto de apoyo de la idea de americanidad reside, por ende, en la realidad viviente, heterogénea, múltiple y llena de históricas peripecias, de los hombres americanos. El tema de la personalidad americana es el mismo tema de la realidad histórica de los hombres de América, y, a decir verdad, en sus dos vertientes: en cuanto americanos y en cuanto hombres" (23). L. Zea, en su obra **Filosofía como compromiso**, piensa que la filosofía no es una ocupación gratuita y accesoria; se filosofa cuando se siente la necesidad, cuando se siente la irrevocable necesidad de responder a los problemas que nos pone el ambiente en el cual vivimos. El hombre está en el mundo y está obligado a obrar, asumiendo a cada instante la responsabilidad de hacer siempre nuevas elecciones. Con tal actividad compromete a otros, y así, la vida humana, es una urdimbre de compromisos y responsabilidades recíprocas. El

(23) Ibid., p. 266

filósofo es el que tiene una buena conciencia sobre ésto no limitándose a asumir la propia responsabilidad como individuo, aquí está precisamente la universalidad de su obra: busca asumir su responsabilidad como si encarnase a toda la humanidad. Pero, en qué modo el pensador latinoamericano ha realizado esta tarea?, se pregunta L. Zea en su obra **América como conciencia**. El hombre, repitiendo L. Zea a Ortega, es un ser esencialmente histórico; negando la historicidad al americano, se niega la humanidad.

La historia no es algo que está ahí simplemente frente a mí. Tampoco es el simple sucederse de acontecimientos, es algo más que simplemente el horizonte de comprensión de lo humano. La historia es capacidad de asimilar para transformar creativamente y en este sentido avanzar. La historia supone entonces un elemento pedagógico, de aprendizaje, es "asimilación"; supone además un elemento dinámico de "transformación creativa", y, finalmente, un elemento teleológico, de "finalidad", pues avanza en línea de progreso. El aprendizaje, la aptitud y el esfuerzo de asimilación, encarna ya un valor formativo de fundamental sentido histórico. La auténtica actitud asimiladora es, en substancia, inquisitiva, creadora: quien se educa re-crea, educarse es re-crear-se. Es el aspecto dinámico más fundamental. No podemos conformarnos con copiar moldes, actitudes, formas de pensamiento; no podemos limitarnos a repetir porque no sólo nos empobrecemos sino que también nos estancaremos. Pero todo camina con una finalidad, que dentro de la perspectiva cristiana es la que plenifica. Se trata de una finalidad con sentido, verdaderamente significativa.

B. GRANDES PREOCUPACIONES ANTROPOLÓGICAS

Una vez que hemos insinuado las premisas más importantes que han parecido necesarias para poder plantear el entronque antropológico en el desarrollo

del pensamiento latinoamericano contemporáneo, queremos preguntarnos ahora cuáles han sido las grandes preocupaciones antropológicas que han surgido en la época contemporánea en nuestro continente.

Quisiera iniciar mencionando algunos presupuestos que me parecen importantes dentro del marco de nuestra temática. En primer lugar, el inicio del pensamiento contemporáneo latinoamericano coincide en efecto con el inicio del siglo XX. Es claro suponer que tal inicio, que se caracteriza por un cambio de mentalidad, no es algo que sucede de improviso: algunas expresiones del Positivismo se prolongará hasta el bien avanzado el siglo, y, de otra parte, voces de oposición a la mentalidad positivista se habían hecho sentir ya antes de finalizar el siglo precedente. Pero de todas maneras podemos decir que con el año 1900 se registra un significativo cambio de mentalidad. En segundo lugar, todos los autores coinciden en verificar que gran parte del pensamiento latinoamericano tiene su origen en la reacción contra el Positivismo. La primera mitad del siglo se conoce como la época de los Fundadores, aunque otros autores la llaman la época de los Patriarcas, y se caracterizará por esta reacción antipositivista. En tercer lugar, dentro de la premisa de la "heterogeneidad", a la que nos referimos anteriormente, constatamos una enorme variedad de direcciones de pensamiento dominantes en las últimas décadas en Latinoamérica. Es aquí donde aparece con mayor claridad la "pluralidad problemática" de la cuestión antropológica en el desarrollo del pensamiento latinoamericano. A este propósito F. Larroyo describe esta variedad de direcciones constatando lo siguiente: "Por lo que hace a las direcciones de mayor influencia en Iberoamérica durante las últimas décadas, se pueden señalar: la corriente tradicional, que ha evolucionado como filosofía católica; el materialismo histórico, que bien como marxismo, neomarxismo o marxología ha enraizado en el pensamiento y vida de América; el idealismo crítico, que con nexos vigorosos con otras corrientes se ha proyectado hacia la teoría de la cultura, en sus modalidades contem-

páneas; la fenomenología, que tuvo gran importancia en su versión husserliana en la tercera época; el existencialismo y el historicismo, utilizado en buena medida por las corrientes americanistas; la teoría material de los valores y el pensamiento espiritualista, que unas veces unidos, otras en forma independiente fundamentan y aspiran a explicar vida y mundo; la filosofía analítica, que en forma múltiple en los distintos países pretende un riguroso análisis conceptual del filosofar; recientemente el estructuralismo, que, como en Europa, se lleva a distintos dominios de la cultura; en fin, la historia de las ideas, parcela en la que tantos investigadores se encuentran ocupados (24). Es evidente que tales corrientes no se han dado en ningún momento como puras, sino que en más de una ocasión las encontramos mezcladas e interrelacionadas.

En cuarto lugar, nos interesa conocer cómo aparecen y cómo se formulan en Latinoamérica los diversos aspectos de la cuestión antropológica que son básicos y que deben aparecer en toda preocupación de este tipo. Todo examen de la cuestión antropológica debe tener presente un "nivel ontológico", preocuparse por conocer el tipo de ser que es el hombre, y en particular aquella realidad que constituye la raíz de su distinción con el resto de la naturaleza: el yo. Se pregunta en este nivel "si existe" y "cómo existe". "En la América Latina el tema del hombre se inicia con este problema y su solución positivista, que en la expresión más cruda considera al yo como un epifenómeno de lo físico. Con el desmoronamiento del positivismo y la reacción vitalo-espiritualista a partir de la segunda década del siglo, se suceden las teorías sobre el particular... las nuevas teorías usan la terminología dinámica de función, actividad y estructura" (25). Al problema ontológico le sigue en impor-

(24) F. LARROYO, *La Filosofía Iberoamericana*, op.cit., p. 129

(25) R. FRONDIZI — J.J.E. GRACIA, *El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del Siglo XX*, op.cit. p. 27

tancia la investigación de su esencia, cuestión que a su vez tiene dos aspectos claramente diferenciados entre sí que imponen exigencias propias a la respuesta que se quiere dar a la pregunta antropológica. Se trata ahora del "nivel metafísico" y del "nivel epistemológico", donde se investiga si el hombre "tiene" alguna esencia para después definir e interpretar "cuál es" ésta. Las distintas corrientes que se dan en torno al problema de si "tiene" y cómo se da ésta "se mezclan en la América Latina llevando el pensamiento del continente ibero hacia una concepción de la esencia antropológica como dinámica, activa. Se antepone el hombre concreto al abstracto y se concibe su esencia como abierta al futuro. Sin embargo, han sido muy pocos pensadores, aún entre los influenciados por el existencialismo (quizá Astrada sea el único), que han ido tan lejos como para negarle por completo la esencia del hombre. La tendencia general es de dinamizar la esencia, no de abolirla" (26). En el "nivel epistemológico" nos interesa saber "cuál es" la esencia: "La búsqueda de la diferencia específica que marca lo humano se usó en particular en América Latina como una manera efectiva de combatir la posición cientifista del positivismo corriente durante fines del siglo pasado y principios del presente que reduciría al hombre a lo puramente fisiológico, destruyendo toda distinción cualitativa entre lo humano y lo no humano... La gran mayoría de los filósofos latinoamericanos han concentrado sus esfuerzos antropológicos en este problema, siguiendo el ejemplo de muchos europeos como Scheler ("El puesto del hombre en el Cosmos", 1928) y Cassirer ("Antropología filosófica", 1944). Debido a esto se han descuidado los problemas ontológicos y metafísicos del hombre con consecuencias funestas para la claridad y valor de algunas teorías antropológicas producidas en nuestro continente" (27). Sin duda la preocupación más grande del pensador

(26) Ibid., p. 28

(27) Ibid., p. 29

latinoamericano se ha concentrado en el "nivel ético-cósmico": la posición que ocupa el hombre en el universo y las consecuencias que eso implica. Preocupación que se ha hecho más evidente entre aquellos pensadores comprometidos con una ideología práctica, como los marxistas, "siendo quizá producto directo de la situación crítica que enfrenta la América Latina en el presente siglo" (28). Este aspecto de la cuestión es esencialmente el problema del humanismo.

En quinto lugar, después de la Escolástica, el Positivismo es el movimiento más extendido en Latinoamérica. Su difusión se debe a que llegó en un momento propicio con características que respondían a las necesidades de la época. No era un mero afán de conocimiento lo que inspiraba a Comte. El saber estaba al servicio de la acción; debía de servir de guía para solucionar los problemas concretos. Este aspecto era quizá uno de los más cautivantes para los latinoamericanos, deseosos como estaban de superar la anarquía, erradicar la miseria y la enfermedad y poner a los respectivos países por la senda del progreso. Pero esta no fue la única causa de su difusión, existen también otras razones de tipo cultural, teórico. Latinoamérica se había formado dentro de la Escolástica y las ciencias del hombre ofrecían un panorama lamentable; predominaba la vaguedad conceptual, la especulación incontrolada y el dogmatismo infundado y retrógrado. Llegaba una doctrina basada en la experiencia, con rasgos lógicos, que iniciaba el estudio por donde correspondía y ofrecía la seguridad de un proceso constante, pues se basaba en un conocimiento probado. No más teorías, no más especulación e intentos frustrados. Se había encontrado, al fin, un camino seguro que conducía, aunque con gran esfuerzo, a la solución paulatina de nuestros problemas crónicos. Se creyó que comenzaba una nueva época en la que el estudio científico permitía encontrar las causas de los males sociales y eliminarlos,

(28) Loc.cit.

como comenzaba a hacerlo la medicina en las epidemias endémicas. A pesar de las muchas y variadas diferencias nacionales se puede hablar del positivismo latinoamericano como una unidad evolutiva donde la influencia de Comte es mayor al principio y la de Spencer en su etapa final. La influencia de J.S. Mill es posterior y de menos efecto.

En sexto lugar, es necesario que ubiquemos también como presupuesto la gran desilusión que sufrirá el Continente al comprobar que la teoría positivista no era en realidad la solución "milagrosa" a todos los problemas. Como una primera causa que podemos anotar en la crisis que sufrió el Positivismo resulta ser la decepción que sufrieron los intelectuales latinoamericanos, pues la realidad no estuvo a la altura de las promesas y aspiraciones; el cambio fue lento y dudoso. Por cerca de un período de 30 años, de 1870 hasta el final del siglo, el Positivismo había tomado un auge espantoso, pero las cosas no cambiaron significativamente, la fisonomía general del Continente era todavía feudal; en algunas naciones los estudios humanísticos habían sido olvidados y los estudios técnicos y científicos no habían entrado en la mentalidad corriente. El optimismo ingenuo inicial se convirtió en un pesimismo corrosivo. El Positivismo latinoamericano no constituyó un bloque monolítico y uniforme: la división entre comtistas y spencerianos había asumido un significado de fractura más profundo que en Europa, tanto que vienen indicados con nombres diversos, unos eran los "positivistas", la ortodoxia inmutable de un positivismo rígido, dogmático, intransigente, y los "evolucionistas" con una visión de la realidad más abierta, dinámica y flexibles. También, políticamente, Comte, e general, servía como apoyo ideológico a los gobiernos fuertes, dictatoriales, y Spencer a los democráticos y liberales. Siendo ésta entonces una causa más del deterioro del Positivismo. Además, hubo poca creatividad al asumir la doctrina de Comte y el hecho mismo de la crisis del Positivismo en su propio país contribuyó también a la

caída del Positivismo. Principalmente uno de los temas donde caló hondo la insatisfacción por el Positivismo fue en el de la libertad. Aquí se unían distintas razones para repudiar el Positivismo: unas eran filosóficas, otras políticas y no faltaron las de tipo estético. Al aplicar el tipo de causalidad a todo lo existente sin distinción alguna, el Positivismo tuvo que negar la libertad en el hombre. Las objeciones teóricas al determinismo adquieren gran fuerza en lo moral. De ahí que es natural que se recibieran con gran entusiasmo las obras de H. Bergson que rechazaban el determinismo y defendían la libertad. Otra razón del rechazo al determinismo era la negación implícita que hacía a la creación estética. Muchos repudiaron el Positivismo por negar, o por ser incapaz de explicar la creación del arte, como se advierte en Deústua. Y con relación a la libertad en el campo político es donde podemos encontrar la razón más fuerte contra el Positivismo. La insatisfacción se vió alentada por filósofos como Boutroux, Bergson, Croce, y otros que habían superado el Positivismo en Europa y ahora recorrían otros caminos. En cada país la reacción contra el positivismo fue diferente pero la insatisfacción fue similar.

En séptimo lugar, nos encontramos ya ante una nueva situación: el nuevo siglo se abre dentro de un clima favorable para el pensamiento. El mérito viene dado, en parte, al mismo Positivismo que ayuda a que la reflexión se haga algo más normal, se vuelva algo cotidiano. Hay un aire de renovación que circula en los ambientes culturales y asume particular vivacidad en los años inmediatamente sucesivos a la Primera Guerra Mundial. Se habla entonces de un "espíritu nuevo" porque se inaugura la época de los Fundadores -según denominación del mismo Romero-; es la época de la "normalidad filosófica", como la llama justamente F. Romero; es la época de la "madurez filosófica". Sobre el número exacto e identidad de los Fundadores existen discordancias en los diversos textos. De todos modos tenemos la lista que tomamos de S. Sarti: Enrique José Varona (1879-1933), cubano; Carlos Vaz Ferreira (1879-1958), uruguayo; Alejandro

Korn (1860-1936), argentino; Enrique Molina (1871-1956), chileno; Alejandro O. Deústua (1849-1954), peruano; Antonio Caso (1933-1946), mexicano; José Vasconcelos (182-1959), mexicano. Dentro de todo este espíritu de renovación y novedad se destaca también el hecho de que se produzcan una serie de agitaciones estudiantiles. Agitaciones que tuvieron gran éxito en muchas universidades del Continente, pero lo más importante fue que contribuyeron al clima de renovación. Además, hay una mayor producción de libros de filosofía; aumenta el número de traducciones del inglés, francés, alemán y algo del italiano; surgen algunas casas editoras con una alta obra de divulgación que igualmente contribuyen al mismo "espíritu nuevo". El mayor suceso toca a H. Bergson que llega al máximo de celebridad entre los años 1920-1930. A esto contribuye el hecho de que el filósofo francés no rompe violentamente con el Positivismo, sino que continúa a afrontar la misma temática (la evolución), pero al mismo tiempo va más allá. El conocimiento de Bergson produce efectos saludables: empuja a la investigación de los antecedentes, sea próximos (Boutroux), sea lejanos. Y con los antecedentes lejanos la investigación se alarga hasta Nietzsche, que encuentra lectores entusiastas y atentos comentadores, Schopenhauer y Kierkegaard, que en Europa está en plena etapa de renacer. Se conoce también a W. James aunque este caso parezca algo particular, pues, en principio el pragmatismo es antitético a la mentalidad antipositivista instaurada en este tiempo y al mismo temple existencial latinoamericano. Pero, ha de notarse, que en un ambiente todavía impregnado de Positivismo, el pragmatismo representaba una apertura, un desvincularse de dogmas que se tenían como absolutos, por tanto, significará, el pragmatismo, un progreso, y, en segundo lugar, una respuesta a las exigencias fuertemente sentidas de los pensadores latinoamericanos de ligar la teoría a la praxis, la doctrina a la realidad concreta, la ciencia a la vida.

El inicio del siglo asiste también a un renacer del patriotismo latinoamericano y los Fundadores se

constituyen en los abanderados: exaltan el valor de la "raza", y, como en Vasconcelos, hasta el límite de la utopía delirante.

Lo importante en los Fundadores será: 1) Su actitud frente a las fuentes europeas. No hay duda de que la dependencia con el pensamiento europeo es grande, su "originalidad" radicarán en que ellos no se sentirán ligados a una determinada corriente, no se inscribirán en una escuela, no se gloriarán de ser fieles discípulos de una escuela o doctrina; 2) Los Fundadores se dedican a la filosofía, ya no son más los diletantes que hacen el pensamiento. Es significativo cómo en este momento nacen institutos para el estudio de la filosofía; en la universidad el estudio de la filosofía se separa de la ciencia y la literatura. En este sentido es que F. Romero habla de "normalidad filosófica" y F. Larroyo de "madurez filosófica". Surge un nuevo tipo de pensador en América Latina que se caracteriza no tanto por lo que piensa, por la doctrina que sostiene, cuanto por una cierta actitud de ejercer la filosofía.

Teniendo presentes estos presupuestos, que brevemente hemos expuesto, tratemos de detenernos en la manera como se incorpora la problemática antropológica entre los pensadores latinoamericanos. Intentaremos sólo por motivos metodológicos, de ubicar dicha incorporación en los diferentes tipos de antropologías que se han dado, en la época contemporánea, dentro del pensamiento latinoamericano. Es necesario advertir que la ubicación de un autor dentro de uno u otro tipo de antropología no es algo riguroso; en ocasiones no resulta fácil ubicar un autor dentro de un tipo de antropología no sólo porque no se encuentra unanimidad entre todos los autores que han estudiado el problema sino también porque muchos de estos autores pertenecen a un momento de transición, particularmente los Fundadores y los contemporáneos e inmediatos sucesores de éstos, que comparten diversas posiciones y evolucionan constantemente en su pensamiento.

Al inaugurarse el pensamiento antropológico en el siglo XX dentro de un clima cientifista, por el llamado Positivismo, ésto nos permite hablar de un primer tipo de antropología que nace en medio de este ambiente. Será el tipo de "Antropología Positivista y Post-positivista", dentro del cual incluiremos algunos autores que se caracterizarán, unos, los más directamente influenciados por el Positivismo, por una "actitud que exalta el valor explicativo de la ciencia en detrimento de toda Metafísica o disciplina teórica. Todo conocimiento genuino se ha de basar en la experiencia empírica y no en la especulación. Como resultado, el problema del hombre se reduce, dentro de esta perspectiva al estudio de los fenómenos psíquicos, y la antropología se convierte en psicología empírica asociacionista o biológica" (29), y, los otros, se caracterizarán por una crítica a esta actitud esforzándose por una presentación antropológica diversa.

Enrique José Varona (1849-1933), aceptando por completo los principios directivos del Positivismo, tanto en *La evolución psicológica*, de 1879, como en *el Curso de psicología*, en 1905, aplica con todo rigor el empirismo fenomenalista al hombre. Varona establece una diferencia entre fenómenos mentales y fenómenos objetivos llevándolo a formular un paralelismo fenomenalista: no se puede reducir lo mental a lo fisiológico (como intentaba la psicología celular de Haeckel), o lo fisiológico a lo mental (lo que proponían las escuela espiritualistas). "Cómo interpretar entonces la unidad del yo? Qué realidad tiene el sujeto y la conciencia? Cómo se explican las características que se le atribuyen tradicionalmente a la persona individual: autonomía, identidad, permanencia, simplicidad, etc? Según Varona, la conciencia no es más que una colección de fenómenos mentales que nos da 'la experiencia inmediata en su forma más clara'.

(29) Ibid., p. 31

Este kaleidoscopio de caprichosas combinaciones fenomenales se nos presenta, sin embargo, con cierta unidad y coordinación gracias a su interacción con el medio que lo rodea. Su unidad es la que tiene un organismo cuando cumple la ley más general del ser: 'Retener lo provechoso y repeler lo dañoso con el menor esfuerzo'. Estrictamente hablando, entonces, el yo, como entidad separada, no existe" (30)

El paralelismo fenomenalista varoniano se convierte, desde el punto de vista cientifista de José Ingenieros (1877-1925) en un reduccionismo biológico. Ingenieros, en *Principios de psicología*, de 1919, subordina la ciencia psicológica a la biológica y ésta a las fisio-químicas. Paralelamente interpreta la función biológica y ésta como un tipo particular de las funciones puramente químicas del mundo inorgánico. "La diferencia entre estos niveles funcionales es cuantitativa y extrínseca a los fenómenos que los constituyen. Está basada en las leyes más generales de un fondo energético común que constituye toda la realidad. La característica que distingue al fenómeno consciente del puramente biológico, por consiguiente, se deriva por completo de su relación con otros fenómenos: 'En todo ser vivo, el grado de conciencia que acompaña a una sensación recibida depende de la cantidad de las impresiones anteriormente fijadas por la memoria y sistematizadas en tendencias o hábitos. A un máximo de experiencia corresponde la posibilidad de un máximo de conciencia (31).

Tanto Varona como Ingenieros asumen el problema del hombre a partir de su condición ontológica, pero descuidan toda posibilidad de continuar en la dimensión metafísica y epistemológica. Si el hombre como yo individual no es nada, es superfluo hablar de su esencia o de la definición o interpretación de ésta. Ambos intentan, sin embargo, una solución al proble-

(30) Ibid., p. 32

(31) Ibid., p. 32-33

ma ético-cósmico pero fallan lamentablemente. Si el hombre es sólo colección de fenómenos ordenados estrictamente de acuerdo con leyes absolutamente determinadas, su libertad es una ilusión y la ética se convierte en ciencia puramente descriptiva. En síntesis, tanto Varona como Ingenieros, influenciados por el Positivismo, comienzan a plantearse el problema de la existencia del yo, problema que resuelven negativamente, en términos fenoménicos. "Este fenomenismo empirista se usa también para explicar el dualismo de la experiencia humana -sujeto-objeto, mente-cuerpo- que se resuelve, desde esa perspectiva, manteniendo un paralelismo entre estos fenómenos considerados como correlativos, pero irreductibles (Varona), o aceptando un monismo bio-mecanicista en la que la dualidad fenomenal se reduce a la unidad real de un substrato energético común (Ingenieros) (32).

La comprensión del hombre dentro de un marco de elaboración donde el influjo del Positivismo es directo, y que reduce al hombre al estudio de los fenómenos psíquicos, convirtiéndose la antropología en psicología empírica asociacionista o biológica, dando origen a una renovación significativa dentro del pensamiento en las diferentes partes del Continente. Se trata, pues, de un nuevo acercamiento a la comprensión del hombre desde una perspectiva antipositivista, aunque continúe presente en muchos el clima del Positivismo, ya que la gran mayoría de estos pensadores realizarán sus primeros estudios y se formarán en un ambiente totalmente positivista.

Alejandro Korn (1860-1936) enriquecerá y renovará el pensamiento argentino sintiéndose mayormente influenciado por la doctrina spenceriana. Igual cosa sucederá en el Perú con Alejandro O. Deústua (1849-1945). Algo diferente sucederá en Chile donde la renovación viene provocada por Enrique Molina (1871-1956) que acoge el sociologismo de carácter comtiano, de Lester

(32) Ibid., p. 31

Franck Ward, aunque también el pragmatismo de W. James. Los autores que influyen a lo largo de toda la evolución en el pensamiento de los Fundadores serán siempre más o menos los mismos. Kant, Bergson, Schopenhauer, Nietzsche y W. James. Korn destaca, particularmente, su atención por Dilthey, que lo hará conocer en Argentina; Deústua se encuentra primero bajo el influjo de W. Wund, voluntarista, y, de A. Fouillé creador de la noción de las "ideas-fuerza" de base metafísica y evolucionista, pero, particularmente sentirá el influjo de Krause a quien conoce casualmente cuando se le asigna, a Deústua, la enseñanza de la estética. Molina es entre los primeros que en Latinoamérica comprende y extiende el pensamiento bergsoniano. La influencia de Bergson con el pasar del tiempo se irá atenuando y se abrirá paso aquella de Ortega y Gasset, de Scheler, y más tarde el existencialismo.

A. Korn no logrará vencer del todo el Positivismo, que paradójicamente lucha por combatir, pues reconoce que la doctrina positivista tiene aspectos que son realmente válidos. Korn constata cómo la doctrina que debía justificar el esfuerzo de dominio sobre el mundo, el positivismo, está en crisis, llena de contradicciones, y de corrientes que se debaten en su interior. Además, el Positivismo ha ignorado la distinción puesta claramente a la luz por Dilthey, entre ciencia de la naturaleza y ciencias del espíritu o culturales. Resalta también la incapacidad del Positivismo de fundar una moral. Korn ve la causa en la concepción mecanicista del Positivismo. Los fundadores del Positivismo abundarán en esfuerzos por salvar la ética, pero en la evolución lógica de la doctrina se llega al punto en el cual se proclama abiertamente la "inmoralidad" hasta con una cierta ostentación de orgullo. Ante la imposibilidad de fundar una ética, se termina por declararla superflua. Por último, como crítica antipositivista que hace Korn, según aparece en **El porvenir de la filosofía, la libertad creadora, y el Concepto de la ciencia**, y que compartirán el resto de pensadores, como Deústua y Molina, será la afir-

mación de la libertad que aparece negada en el Positivismo. Así somos llevados al tema central de la especulación de Korn: la libertad del yo, frente al mecanicismo físico se erige el yo autónomo. La libertad del yo no es un ornamento, un epifenómeno, un atributo ocasional o accesorio, sino que es su propia esencia, su raíz, su razón de ser. La libertad es elemento propulsor del espíritu, y en este sentido el hombre es siempre libre. Pero la libertad es siempre condicionada y limitada, por eso el hombre no es totalmente libre. Una libertad absoluta es sólo una asignación para Dios, para el hombre es sólo un ideal. En concreto: la libertad es siempre progresivo acto de liberación; la libertad es proceso y no resultado, ésta adviene. El sujeto es autónomo pero no soberano. La libertad es siempre graduada, se revela a sí misma progresivamente; se revela en el choque con la realidad objetiva que circunda al hombre y que está sujeta a las leyes de la causalidad mecánica. Las leyes naturales no son modificables pero es posible que el hombre por la voluntad las domine. En tanto el hombre sea capaz de ésto estará superando las condiciones que lo hacen esclavo de la necesidad; el dominio sobre el orden objetivo emancipa de la esclavitud material y constituye la libertad económica, en un sentido amplio del término. Ciencia y técnica vienen siendo aquí recuperadas porque sirven propiamente a ese dominio sobre el orden objetivo y son puestas al servicio de la liberación espiritual. Esta libertad económica es sólo un medio para alcanzar la libertad ética. En la primera el yo impone sus leyes al mundo externo y, en la segunda, las impone a sí mismo. La libertad económica, como dominio del mundo objetivo, y la libertad ética, como dominio de sí mismo, constituyen juntas la libertad humana, que lejos de ser trascendente se actualiza a través de nuestro saber y poder; ambas se compenetran y presuponen, la una no puede existir sin la otra; ambas son base de la personalidad. Jamás el hombre es del todo libre sino que lucha por serlo.

En Deústua, a lo largo del desarrollo de su pensamiento, encontramos importantes elementos de la

doctrina de Krause, sobre todo a partir de la obra de éste **La libertad y la esencia de la gracia**. Deústua, como Korn, se preocupará del tema de la libertad poniéndola como principio metafísico y al centro de sus meditaciones desde el inicio mismo de sus obras. Deústua afirma que su filosofía debe ser filosofía de la libertad; sus estudios lo llevan a resolver este problema y a concebir y desarrollar una estética fundada sobre el principio de la libertad, en **Estética aplicada. Lo bello en el arte: la arquitectura, Estética aplicada. Lo bello en el arte: escultura, pintura, música y La estética de José Vasconcelos**. Dos ideas-fuerza, como conceptos claves que explican la complicada trama de la cultura: el orden y la libertad. La idea de orden tiende a establecer relaciones rígidas entre los hombres, y la idea de libertad tiende a romper este orden. Las dos ideas son radicalmente opuestas, a la vez que ambas están comprendidas dentro de un amplio concepto de libertad. El orden viene a ser la libertad estética o en reposo, la libertad propiamente dicha es la libertad en movimiento y dinámica. En Deústua el arte es la suprema expresión del espíritu; el fenómeno artístico debe ser considerado como la síntesis más completa y perfecta de la actividad humana, siendo la libertad el principio que rige esta síntesis, la fuerza o impulso que lleva al hombre a formarla. Aquello que domina el valor estético es libertad; sin la presencia de este factor, ni el pensamiento es estético, ni tampoco la emoción; la simpatía que da inicio al fenómeno estético se explica con la libertad, porque el hombre la ama, sea cual fuere la forma en que se presente, y ama los objetivos que expresan esta libertad, que es el apetito fundamental de la conciencia, sin la cual la expansión del espíritu no se explica. El sentimiento estético es un sentimiento de liberación, que rechaza todo imperativo y se sustrae a toda ley. El poder creador de la imaginación artística se caracteriza esencialmente por esta libertad absoluta. En la obra de arte entran la naturaleza, que se refiere a nuestra sentimentalidad; la libertad, que se refiere a nuestra voluntad, y el orden, que se refiere a

nuestra inteligencia. Todo el hombre está comprometido en la creación artística.

El espiritualismo de Molina conserva trazos inciertos y mal definidos. El hecho mismo de que él prefiera hablar de "espiritual" antes que de "espíritu" no deja de ser una nota significativa. Su tesis de la procedencia cronológica e ideal del ser sobre la conciencia y su temor de dar crédito a entidades "metafísicas" lo llevan a reducir el "espíritu" a una simple función orgánica, como manifestación del organismo físico, si bien el organismo mismo no es definido en términos materialistas. En efecto más que materialista el discurso de Molina va reconocido como "monístico": una sola es la sustancia del universo; ésta se representa en lo que llamamos "cuerpo", como material, en esto que llamamos conciencia o alma, como espiritual. Este monismo, sin embargo, no es suficiente para diferenciar la posición de Molina de aquella de los positivistas.

La metafísica para Korn es arte, no puede ser más que un poema dialéctico. Poema, o sea poesía, en el sentido etimológico de la palabra, que significa creación. Sólo poéticamente podemos acercarnos a la trascendencia. Así, la metafísica, es poesía, por un lado, y religión, por otro. Es necesario decir que será Korn quien abrirá el camino hacia la metafísica. Los posteriores aprenderán la lección de Korn y sabrán interesarse por la metafísica.

A. Deústia jamás ha sentido la vocación metafísica; jamás ha afrontado directamente el problema de la realidad última y profunda que sustancia por sí la naturaleza, y, en la naturaleza al hombre. Esto, sin embargo, le ha servido para no tomar posiciones sobre cuestiones como la relación entre espíritu y materia, alma y cuerpo, evitando así las dificultades en que se han visto el resto de Fundadores. Con todo, Molina tiene una posición más positivista, y hasta el mismo Korn, que la de Deústia.

Es sobresaliente el interés que todos los Fundadores muestran por el tema de la axiología, estrechamente conectado al tema de la libertad. En Korn la raíz de los valores es el yo, soy yo quien fijo los valores pero no dependiendo del arbitrio. Son reacciones emotivo-volitivas delante de un acontecimiento. No tienen un origen trascendente, ni tienen relación con las ideas platónicas. Los valores absolutos, universales, obligatorios o constantes sólo existen aparentemente, son creaciones del idealismo ingenuo, en definitiva, existen sólo en cuanto los pensamos o imaginamos. En la realidad espacio-temporal existen sólo como valores históricos en continua transmutación y con estabilidad relativa.

La incorporación de la problemática antropológica entre los contemporáneos o inmediatos sucesores de los Fundadores va mostrando nuevas perspectivas; se va detectando ya un progreso en el esfuerzo de comprensión que estos autores harán del hombre. Es el caso, por ejemplo, de F. Romero (1891-1962) En Argentina, y S. Ramos (1879-1959) en México. El primero, F. Romero, fue sucesor de Korn y discípulo predilecto de éste, y fue quien continuó y desarrolló originalmente sus instancias, dándoles una presentación orgánica, llegando a ser uno de los más grandes dentro del pensamiento latinoamericano. Romero pertenece a una generación en la cual la fascinación por Bergson -que había sido profundamente sentida por los Fundadores- se va atenuando y deja el campo al influjo de autores alemanes. Ensayos teóricos donde encontramos una gran sistematicidad orgánica y compleja son, por ejemplo, *Filosofía de la Persona*, publicado primero en 1938 y luego republicado junto con otros dos ensayos en 1944; *Papeles para una filosofía* (1945); *Hombre y cultura* (1950); y su trabajo fundamental, *Teoría del hombre* (1952). La sola lectura de los títulos de estas obras ya nos están indicando que la especulación de F. Romero está centrada en el hombre, en la persona humana. También tratará del mundo natural, pero cuando lo hace es para crear un fondo apropiado en el cual pueda colocar al protagonista, al hombre.

Es así como en *La filosofía de la persona* el hombre es su argumento exclusivo, considerado como persona. Define a la persona como el individuo espiritual. No es sustancia, no es un ente de quien los actos son la manifestación o la consecuencia; es actividad, actualidad pura. F. Romero no concibe el acto como superpersonal, con lo cual entra en la atmósfera del existencialismo. Para él la persona espiritual no resuelve en sí todo el hombre: éste es siempre, también, vitalidad biológica, psiquismo, individualidad, egoísmo, por eso el espíritu no siempre logra actualizarse en nosotros. Mientras el individuo fluctúa en la empiria, la persona adquiere estabilidad a través de los valores. Pero, en síntesis, cuál es la característica fundamental de la persona? Lo será la irrefrenable tendencia a la trascendencia, es la esencia trascendente de la persona. Mientras que la individualidad se cierra en sí, se refiere a sí, la persona es pura trascendencia.

Trasciende hacia las cosas en el conocimiento, en el placer estético; trasciende hacia los valores; trasciende especialmente hacia los otros. La religiosidad personal es igualmente una pura trascendencia hacia Dios. La persona, el espíritu, el acto que se precisa como trascendencia. "Trascendencia" es la palabra clave de todo el pensamiento de Romero. Lo grave es que la palabra por su uso tan extenso termina por ser ambigua. A veces la trascendencia en F. Romero es ímpetu o aspiración, otras veces una determinación del espíritu y algo asimilable al valor ético. Con todo una cosa es cierta: que en él el término trascendencia no significa nunca una realidad ontológica que está fuera o sobre el mundo del hombre. La concepción de F. Romero es inmanentista: se trata de un trascender-se, acto humano que parte del hombre y se agota en él. A propósito de esto, es necesario anotar, que F. Romero, tal como se puede deducir de su obra *Papeles para una filosofía*, particularmente en el escrito "Programa de una filosofía", cómo el autor extiende la investigación de la persona humana a la totalidad del existente, comprendida la naturaleza física. F. Romero piensa que la tendencia inmanentista

de la filosofía moderna, que respondía a las exigencias del racionalismo científico, en los últimos tiempos, ha entrado en crisis, lo que se revela claramente en el campo político-social, al destacar la comunidad por encima del individuo.

En *La teoría del hombre* se sale de una mirada de la realidad subhumana para ir luego a aquella humana y encuadrarla en el ámbito de una teoría complexiva de la realidad. Aquí F. Romero introduce nuevos términos: intencionalidad y objetivación. Lo que funda al hombre, según F. Romero, es la estructura intencional que se rige sobre la base de factores emocionales y volitivos, pero, de un lado, son factores comunes a los animales y por lo tanto no lo caracterizan; por otro lado dependen de la conciencia y no están por encima de ésta. Al final, en F. Romero, tanto la intencionalidad como la objetivación son formas, aspectos, manifestaciones de trascendencia. El espíritu es propio del hombre y sólo de él. Pero el hombre no es todo o sólo espíritu, el hombre es también mera intencionalidad, en quien el impulso hacia la trascendencia tiene a retornar sobre sí mismo.

S. Ramos, proveniente del "Ateneo de la Juventud", que permanece por un cierto período bajo el influjo de Caso, termina por alejarse y criticar fuertemente a su maestro, acercándose ahora a E. Ureña, que como tipo humano representaba el lado opuesto de Caso. Después de 1920 se liga definitivamente a Vasconcelos de quien aprende el interés por los problemas de América Latina y por la estética, si bien no compartió muchas posiciones vasconcelianas. De 1928 a 1929 está en París donde escucha las lecciones de Gurwitsch, sobre las tendencias contemporáneas de la filosofía alemana, acercándose luego a Dilthey, Nicolai Hartmann y Heidegger; durante estos años es cuando conoce a Ortega, y de la idea de aplicar los principios orteguianos a la realidad mexicana, nace la obra más célebre de S. Ramos: *El perfil del hombre y la cultura* (1934). A ésta seguirá otra fundamental, *Hacia un humanismo* (1940), que lleva como

subtítulo "Programa de una Antropología Filosófica", donde constata cómo al hombre siempre se le ha visto bajo el dualismo entre lo que hay en el hombre de materia y lo que hay de espiritual, y cuando se ha querido eliminar este dualismo se ha hecho con la supresión, o por lo menos con la desvalorización, de uno de los dos términos. S. Ramos constata cómo recientemente se ha resuelto suprimir el espíritu, con un resultado desastroso. Los resultados de las conquistas del hombre en el mundo de la civilización y la cultura han terminado por irse contra el mismo hombre. Para saber "cómo es el hombre" es necesario, ante todo, formular el programa de una antropología filosófica. S. Ramos propone para la nueva ciencia un método fenomenológico: sirviéndose de este instrumento y asumiendo los numerosos aportes europeos (M. Buber por ejemplo) fijar los axiomas fundamentales de la ontología humana.

El hombre, en el significado pleno de la palabra, vive siempre por algo y en vista de algo. Una típica manifestación de esta exigencia es la cultura: proceso de humanización que inunda al hombre y se extiende a la naturaleza que lo circunda, y que luego desde la naturaleza se refleja de nuevo sobre el hombre elevándolo, enriqueciéndolo, descubriéndolo a sí mismo. Igualmente, sobre bases schelerianas, examina la concepción del hombre a lo largo de toda la historia, y revela que mientras el pensamiento griego exaltaba la espiritualidad y desvalorizaba la corporeidad, al contrario, la ciencia moderna lo que hace es tomar los valores del hombre precipitándolo al fondo para convertirlo en algo infrahumano. En este punto la curva desarrolla una conversión en la filosofía más reciente que quiere rescatar los valores humanos y ponerlos en su puesto: es una concepción más compleja, más equilibrada, donde todos los aspectos del hombre son igualmente valorizados, sin sacrificar el cuerpo al espíritu y viceversa. Este último momento bien podría llamarse: "un humanismo nuevo".

Así S. Ramos busca una concepción del hombre que sea unidad y complejidad. Habla de tres estratos

superpuestos en el hombre: la vitalidad, que es anterior a las funciones psíquicas e intuitivas; el alma, que es todo lo que corresponde a la vida emocional; el espíritu, que no puede ser entendido idealísticamente, como realidad en sí extrasubjetiva, sino que existe en la concentración singular que llamamos persona. Por eso en Ramos todo se dirige a un problema central: el problema del hombre y su mundo, palabras que son la síntesis de todo su programa. Porque la dimensión histórica, temporal, del hombre es esencial, dirige sus investigaciones a idagar la historia de la cultura mexicana en una doble dirección: historia de la educación e historia de las ideas filosóficas.

Hemos visto cómo las implicaciones funestas para la ética, que origina el Positivismo, hace que nazca en Latinoamérica una reacción antipositivista. Un grupo de pensadores, inspirados principalmente en Bergson, comienza a atacar los presupuestos del Positivismo que destruyen la libertad humana. La preocupación por el tema de la libertad comienza rápidamente en el S. XX. Vaz Ferreira comienza a escribir su libro **Los problemas de la libertad** en 1903, y lo publica incompleto en 1907. Anotábamos igualmente cómo las primeras críticas fuertes las harán Alejandro O. Deústua y Antonio Caso en México, a quienes les siguen Enrique Monila, Alejandro Korn y otros. En Latinoamérica, superadas las limitaciones éticas del Positivismo, se abandona la preocupación por la condición ontológica de la mente, base de la psicología positivista para explicar el problema epistemológico del hombre, su definición específica e interpretación. Los pensadores que sientan las bases de la nueva antropología, que denominaremos "Antropología Vitalista", serán: Antonio Caso (1883-1946) y José Vasconcelos (1882-1959) en México (33), y Raimundo de Farías

(33) Del 1876 a 1911, con una interrupción de 1880 a 1884, México se encuentra bajo la dictadura de Porfirio Díaz, fueron 35 años de dictadura férrea, durante los cuales la economía progresó pero al exclusivo servicio de la clase alta, mientras la gran mayoría de la población permanecía en el abandono y la miseria. El Positivismo comtiano había echado fuertes raíces, era la doctrina de la clase dirigente, que interpretaba la doctrina de Comte como sustentadora de la dictadura.

por *El peligro del hombre*, que es casi un complemento. La expresión "persona humana", que entra en el título de la obra, es significativa. Sin abandonar el precedente bergsonianos, expone el autor en esta obra una concepción de la persona humana, elaborada bajo el influjo de Husserl, Scheler y Heidegger, llegando así desde principios de la cuarta década hasta 1946 a la tercera etapa en el desarrollo de su pensamiento.

Para A. Caso existen tres grados del ser: la cosa, el individuo y la persona. La cosa puede ser dividida sin que su naturaleza sea modificada. El individuo, el ser orgánico, que no puede ser escindido ("in-dividuo"), porque de otro modo perdería su característica, la vida. El hombre es un individuo, un admirable individuo biológico, pero, es además, algo más que ésto, es una persona. Al individuo biológico se agregan las características de unidad, identidad y continuidad sustancial. El hombre tiene un rol como ser social, de aquí la denominación de persona que significa: sostener un rol, como lo tienen los actores en el teatro. Además, la persona, se caracteriza por su capacidad de concebir ideales y realizar valores, es decir, por la presencia del espíritu. La persona tiende más allá de sí misma, a la Persona Absoluta. Dios es algo así como la síntesis entre el ser y el ideal que el hombre postula. Ahora, si esta es la persona, el problema que se plantea es cuál sea la organización política que le permita desarrollarse plenamente en su espiritualidad. La respuesta de A. Caso es bastante compleja. De un lado, la persona exige la libertad, con la cual rechaza el totalitarismo, y toda democracia liberal, porque ésta tiende a confundir el fin con los medios.

A J. Vasconcelos "no le preocupa tanto el ser del mundo, cuanto el futuro del hombre. Es algo así como un profeta en América" (34). Cuando J. Vasconcelos

(34) F. LARROYO, *La Filosofía Iberoamericana*, Op. cit., p. 126

Brito (1862-1917) en el Brasil.

Caso y Vasconcelos son las figuras máximas del pensamiento contemporáneo mexicano; son contemporáneos y fundadores del Ateneo de la Juventud; en ambos existe un predominio por la preocupación metafísica con una solución de raíz cristiana; ambos rectores de la Universidad Nacional en México; les preocupó igualmente el destino de la patria. Pero, sin embargo eran personalidades diferentes: Mientras A. Caso tuvo una sola trayectoria individual, J. Vasconcelos fue zigzagueante y sus admiradores de ayer fueron más fuertes críticos en los últimos años de su vida. A. Caso mantuvo siempre una fe firme en el hombre, mientras que en J. Vasconcelos esa fe variaba según lo que le ocurría a él personalmente.

A. Caso inicia su formación dentro del Positivismo, el que supera bajo las influencias de Boutroux y Bergson. Influyeron también las corrientes contemporáneas, principalmente el existencialismo y la fenomenología. También estuvo influenciado por el irracionalismo de Schopenhauer y de Nietzsche, de la filosofía de los valores de Scheler, del empírico-criticismo de Mach, del idealismo de Croce, del existencialismo de Heidegger y de Bedjaev. Dadas todas estas influencias sólo resta preguntar por la originalidad de A. Caso. A este respecto comenta F. Larroyo que la situación de A. Caso es de un "eclecticismo creador": su originalidad no está tanto en la doctrina misma cuanto en la tensión dinámica de su pensamiento, que poco a poco va absorbiendo e incorporando tesis provenientes de las más diversas fuentes. En su primera etapa del pensamiento pagó el tributo al Positivismo, y combate al adversario siendo consciente de ser deudor. En la segunda etapa del desarrollo de su pensamiento, que se extiende hasta la postrera década del siglo, encontramos su conocida **Doctrina de la existencia como economía, como desinterés y como caridad**, que junto a **Los principios de Estética** y el **Concepto de la historia universal**, son para A. Caso, ya en 1927, la obra más significativa de toda su labor.

En *Existencia como economía...* encontramos una crítica al concepto positivista de progreso, donde afronta el problema de la moral. El progreso no puede ser visto como bien absoluto, no puede ser afirmado como ley de la humanidad. Su crítica se centra en la imposibilidad del Positivismo de ofrecer un imperativo moral, de dar una norma de conducta. El desinterés, la abnegación, el heroísmo son hechos reales e indudables, frente a lo cual la teoría comtiana y evolucionista permanece muda e indiferente. La reducción de la vida humana a simple economía es injustificada y arbitraria: la vida es mucho más rica de cuanto el Positivismo logra explicar. La obra mencionada se divide en tres partes que corresponden a los tres momentos o aspectos de la existencia: "La existencia como economía", la vida en su raíz tiene una finalidad propia de acaparamiento, es una tensión continua a apropiarse todo lo circundante. A la base de la vida existe el egoísmo insaciable y fatal, siendo la ciencia una prolongación de este egoísmo que domina al hombre; ella responde al principio fundamental de la economía: obtener el máximo de resultado con un mínimo de esfuerzo.

En la "Existencia como desinterés" se ve cómo en este negarse la vida como simple hecho económico para afirmarse como un hecho espiritual, la existencia posee dos vías o modalidades de realización: el desinterés y la caridad, que son afines, aunque algo diversas, y se oponen a la economía. El desinterés coincide con el arte y la caridad es la forma más alta de la moral. Finalmente, la "Existencia como caridad": la otra victoria sobre la vida es la moral. Sabemos que la vida, entendida biológicamente, es egoísmo insaciable, por eso la moral no puede fundarse sobre la biología: el desinterés es biológicamente absurdo. La ley del sacrificio es: máximo esfuerzo, mínimo resultado.

En el estudio que hace sobre la historia A. Caso introduce su teoría y propuesta política. Su obra más importante en el tema es *La persona humana y el Estado totalitario*, de 1941, seguida al año siguiente

comenzaba su enseñanza se respiraba un ambiente de total pesimismo en el futuro de Latinoamérica. Todo esto lo lleva a elaborar su famoso mito de la "Raza Cósmica", y la otra obra *Indología*, sobre el mismo argumento, quiere formular una plataforma científica a la teoría enunciada en *La Razá Cósmica*.

Profundizando en la temática vasconceliana, nos explica R. Frondizi, "la trilogía casiana (cosa-individuo-persona), se presenta como 'onda cuántica-molécula-célula-persona' en la *todología* (35) (1952) de Vasconcelos. Su significado es complemento diferente, sin embargo. Cada uno de estos elementos representa en el monismo estético de Vasconcelos, una etapa diferente en la lucha continua del Cosmos por mantener su existencia y contener la tendencia a la disolución y dispersión presente en todo ser. La onda cuántica es la primera estructura elemental que contiene el proceso antropológico de disolución universal. La molécula es el segundo esfuerzo cósmico por contener su desintegración. El tercero y cuarto los constituyen sucesivamente la célula y la persona humana. En la última se da el grado de coordinación de lo heterogéneo: la conciencia. Gracias a ésta el hombre refleja y une en sí la multiplicidad heterógena del universo, convirtiéndose en un verdadero microcosmos" (36) "Yo", "conciencia" y "alma", son términos equivalentes para J. Vasconcelos. La naturaleza de la realidad que representan nos es conocida gracias a su actividad coordinadora, pero su ser es un "abismo insondable". Bajo el escrutinio del análisis se nos escapa

(35) "Todología" es el título de la obra de J. Vasconcelos — Título además poco feliz, según parecer de S. Sarti —, que aparece en México y que fue republicado el mismo año en 1952 en Buenos Aires con el título de "Filosofía Estética". La obra es el más grande tentativo de sistematizar y sintetizar toda la materia de su producción precedente, dando un fuerte estilo religioso. Se reconoce claramente en la obra aquello que toda la vida lo animó: la unidad de sí con el todo, pero en modo especial, de sí con el absoluto y lo eterno. "Todología": la doctrina del todo. El ritmo que domina al universo es el ritmo trino, ejemplarizado en la Trinidad.

(36) R. FRONDIZI — J.J.E. GRACIA, *El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del Siglo XX*, Op.cit., p. 35.

siempre. Sólo la conocemos por sus efectos. En definitiva, la vida no existe como entidad en sí, por encima o fuera del mundo, vida con las cosas. Las cosas son, en cierto sentido, sólo cuando encuentra el yo: lo que no ha de entenderse en sentido idealista, como si las cosas recibieran su existencia del yo; más bien, el yo da la existencia a las cosas tanto cuanto las cosas la dan al yo. El mundo es un horizonte tanto cuanto el horizonte es necesario para la existencia del centro. La vida sólo al servicio de un valor que la anime y la guíe cobra contenido y plenitud. La centralidad de la vida en la metafísica de J. Vasconcelos no excluye, más bien implica, la necesidad de los valores que trascienden la vida misma. Además, tanto la moral como la metafísica de J. Vasconcelos terminan en la estética.

En síntesis, tanto Caso como Vasconcelos, se preocupa principalmente por la caracterización del hombre en el universo y señalan la personalidad como el elemento constitutivo esencial de lo humano. Mientras que para Caso la persona es el centro de actividad libre y desinteresada, Vasconcelos la identifica con la conciencia y la caracteriza como elemento coordinador del cosmos. Ambos, por tanto, descuidan hasta cierto punto los problemas ontológicos y metafísicos del hombre, cosa que no ocurre en F. Brito quien en la primera etapa del pensamiento se caracteriza por ser eminentemente crítica, careciendo de originalidad positiva. Está formada por la trilogía sobre la **Finalidad do mundo** (1875-1905) y un ensayo de filosofía moral: **Averdade como Regra das Ações** (1905). Años más tarde inicia la segunda etapa que fue más original y constructiva con **A base física do Espirito** (1912) y especialmente con **O mundo interior** (1914), obra en la que toma forma definitiva el mundo y el hombre. En esta obra F. Brito ve que el mundo es una actividad intelectual, pues es Dios pensando, y que nosotros, como elemento que somos del mecanismo del mundo, formamos también parte del pensamiento de Dios, por lo que somos, en definitiva, ideas divinas. En el intelecto el hombre encuentra su verdadera na-

turalidad. La actividad intelectual lo une y lo reconcilia con la totalidad de las cosas. Por el contrario, la voluntad lo divide y separa del universo y de su origen, Dios. El deber humano consistirá entonces en subrayar siempre la voluntad sometiéndola al imperio de la razón. R. Frondizi cree que las múltiples dificultades por las cuales tuvo que pasar F. Brito en la vida incidieron en su pensamiento, en una ética conformista, que acepta la condición humana tal cual es sin intentar cambiarla.

Tanto Vasconcelos como Brito describen la realidad en términos monistas, aunque difieren en el carácter de principio que la constituye. "Para Vasconcelos es un fundamento energético que busca pluralizarse armónicamente en un esfuerzo creativo inherente a su naturaleza. Se manifiesta en el átomo u onda cuántica, la molécula, la célula, y en la conciencia personal como voluntad, intelecto y sentimiento. Para Farías Brito, por el contrario, el principio metafísico constitutivo del cosmos es intelectual. Dios, origen de todo, es un pensamiento vivo y el universo su contenido, como nos explica en *O mundo interior*" (37). Inspirado en el pesimismo voluntarista de Schopenhauer y el vitalismo de Bergson, F. Brito sienta las bases de la "reacción espiritualista", que da el golpe definitivo al Positivismo en Brasil. F. Brito reduce al hombre sólo a su dimensión espiritual. "El hombre es su alma y su alma es una idea. El cuerpo, por el contrario, nos es nada ya que lo material no existe. El problema de la relación entre alma y cuerpo o de la autonomía psicológica del hombre con respecto a su fisiología carece de sentido, por consiguiente. El cuerpo, es en fin de cuentas, producto del alma, la cual lo usa como instrumento... Tampoco deja lugar Farías Brito para la voluntad personal. La inteligencia que constituye la naturaleza misma del hombre, lo reconcilia con su origen. La voluntad, por el contrario,

(37) Ibid., p. 36

como es de sus limitaciones, lo enajena del resto del universo, encaminándolo hacia la búsqueda egoísta de su propio bienestar" (38).

Al llegar la reflexión a la altura de los años 1950, algunos procesos, que ya operaban precedentemente, se revelan en forma particular y evidente. Hacia 1930 ya había cambiado algo en la atmósfera cultural, cambios que se relacionan con una serie de advenimientos de tipo económico social. Particularmente en el campo de la reflexión podemos verificar en los años 30 ciertos elementos que maduraron definitivamente en el veintenio 50-70, hechos que pueden sintetizarse así: restablecimiento impetuoso de la filosofía cristiana; aparición, primero en pequeñas grupos y luego en grupos más grandes, del existencialismo; afirmación, por lo pronto casi del todo externo a lo académico, del marxismo. La filosofía cristiana conoce verdaderamente un renacer sobre la estela del espiritualismo de los Fundadores, y como reflejo sea de la crisis del Positivismo o del restablecimiento del neotomismo en Europa. La prueba de la importancia de este suceso está en que el tomismo suareziano va perdiendo terreno en Latinoamérica frente a aquél "puro" enseñado en Lovaina, Milán y Roma. Al lado de la corriente tomista o escolástica, se nota el desarrollo de un nutrido número de espiritualistas y de personalistas con motivos agustinianos, blondelianos y mounierianos con instancias diversas y con desarrollo nuevo. Encontramos también una gran influencia de Michele Federico Schiaccia y su rosminismo genialmente revisado. Sin duda, el progresivo difundirse del pensamiento existencialista es el suceso más fuerte de los años 30. La preocupación existencialista siempre ha estado presente favorablemente en nuestro medio latinoamericano; no sería sino pensar, por ejemplo, en Alonso Briceño, el primer filósofo original de la colonia, que había tenido ocasión de notar y dejar ver, a través del esquema escolástico, una concepción del

(38) Loc. cit.

hombre casi existencialista. El hecho del existencialismo siempre ha interesado al latinoamericano que siente con intensa emotividad su "esserci", su "Dasein", su "ser ahí". También el pensamiento de Ortega en este período es ampliamente difundido, lo cual se debe a que además de los múltiples contactos culturales que han existido con España, a la permanencia de Ortega en varias ocasiones en el Continente y al influjo de los "transterrados" que fueron intérpretes y portavoces del mensaje orteguiano. Y es precisamente Ortega quien abre el camino a Heidegger. Es necesario hacer notar que en Latinoamérica existencialismo quiere decir Heidegger. Así, pues, la presencia heideggeriana en el Continente provoca también un tipo de antropología particular que tal vez podríamos reconocer como "Antropología Existencialista".

El mérito principal de los argentinos Carlos Astrada (1894-1970) y Miguel Angel Virasoro (1900-1966) fue el de la difusión del existencialismo en Argentina y en el resto del Continente. Ambos pensadores tienen una evolución en su pensamiento, que en Astrada, particularmente, mantiene una rigurosa continuidad temática y problemática. En Astrada el pasaje de la orientación inicial vagamente idealista o literaria, al momento central existencialista y al éxito final en el marxismo, es llevado con una gran coherencia. El hilo conductor de sus sucesivos pasajes es el rechazo radical a la trascendencia, considerada como mito y evolución, renuncia al empeño del mundo y por el mundo. Fue éste un rechazo que jamás sufrió una revisión crítica, siempre permanece como constante dogmática de fondo que lo lleva a la aceptación explícita del dogmatismo marxista. La diferencia con Virasoro será que éste jamás aceptará el marxismo, ni jamás se ha apegado a dogmatismo de algún género, su polémica con el cristianismo no le ha impedido una apertura a una fe trascendental, entendida ésta místicamente, fuera de toda institucionalización.

Astrada al regreso de Alemania inicia su producción existencialista. En él el mundo es el aspecto

esencial de la existencia humana, y ésta es ante todo un "ser en el mundo". Su estructura esencial es un trascender respecto al mundo; Astrada identifica la esencia del hombre con su humanidad histórica y piensa que el error de Heidegger consiste en la ambigüedad latente en su pensamiento, que se debate entre la vieja objetividad ontológica y una trascendencia existencial-histórica. "El hombre, propiamente, no es nada determinado -comenta R. Frondizi respecto a la posición de Astrada. Su esencia se identifica con su existencia temporal y, por lo tanto, es más una posibilidad que una realidad dada... Su misión y naturaleza, nos dice Astrada en terminología orteguiana, es tramática. Se puede remodelar y cambiar porque no es nada definitivo. El hombre no depende de su idea, sino que la idea depende del hombre" (39). Astrada introduce un concepto que le servirá ampliamente para explicar mejor esta problemática, es el concepto de "juego" (*El juego existencial*, 1933), que aparece claro en un ensayo que titula *El juego metafísico*, donde Astrada extiende la metáfora del juego al mismo filosofar. La metafísica no es un dato, un hecho ya cumplido, una doctrina para aprender, es una actividad, por lo tanto, un juego: el juego de la búsqueda del ser que siempre se oculta; un ser que no está más allá, fuera de mí. Por el contrario, el ser penetra y envuelve mi ser, por eso su búsqueda es un juego total, juego en el cual yo mismo juego. Desde esta posición Astrada revisa y actualiza los más notables temas heideggerianos: la finitud del hombre, la trascendencia sobre el mundo, su historicidad radical, la necesidad del comprometerse, la distinción entre existencia auténtica y banal. Con respecto a este último tema, afirma que en todo discurso o enunciado nosotros comprendemos el ser, el no ser y el ser-así. Aunque nos mantenemos constantemente en una comprensión del ser, sin embargo, lo hemos olvidado, hemos olvidado nuestra extracción ontológica.

(39) *Ibid.*, p. 41

Virasoro, en su obra *La libertad, la existencia y el ser* manifiesta su primera orientación existencialista, donde examina el Cogito cartesiano señalando lo que tiene éste de incompleto, poniendo las bases de una interpretación de la existencia que sucesivamente revelará cada vez más su intrínseca dialéctica, de ahí que sea "existencialismo dialéctico" el nombre que caracterizará su pensamiento. "Ya aquí aparece claro que el yo está dotado de una doble tensión, hacia su sustrato abisal y hacia la totalidad del ser que, intangible, sería la única que podría satisfacer el ansia profunda" (40). Se trata de un "ansia", o "ansiedad" de la cual se ocupará Virasoro en los escritos posteriores, proponiéndola como sustituto de la "angustia" heideggeriana. Cree Virasoro que el existencialismo europeo habla de "angustia" porque detiene su mirada en los aspectos negativos de la libertad, como imposibilidad de elegir, y, la "ansiedad", aunque tiene aspectos negativos, sin embargo en su totalidad aparecen también aspectos positivos: el libre proyectarse en el ser, la voluntad de ser, la exigencia inmanente de la autorrealización.

Es particular la comprensión del ser en Virasoro "como 'inagotable hacerse', que incluye la posibilidad de elección entre las innumerables posibilidades que propiamente en este hacerse, éste se viene continuamente prospectando" (41). El ser en su continuo proyecto hacia adelante, realizándose en múltiples particulares, nos aparece creador, pero en tanto es creador es también aniquilador, destructor: dualística, autocreadora del ser, todo aquello que el ser crea aparece por un instante, en el presente, y después desaparece y se pierde en el pasado; el nula es el receptáculo que engulle para siempre las formas que fueron.

(40) S. SARTI, *Panorama de la Filosofía Hispanoamericana Contemporánea*, Milano, Cisalpino—Goliardica 1976, p. 290

(41) *Ibid.*, p. 292

En las obras que van de 1961 a 1965 aparece en Virasoro el tema de una nueva definición del hombre, de la delineación de un nuevo humanismo, y de la elaboración de una nueva antropología. La obra más significativa de este período es **Para una nueva idea del hombre y de la antropología filosófica** que se sitúa en la línea de oposición a Heidegger, afirmando la posibilidad de elaborar una antropología filosófica con un fundamento autónomo, una temática particular y un método propio, el método de la "intuición metafísica". Por este método lo que descubre es un complejo de tensiones, llamadas por él "trascendencias", que constituyen la íntima esencia del hombre, y que no son realidad en sí, sino que son directivas permanentes intrínsecas al yo.

Aparece entonces claro que el Positivismo vivido a lo largo del Siglo XX, como también el antipositivismo de los Fundadores contribuyeron a formular las premisas para el marxismo. El primero, el Positivismo, por los motivos materialistas y populistas que lleva consigo, y el segundo, el antipositivismo, por su polémica contra el utilitarismo, por tanto, contra el capitalismo, por tanto contra los Estados Unidos de América. Es común que suceda, tanto para el simple observador, como para quien tiene graves prejuicios sobre la identidad propia de nuestro pensamiento, como también para quien está superficialmente en contacto con el pensamiento latinoamericano, identificar Latinoamérica con el marxismo; identificar todo el desarrollo del pensamiento latinoamericano con la doctrina marxista, lo que no sólo es un absurdo sino también una injusticia. Ya que tales identificaciones a partir de prejuicios inconscientes no sólo no responden a la realidad total sino que además la doctrina marxista, en cuanto tal, no ha tenido ciertamente la importancia y el peso o desarrollo que sí han tenido otras doctrinas. Ciertamente no quiero decir con ésto que la doctrina marxista no haya penetrado, o que haya estado ausente, del pensamiento latinoamericano, sino más bien, que tal doctrina no ha alcanzado ni la fuerza ni la importancia, como tampoco un

número representativo de seguidores, que sí han tenido, por ejemplo, otras doctrinas como el existencialismo. Prácticamente el único caso que podríamos mencionar, como claro representante de la doctrina marxista en Latinoamérica es Carlos Astrada, que, sin embargo, no puede ser calificado como lo mejor ya que su producción filosófica, en este sentido, no está a la altura del resto de su producción, por ejemplo, cuando profesa el existencialismo.

Podríamos mencionar otros autores que se llamaban, por lo menos en principio, seguidores de la doctrina marxista y que han introducido tal doctrina en el Continente, lo que nos permitiría hablar de una "Antropología marxista". Es el caso de Anibal Ponce (1898-1938) que introduce el marxismo en Argentina en los años 20, en el momento de la caída del Positivismo, único discípulo y seguidor de Ingenieros. En él sólo podemos encontrar a un expositor y repetidor de las ideas marxistas, pero en ningún momento a un pensador crítico del marxismo. Junto a A. Ponce se mueven otras figuras como Emilio Troise, que escribe **Materialismo dialéctico** (1938) y luego, más tarde, escribe un libro sobre Ponce. Personaje totalmente diverso, tal vez proveniente del Positivismo, Juan B. Justo (1865-1928) que tampoco puede considerarse un crítico del marxismo, y ni siquiera fue capaz de adaptar tales ideas a las exigencias de la realidad argentina. En México sucede algo similar, al final del régimen porfirista (1911) siguen años de turbulencias durante los cuales, entre muchos otros sucesos, se propagó bastante la ideología marxista. Alrededor de los años 20 se consideran como áureos para el marxismo en México: juicio que vale para el marxismo práctico y no para el teórico, pues no se destacan en este período pensadores marxistas de importancia, ni siquiera en las décadas sucesivas.

Una "Antropología místico-espiritualista" tampoco está ausente en el pensamiento latinoamericano. Con el renacer que se descubre de la "filosofía cristiana" en el Continente encontramos una influencia, particu-

larmente, agustiniana, en manera considerable, especialmente en la Argentina como forma de reacción al Positivismo y al mecanicismo, buscando una adecuada teoría que explique la realidad espiritual. Aparecerán variadas posiciones frente a la comprensión antropológica donde el acento más fuerte vendrá puesto en el espíritu y la trascendencia. Tenemos el caso, por ejemplo, de un espiritualismo jerárquico" de Alberto Rougés, para quien la realidad está constituida por dos órdenes heterogéneos: lo físico y lo espiritual, no siendo reductible lo uno a lo otro. La vida espiritual se caracteriza por su interioridad y temporalidad, y la conciencia será la visión interior de un proceso que se desarrolla en el tiempo, viene del pasado y va hacia el futuro, pero en cada etapa sucesiva conserva su pasado y anticipa su futuro. Así, entonces, pasado y futuro coexisten en el presente y la vida espiritual: "totalidad sucesiva". Pero a diferencia de lo espiritual, el mundo físico carece de pasado y de futuro: es un puro presente instantáneo; en cada instante la realidad física tiene que dejar de ser lo que es para ser de otro modo. No es posible una concepción unitaria de la realidad física. "Para el filósofo argentino -nos explica F. Larroyo- la eternidad es la perenne futurización de la vida espiritual, hecho que contiene en su seno todo el pasado. En la medida en que el hombre logra un dominio mayor sobre su pasado y su futuro, se acerca más a la eternidad. En este mayor o menor dominio del tiempo se funda una escala jerárquica de los seres. Los extremos de la jerarquía son el ser físico y Dios. Entre Dios, que vive en la eternidad, y la cosa física figuran las otras formas del ser. El hombre es la avanzada de estas formas" (42).

En Luis Farré el espíritu aparece como exigencia del universo. En *Antropología filosófica*, de 1968, acepta como tarea de la antropología la búsqueda de

(42) F. LARROYO, *La Filosofía Iberoamericana*, Op.cit., p. 128

nuestra proveniencia, el examen del proceso evolutivo por el cual somos todos hombres. Acepta la teoría de la evolución sobre las huellas de Teilhard de Chardin y añade una componente finalística que no excluye, más bien, exige, la trascendencia divina, con base en la cual el espíritu aparece como una exigencia del universo, realizada con el aparecer del hombre. El hombre se caracteriza por tanto como espíritu que aunque "salido", por así decirlo, sobre el humus de lo físico se distingue netamente de éste. El espíritu está caracterizado por la libertad, pero, sin embargo, se manifiesta dentro de precisos condicionamientos (por ejemplo, el espacio y el tiempo) que al ser asumidos el espíritu se hace histórico. En el hacerse historia el espíritu se manifiesta a través del mito, el lenguaje y la cultura. Esta última es la expresión suprema del espíritu, aunque los fenómenos culturales no agotan el espíritu, que siempre permanece más allá, sobre sus producciones culturales. Además de la dimensión histórica, el hombre como persona singular vive en sociedad y se abre a la trascendencia. Dios es la trascendencia: única dimensión que aparece como la más necesaria cuando analizamos auténticamente nuestro ser; es la fundamental, sin ella, el yo, el tu, el mundo, aparecen disgregados, sin ligamen estable o moral. La trascendencia mantiene a cada uno en su puesto, le da valor y significación, le da dignidad a las relaciones. Estudiando el problema de la religión Farré concluye que en el íntimo de nuestra conciencia tenemos una relación entre finito e infinito, en la cual sentimos que nuestra finitud se dirige a un fundamento infinito. El hombre puede encontrarse con Dios sumergiéndose en sí mismo, porque Dios le es presente, sin identificarse con él. El ateo, por lo tanto todo ateísmo, lleva a negar al hombre mismo. Es el caso del materialismo dialéctico que anula la divinidad a costa del anulamiento del hombre. Un hombre totalmente materializado y socializado le falta interioridad, por tanto le falta conciencia, libertad y responsabilidad: Dios es necesario para el hombre para que el hombre puede ser él mismo.

Finalmente, uno de los aportes más significativos en este aspecto de los "místicos" y "espiritualistas" viene dado por Alberto Caturelli (n. 1927) en quien es necesario, para comprender su pensamiento, saberlo ubicar dentro de toda una experiencia de vida de fe cristiana, como elemento éste constitutivo de su investigación: filósofo no tanto sobre aquello que cree cuanto sobre su yo de creyente. Son notables las influencias de M. F. Sciacca a quien lee para profundizar en el pensamiento agustiniano; influido también por Blondel, Pascal, Rosmini y Platón. Su actitud por el mundo moderno termina por ser negativa ya que éste implica una actitud inmanentista. La visión de Caturelli implica la aceptación, de un lado, de algunas instancias existencialistas, de otro lado, de una concepción muy afín a la rosminiana Idea del Ser. Su obra es suficientemente amplia a través de la cual se puede ver su comprensión antropológica.

El primer Caturelli puede ser considerado como integrista y apocalíptico, dominado por tendencias apologéticas y polémicas, como se deduce de su primer trabajo teórico de importancia, **Cristocentrismo**, en donde el hilo conductor es la negación de la posibilidad de un humanismo cristiano. Con una acentuación que es casi jansenista, Caturelli, niega la autonomía del hombre: fuera del ámbito de la gracia, el "dar leyes a sí mismo" equivale a abandonarse al pecado. El pecaso original ha sido el acto autónomo supremo. Por tanto el humanismo cristiano es imposible. porque el humanismo se presenta como antropocentrismo, mientras que el cristiano es totalmente cristocéntrico. Las consecuencias del discurso de Caturelli lo conducen a negar toda autonomía al hombre, como también toda posibilidad de partido político cristiano.

En **El hombre y la historia**, que había publicado en 1956, difundida por la casa editora sólo en 1969, es la obra más importante y típica de esta primera fase de su producción. El propósito de la obra es responder a esta pregunta: cómo se configura a los ojos de un cristiano el sentido de la historia. Por la

manera de preguntar se ve que Caturello está convencido de que al indagar un problema, un creyente, no se puede prescindir de la fe, y por tanto ésta debe estar implicada en la investigación. El cristiano ha roto con el sentido naturalístico de la circularidad en perenne repetición, y se ha revelado lineal, hacia un fin. La Encarnación ha dado sentido al tiempo, y sólo por este sentido, el tiempo ha revelado la posibilidad de la historia humana. Si bien es cierto que la historia es historia del hombre, también lo es que la libre voluntad se incluya en aquella divina, donde el hombre y Dios obran conjuntamente en ella. La filosofía debe dejar paso a la teología: a la luz de la teología la historia aparece como lugar de espera. La historia, además, no es otra cosa que la realización en el tiempo de un orden "pre-visto" desde la eternidad. Lo que lleva al autor a elaborar un juicio negativo de la época actual, es la victoria de la ciudad mundana sobre la celeste. Lo que a su vez lo conduce al campo escatológico, al cual accede a través de un examen de la enigmática figura del anticristo. Finalmente, **Tántalo**, colección de ensayos de 1960, es la obra de transición: las obras posteriores tendrán una reflexión más calmada y distensionada. "Tántalo" es el símbolo del hombre que se autodestruye cuando, dotado de sed infinita pretende apagarla bebiendo de la fuente de la immanencia. Lo negativo -el rechazo de Dios- está presente en cada hombre como tentación; "Tántalo" es aquel que ha realizado en sí la plenitud de este rechazo.

La Escolástica es una de las corrientes filosóficas que ha tenido una enorme fuerza en Latinoamérica. La Escolástica colonial no muere sino que, durante la hegemonía positivista, mantiene una experiencia precaria hasta que vuelve a recuperarse en la segunda década del siglo XX al llegar a Latinoamérica la fuerza del movimiento escolástico europeo: Maritain, Garrigou-Lagrange, Gilson y otros. Curiosamente siendo el Positivismo la doctrina que fulmina del todo al tomismo, fue involuntariamente el instrumento de resurrección. Cuando, en efecto, el Positivismo presentó

serios signos de crisis, la Escolástica -en particular el tomismo, o si se quiere el neotomismo- surge con nuevas aperturas culturales y con conceptos como de espíritu, persona y trascendencia, encontrando una convergencia con la obra de los Fundadores. "La Escolástica contemporánea en Iberoamérica ofrece modalidades que la diferencian de la de las épocas anteriores. En ello ha influido la propia orientación que se desarrolla actualmente en Francia, Alemania e Italia" (43). La Escolástica latinoamericana se ve influida por el pensamiento contemporáneo, buscando alguna conciliación con éste (Ortega, Husserl, Heidegger, Jaspers, Croce, Max Scheler, Nicolai Hartmann...) En la mayoría de autores se ve cómo la primera época de la obra viene caracterizada por un tomismo rígido, ortodoxo, y luego, posteriormente, se nota un cierto atenuante en la obra bajo el influjo de estos pensadores contemporáneos.

Es el caso, por ejemplo, de Ismael Quiles (n.1906) de quien conocemos un "tomismo estricto", entendido en un cierto sentido: dentro del tomismo tiende a dar un mayor realce a los elementos de más directa ascendencia platónica, enganchándose a S. Agustín, S. Buenaventura y Duns Scoto. En este sentido se explica por qué él ha permanecido dentro de la línea del tomismo de Suárez, que, según él, es la más apropiada para explicar la experiencia humana y la unión del hombre con el mundo. La segunda fase de su pensamiento se caracterizará por una más viva y directa vinculación con el pensamiento contemporáneo, en particular el existencialista, como puede deducirse de sus obras *Persona humana*, la más representativa, y la *Introducción a la filosofía*.

I. Quiles estudia la persona humana en tres planos, distintos pero no separados, más bien el uno dentro del otro; el plano psicológico, el ontológico-metafísico, y el plano moral; éste último comprende dos aspectos: el individual y el social. En el análisis de la personalidad psicológica utiliza los más recientes aportes de la ciencia y de la fenomenología en lo que respecta a la persona humana, donde reco-

(43) Ibid., p. 138

noce la fuente más profunda de la unidad del yo. Encontramos aquí el motivo conductor de la especulación quileniana: la unidad. Pero este yo psicológico, a su vez, está radicado en el yo ontológico: el yo: realidad tremendamente rica de contenido, que al aparecer unitaria aparece también como simple: es unidad actual, por su simplicidad, unidad histórica, por su identidad con el tiempo; unidad activa, por ser la fuente única de la actividad: unidad directora, porque es libre, autónoma de toda dirección extraña. El yo presenta una doble fase: la inmanencia, es la autonomía ontológica: el círculo de mi interioridad en la cual yo soy el único señor; la subjetividad es algo que me pertenece totalmente; y la trascendencia, hacia el otro, apertura hacia el extremo. El origen metafísico y psicológico de esta proyección está en la radical contingencia, limitación, insuficiencia, revelada en la angustia. Los dos lados se funden en uno solo. Esta unidad que se revela en la personalidad ontológica o metafísica tiene diversos grados: un grado es la "unidad numérica" de la especie, que hace que el hombre sea individuo; otro grado, superior, es aquel de la "unidad como totalidad subsistente o autónoma" que hace que el hombre sea persona.

El hombre lleva en sí el problema de Dios, el hombre es un problema teológico: en un humanismo teísta y naturalista se resuelve el problema del hombre: afirmando a Dios y valorizando la naturaleza. En otros casos de humanismo, donde se niega a Dios o a la naturaleza se llega a la negación del hombre. En su tercer fase, la de la "in-sistencialista" va más allá de las dos primeras fases: introduce elementos heideggerianos en el centro de su sistema. La introducción de elementos existencialistas en la estructura tomista consigue un doble fin: de un lado, esta estructura recibe una nueva justificación, más de acuerdo a la mentalidad contemporánea; de otro lado, aquellos principios revelan algo positivo que de por sí no tenía. Por eso I. Quiles con su "insistencialismo" quiere ir más allá del existencialismo. Así suena

el título principal de la obra en esta tercera fase de su pensamiento: **Más allá del existencialismo** (1958). Dice Quiles: la última dirección del hombre no es "hacia el externo" sino "hacia el interno"; no es un "ec-sistir" sino un "in-sistir". El "ec-sistir" del existencialismo es una fase ingenua de la realidad humana, aunque, sin embargo, verdadera. El hombre existe en el mundo ligado a las cosas, ex-siste con ellas; pero se diferencia de todos los ec-sistentes por su capacidad de recuperarse, de entrar en sí; su esencia se realiza en la interiorización, por un insistir en sí mismo.

El representante más preparado del tomismo es sin dudas Octavio Nicolás Derisi (n.1907) con una absoluta fusión entre fe y razón: se trata de asumir la filosofía desde la experiencia misma de la fe. Piensa el autor que la formulación más coherente y completa de la filosofía cristiana es el tomismo. Rechaza a su vez la interpretación suareziana. Perennidad y flexibilidad, inmutabilidad de los principios y capacidad de adaptamiento, de modificaciones, de actualización, son características inseparables del tomismo de Derisi. El aspecto más original de su obra es la delineación de un personalismo cristiano sobre bases tomistas. Mientras algunos autores encuentran en el existencialismo una posibilidad de diálogo con el tomismo, otros, como Derisi, polemizan violentamente contra la filosofía existencialista en todas sus formas y expresiones, juzgando sus resultados de absurdos, inmorales, anárquicos, nihilistas. La raíz del aspecto negativo del existencialismo lo ve en el irracionalismo. Sin embargo, ve un punto positivo en cuanto se opone al abstracto racionalismo del cientifismo positivista, que caracteriza buena parte de la filosofía moderna y que tiene su punto de partida en el cogito cartesiano.

* **La persona, su esencia, su vida, su mundo, obra principal, en la cual contrapone a la concepción existencialista del hombre su humanismo cristiano o personalismo esencialista. Como en I. Quiles, la per-**

sona viene definida por su unidad, aunque también por la inmanencia y la libertad. Esta última se manifiesta con la actividad, que asume tres dimensiones: "actividad contemplativa", por la cual el pensamiento capta la esencia propia y de los otros; "actividad moral" y "actividad técnico-artística. La persona en su intimidad se revela como espiritual, manifestándose en una triple trascendencia: objetiva, real y divina. Esta última es el coronamiento de las otras dos y con ella la persona se pone en la presencia misma de Dios. Por eso piensa el autor que al poseer el hombre la libertad, ésto mismo, se convierte para el hombre en una tragedia, ya que con esta libertad puede perder la Verdad, la Bondad, la Belleza, para lo cual ha sido creado; pero volviéndose a Dios obtiene la total plenitud. Además, oponiéndose a I. Quiles acepta la distinción entre individualidad y personalidad, y sobre esta distinción funda la sociedad.

*En Dios culmina el humanismo de Derisi: la persona humana encuentra en la persona divina su cumplimiento y su fin. La historia es uno de los argumentos por medio de los cuales ha hecho valer en modo enérgico y consecuente su concepción de la persona humana, el problema es enfrentado en **Ontología y epistemología de la historia** (1958).*

Finalmente podemos decir que, en general, el tomismo se ve enriquecido en latinoamérica no sólo con todos los aportes de un pensamiento contemporáneo, sino también por el significativo número de autores, a los cuales en este momento no podemos mencionar, debido al límite de nuestro esfuerzo. Además, se ve enriquecido el tomismo también por las particulares circunstancias del momento histórico contemporáneo, en lo social y lo político, que vive actualmente el Continente. Todo esto en conjunto nos ha permitido hablar de una "Antropología de Inspiración cristiana", o si se prefiere "Antropología Escolástica" en Latinoamérica.