

HAROLD EUGENE DAVIS*

EL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO, SUS FUENTES Y SUS CARACTERÍSTICAS

Filósofo o historiador, el estudioso del pensamiento latinoamericano descubre pronto que su filosofía tiende a ser una filosofía social, entendiéndose el término *social* en un sentido amplio que abarca los diversos aspectos del pensamiento como son ética, historia, ley, educación, antropología y economía. Precisamente esa fue una de las observaciones principales del profesor William Rex Crawford en el sutil y provocativo libro suyo que por primera vez introdujo a muchos norteamericanos a la interesante y por entonces olvidada literatura sobre el pensamiento latinoamericano.¹

La literatura de este pensamiento social expresa una dialéctica alrededor de la cual el filósofo mexicano Leopoldo Zea ha desarrollado lo que muchos académicos han considerado la mejor síntesis de la historia intelectual latinoamericana, especialmente en lo que se refiere al siglo diecinueve. Zea considera esta dialéctica del pensamiento latinoamericano en términos neohegelianos u orteguianos, como una especie de formulación existencialista de antítesis y síntesis: por tanto, su filosofía excluye el presupuesto de Hegel sobre el progreso inevitable mediante la evolución, substituyéndolo por el concepto de Ortega de un ritmo histórico que en esencia no es recurrente. Pero mientras Zea insiste, con Ortega, en que la historia no puede repetirse, insiste en que debe experimentarse o remediarse antes de poder ser rechazada.² Zea hace destacar esta dialéctica con relación al siglo diecinueve, pero puede argumentar que el proceso de experimentar la historia para llegar a rechazarla o trascenderla puede ser seguida en la historia de América desde el descubrimiento hasta el presente.

Esta dialéctica o argumentación sobre los cambios sociales, culturales y religiosos en Latinoamérica tiene además un aspecto universal, cuando se parece a los argumentos coexistentes en otras partes del mundo moderno, en especial en Europa occidental y en Norteamérica. Pero el argumento ha tenido también vida propia en Latinoamérica y ha desarrollado atributos distintivos en los varios países y las diversas áreas lingüístico-culturales de la región. Son esas características específicas de los países individuales y de la región como un todo, las que incitan al historiador a buscar los lineamientos de un movimiento histórico intelectual latinoamericano, en cualquiera de los términos que pueda concebirse. Una de las características de este movimiento latinoamericano, como Zea ha observado agudamente, es el rechazo iberoamericano, muy intenso, de su herencia ibérica. Esta herencia fue rechazada precisamente porque se pensaba que de ese pasado no podía producirse el futuro, sino que más bien sería un obstáculo para ese futuro.³

Al igual que los intelectuales del mundo occidental moderno de los últimos cinco o seis siglos (y aun desde Platón y Aristóteles), los latinoamericanos han controvertido sobre argumentos básicos como los siguientes: ¿Derivan los valores y las finalidades de la sociedad humana del derecho natural? ¿Está el origen y la base del derecho natural en la voluntad de Dios? ¿O deriva del mundo

natural expresado en el carácter de este mundo y este hombre? ¿Es la tradición religiosa sólo una "mitología" que debe ser reemplazada por la razón en la conducta humana? ¿O es esta "mitología" una expresión básica de la verdad? En un sentido fundamental que llega a las raíces mismas de la cultura cristiana y en especial de la iberoamericana ¿vive el hombre para su autorrealización, para la creación de una sociedad decente o para la gloria de Dios? ¿En qué consiste una buena sociedad?

En un nivel sociológico y político más concreto, los latinoamericanos han polemizado sobre problemas como éstos: ¿Cuál es la relación entre la Iglesia y el Estado y la sociedad? ¿Cuál es el carácter y el papel especial de la educación? ¿Cuál es la naturaleza de la ley y la forma de las constituciones políticas, en especial en cuanto a la participación popular en el gobierno? ¿Qué papel debe jugar la nación en el desarrollo o "modernización" socio-económica? ¿Cuál es la naturaleza y la justificación del cambio revolucionario frente al evolutivo? ¿Cuál es el alcance y la naturaleza de la libertad individual en la sociedad moderna, y con qué medios puede alcanzarla y protegerla? ¿Cómo se alcanza la justicia social en una sociedad que desde los días coloniales era una sociedad altamente estratificada y cuya estratificación se reforzó de algún modo aun después de la independencia? Un problema especial que ha atraído atención al respecto es el que se preocupa por el tipo de estratificación a lo largo de los lineamientos étnicos, una estratificación que ha producido una sociedad en la cual indios y negros constituyen básicamente las clases más bajas.

Tales cuestiones han sido consideradas por los latinoamericanos dentro de una serie de sistemas o estructuras de filosofía social (o incluso no-estructuras), así como en sistemas sociológicos que difieren de una época a otra. Cada una de las formulaciones contiene la simiente de una nueva serie de ideas. Para Latinoamérica, y en cierta forma para toda América, la serie empieza en el pensamiento humanista del siglo dieciséis, el llamado "escolasticismo" que se enfrentó al problema de la naturaleza del hombre americano.⁴ Este último debate continuó durante los siglos siguientes y en algunos puntos hasta el presente, aunque en el transcurso, todo un conjunto de controversias en el pensamiento del siglo dieciocho afloraron en los movimientos independentistas. Aquellas nuevas controversias se centran en la teoría newtoniana del universo, junto a una visión racional o crecientemente racionalista del hombre, la sociedad, el derecho y la historia. Tales cuestiones fueron disputadas dentro de sistemas de pensamiento que tal vez sea mejor llamar sociología embrionaria y económica política, en sistemas que buscaban fundamentarse en leyes naturales, observables en la naturaleza y no en las derivadas de Dios.

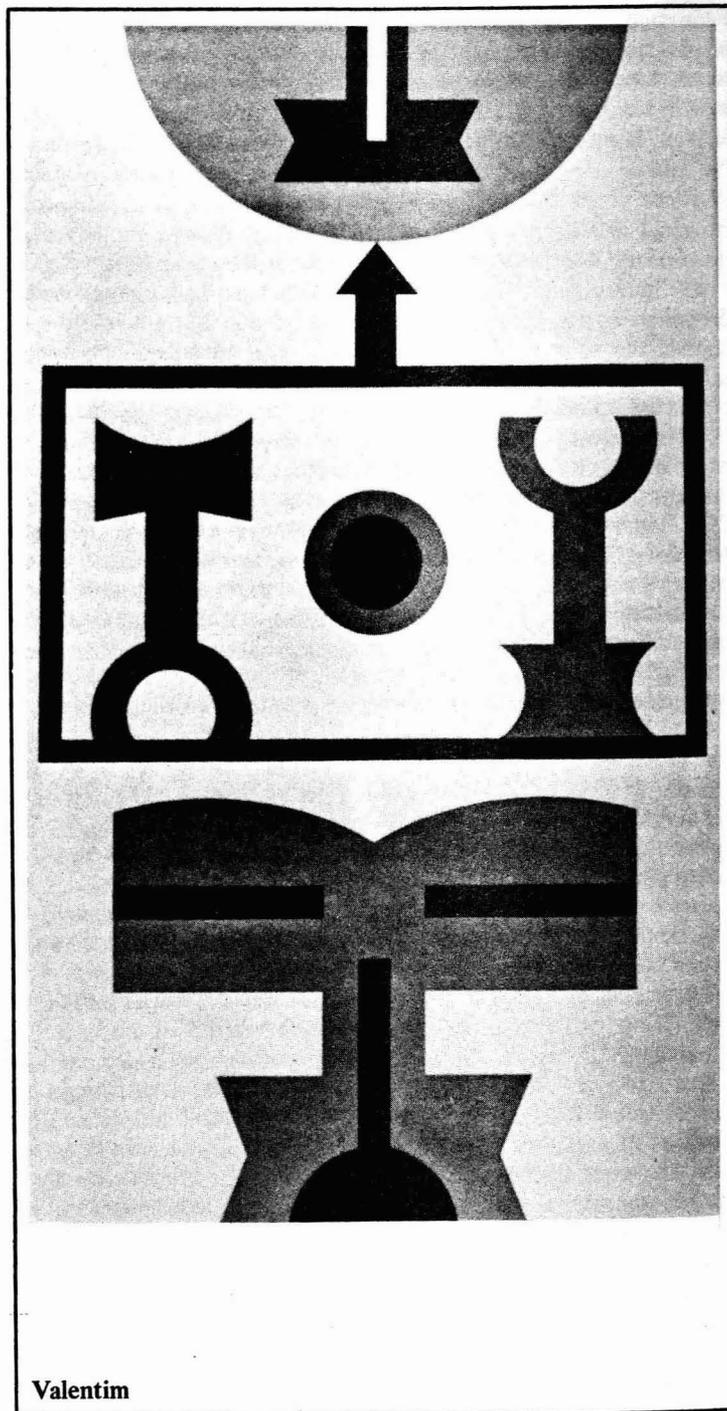
Sin embargo, como los movimientos de independencia latinoamericana tomaron la forma de la tercera fase del movimiento revolucionario norteamericano-francés, esta estructura de pensa-

miento tenía un nuevo carácter en la Europa occidental, un carácter que rápidamente pasó al Nuevo Mundo. El liberalismo y utilitarismo revolucionario y romántico del segundo cuarto del diecinueve se desarrolló alrededor de conceptos subyacentes de la ley y de la historia (los de la historia "científica" y los conceptos históricos del derecho). Una nueva economía política tomaba forma, derivada de las doctrinas del *laissez-faire* británico y de la de los fisiócratas franceses, combinadas con una ética utilitaria. Este pensamiento produjo el liberalismo francés, español, portugués y latinoamericano. También dio lugar al tradicionalismo conservador de Francia, España y Portugal, una forma de idealismo romántico que produjo una expresión distinta, y a la vez semejante, en Latinoamérica.

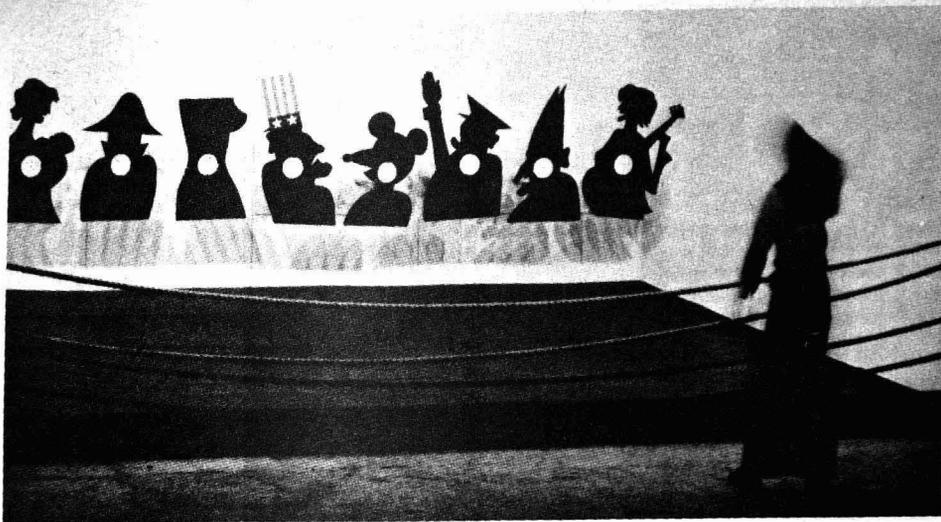
Para mediados del siglo diecinueve, el evolucionismo comtiano; el positivismo spenceriano y el socialismo marxista empezaron a reemplazar las formulaciones más idealistas de sus primeros años. Esta nueva corriente era tan penetrante que los mismos conservadores tradicionalistas a menudo refundieron en ella su pensamiento, buscando la mejor manera de mantener el viejo orden. Los positivistas y los marxistas rechazaron la base metafísica del conocimiento. Los tradicionalistas sólo la descuidaron.

El pensamiento revolucionario del siglo veinte tiene cierto parecido con el carácter general del liberalismo romántico y el idealismo de principios del diecinueve. Pero difiere en gran medida por ser una rebelión contra los sistemas formales. En particular la rebelión se ha dirigido contra el formalismo del positivismo y del marxismo. Con la adopción del ser o la existencia como la realidad fundamental (sin que haya acuerdo en la naturaleza del ser) y asimilando el relativismo de la física y el behaviorismo, el pensamiento del siglo veinte se ha inspirado en varias fuentes ideológicas europeas —españolas, francesas, portuguesas, italianas, rusas, alemanas, británicas— y norteamericanas. Pero los intelectuales latinoamericanos también han contribuido con rasgos originales que deben su vitalidad a la propia experiencia americana. Como en el mundo occidental, generalmente estos nuevos sistemas impregnan las corrientes políticas que abarcan toda la gama de izquierda a derecha, del anarquismo revolucionario al fascismo.

En el siglo veinte, como en el pasado, uno de los problemas básicos a lo largo del pensamiento latinoamericano, como lo ha subrayado Leopoldo Zea, es el de la naturaleza de la historia y del cambio social. Al definir historia como una preocupación ontológica, es decir, como la valoración del hombre de su experiencia humana, señala Zea que "la historia, la forma como el hombre americano entiende su historia, ha sido y sigue siendo una de las clases para esta toma de conciencia".⁵ Esta preocupación histórica radica en la estrecha identificación de América con la historia de las utopías en el pensamiento occidental, desde los días de Tomás Moro. Pero tiene una importancia especial en Latinoamérica debi-



Valentim



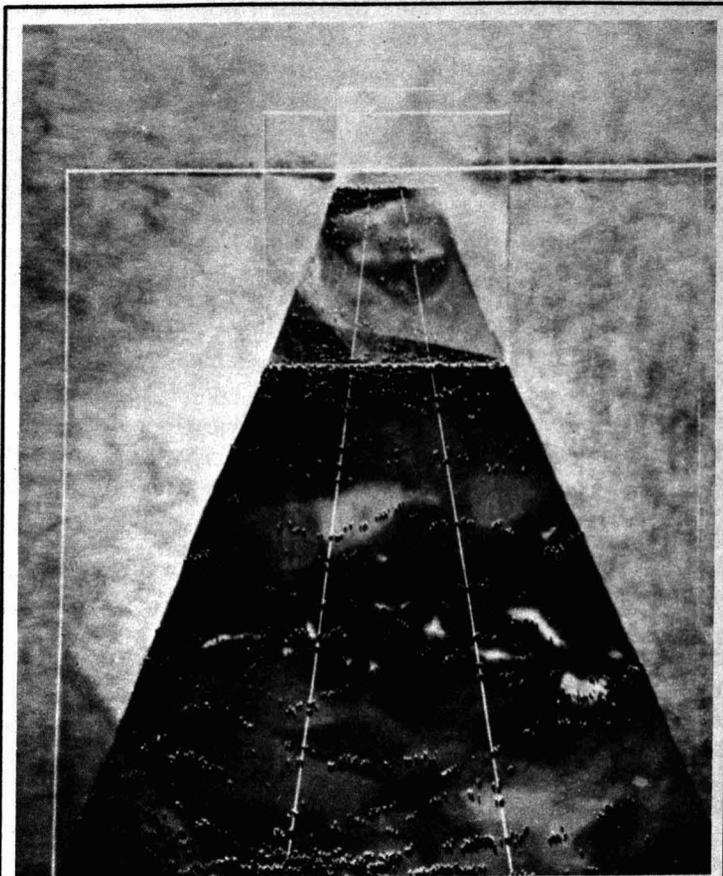
Le Parc

do al hecho de que europeos de todas las nacionalidades habían venido a América con la idea de que un nuevo mundo podría desarrollarse según el modelo que ellos traían consigo. Por tanto, por más de cuatro siglos, los americanos de Latinoamérica como de Angloamérica han concebido su historia como uno de los motivos básicos de conflicto entre el nuevo y el viejo mundo.

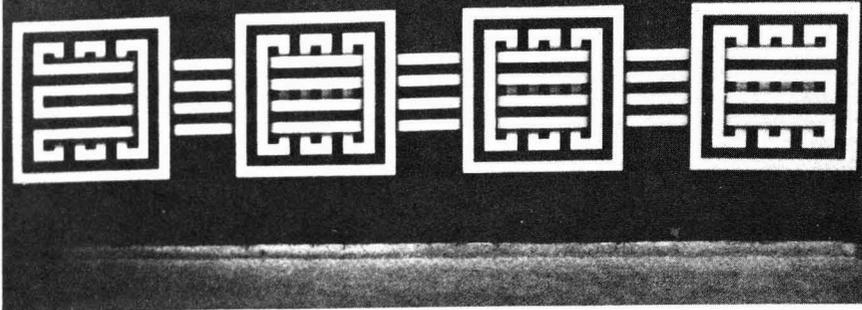
El pensamiento y los valores indígenas (americanos) y africanos han recibido alguna atención de los estudiosos de la historia de las ideas latinoamericanas, pero no en el grado que merecen. Casi siempre tales estudios han sido hechos por sociólogos y antropólogos culturales, en parte, sin duda, por la relativa escasez del tipo de documentos con que trabaja el historiador. Así, mientras tenemos numerosos estudios sobre el negro y la esclavitud y sobre la sociedad, la economía y la cultura india de antes y después de la conquista, e incluso una importante literatura sobre el indigenismo, los historiadores del pensamiento no han perseguido las ideas hasta las fuentes mismas de las culturas americanas o afroamericanas o se han elevado por encima de procesos y experiencias de asimilación étnica. La cuestión de las influencias indígena y africana tiene una importancia clave desde el punto de vista del grado de autonomía del pensamiento latinoamericano.

Las influencias religiosas europeas y hasta cierto punto las norteamericanas, han dejado su huella en la mentalidad latinoamericana. La influencia europea puede notarse en el espíritu persistentemente católico heredado de España y Portugal. Esta influencia religiosa ha sido reforzada por la vigorosa tradición del Derecho Romano que ha contribuido con una justificación y un molde autoritario al pensamiento de los pueblos de habla española o portuguesa. El protestantismo pronto perdió la firmeza inicial ganada en España con los escritos de Juan de Valdés y del humanista Luis Vives. Mientras la teología y la filosofía alcanzaron una consistencia extraordinaria bajo la Contrarreforma católica, perdieron algo del vigor que la controversia filosófica le dio en el norte de Europa. De ahí que ciertos aspectos de la filosofía "escolástica" sobrevivieran con mayor fuerza en el mundo hispano-portugués que en el norte de Europa.

Para el siglo dieciocho, sin embargo, un cambio significativo ocurría en el mundo ibérico. El pensamiento racionalista había entrado en forma lenta a España y Portugal bajo la influencia política y cultural francesa, expresada en escritores españoles del dieciocho como fray Benito Jerónimo Feijoo y Montenegro. Los obstáculos tradicionales, culturales e intelectuales, retardaron la aceptación de algunas ideas nuevas en el mundo hispano-portugués, pero al fin se impusieron. De igual manera Latinoamérica recibió el historicismo romántico, el tradicionalismo, el idealismo revolucionario, el positivismo y el socialismo del siglo diecinueve, así como el relativismo, el sicologismo, el existencialismo y el pensamiento neorevolucionario del siglo veinte.



Antúnez



Rayo

En el Nuevo Mundo, estos conceptos europeos tomaron una forma y un significado diferente, debido a factores peculiares de la circunstancia americana. Uno de estos factores era el de tener una conciencia exagerada del ser español o portugués, desplegada entre los criollos de las clases altas de la sociedad colonial, como lo han observado los viajeros. Este hispanismo criollo fue en parte el producto de una conciencia de clase basada en el sojuzgamiento del indio y en la esclavitud negra. En tiempos más recientes esta clase de mentalidad criolla consciente habría de producir expresiones contradictorias como la de una simpatía de clase por los colonos angloamericanos en su rebelión del siglo dieciocho contra Europa, y una decidida afinidad hacia un panhispanismo en el siglo veinte.

Paradójicamente, esta mentalidad de los criollos también tendió, como hemos notado, a rechazar las influencias intelectuales y culturales europeas en su rebelión contra la dominación política de ultramar. Los inmigrantes europeos había traído un espíritu de optimismo al Nuevo Mundo, optimismo que contribuyó a esta rebelión criolla contra la autoridad, y produjo la esencia del espíritu criollo en los movimientos de independencia. De tal manera, puesto que los rebeldes criollos consideraban moribundas a España y Portugal, modificaron el tono del anticlericalismo y del racionalismo francés revolucionario y les dieron un carácter parecido al del trascendentalismo norteamericano temprano. Como en los Estados Unidos, las tendencias intelectuales posteriores se basaron en un rechazo de los conceptos científicos y deterministas de la historia (que se estaban desarrollando por entonces) y afirmando una base histórica de la experiencia americana en los principios que defendían, lo que constituía una proposición americana. En términos del siglo veinte, esta actitud criolla puede entenderse como una atracción y una repulsión hacia la cultura europea: ambivalencia social. Sólo con la comprensión de esta mentalidad criolla es posible entender cómo el pensamiento social latinoamericano pudo estar preocupado continuamente con los problemas de la reforma social, durante siglo y medio, y al mismo tiempo escapar a una identificación estrecha (hasta el siglo veinte) con el socialismo europeo tan conscientemente clasista.

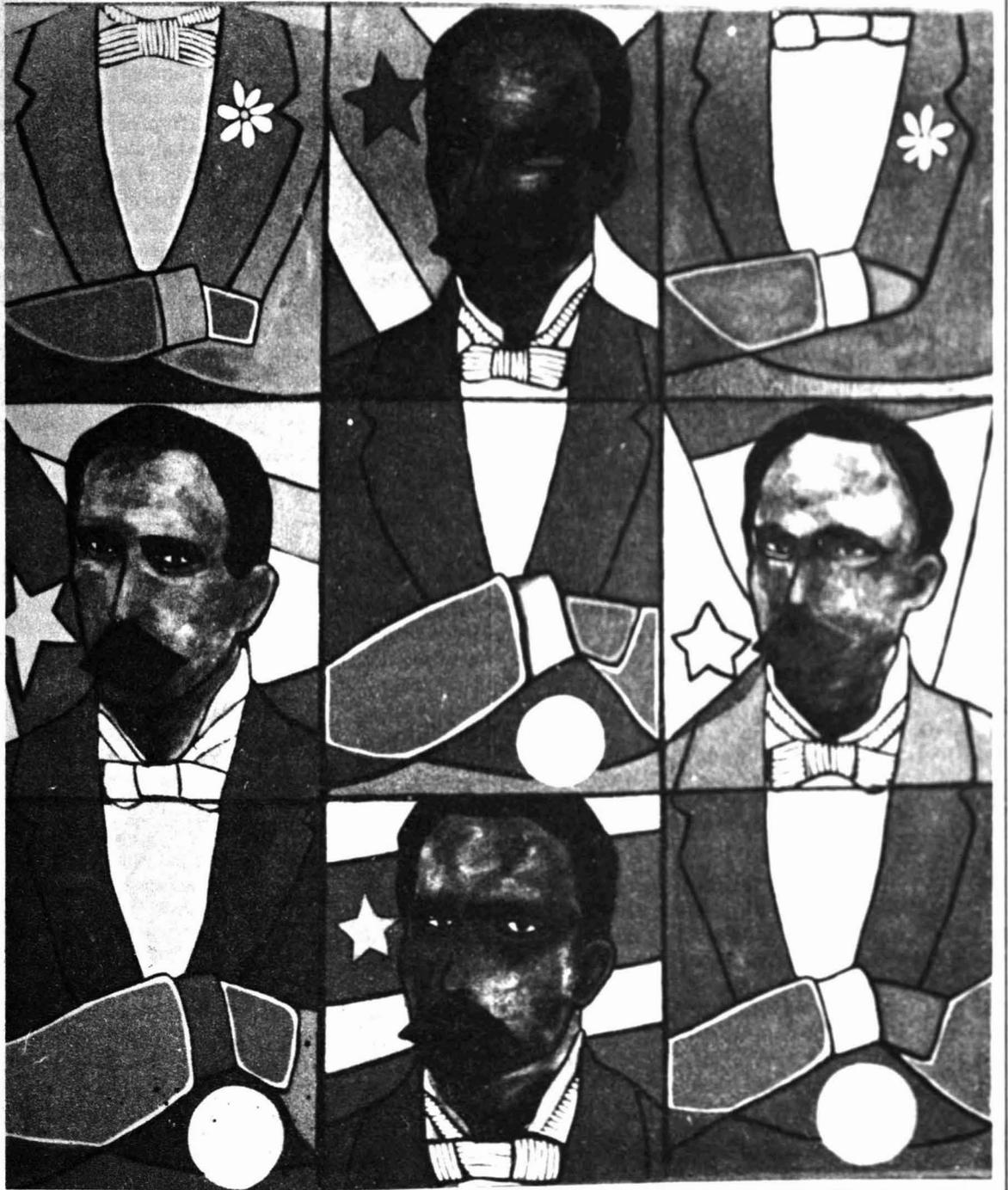
Un hecho sociológico básico ayuda a explicar más esta paradoja. La sociedad latinoamericana y la europea del siglo diecinueve eran diferentes en lo que eufemísticamente se denominó "problema social". En una Europa que se urbanizaba de manera rápida, el problema lo constituían las nuevas clases trabajadoras, el movimiento obrero del cual el socialismo era una expresión verbal y política. Latinoamérica permaneció en gran medida una sociedad rural, es más, tuvo constante escasez de mano de obra en relación a sus recursos vírgenes, a pesar de una gran población desposeída derivada de los indios conquistados y de los esclavos liberados. Su "problema social", por tanto, se centraba en un proceso más

complicado de cambio socio-étnico, cuya esencia era la aparición de un proletariado de trabajadores agrícolas sin tierra, con antecedentes raciales mezclados. Este fenómeno social contrastaba en forma aguda con la aparición de las clases trabajadoras europeas, cuyo carácter estaba definido por siglos de evolución social y cultural.

A pesar de esta diferencia en las condiciones sociales, el pensamiento social en Latinoamérica y en Europa ha tenido una preocupación común en el siglo veinte, con el movimiento socio-económico-político fundamental que Ortega ha denominado la rebelión de las masas: la elevación del hombre común al poder socio-político, junto con el materialismo y la política demagógica que le acompañan. De esa manera, en ambos hemisferios los temas y problemas básicos del pensamiento social del siglo veinte, han sido los derivados de la democracia, la industrialización, la urbanización, el socialismo (o su anverso, el cristianismo social), el nacionalismo y el internacionalismo. Este populismo es un proceso central de la historia moderna, por supuesto, y tiene hondas raíces en todas las naciones americanas. Las revoluciones americana y francesa proporcionaron gran parte de su dinamismo inicial y la contribución latinoamericana a sus fases posteriores ha sido también notable, como veremos. De hecho Latinoamérica ha sido el gran laboratorio de este experimento democrático —la "rebelión de las masas"— por más de un siglo. Los éxitos democráticos del experimento han reformado el optimismo americano y sus fracasos no lo han sofocado. Tanto éxitos como fracasos han contribuido, más que lo que se reconoce, a las realidades del pensamiento social de nuestro tiempo, aun cuando los latinoamericanos parecen sólo remedar los sentimientos o adoptar las posiciones de los filósofos europeos.

Hasta tiempos recientes, en relación a la experiencia americana, el pensamiento latinoamericano se ha estructurado en gran medida alrededor de lo que en los Estados Unidos se ha llamado superación de la proposición americana. La utopía era un elemento importante en la proposición, el optimismo del Nuevo Mundo presumía que América estaba destinada a ser el escenario de una sociedad libre de los males del Viejo Mundo. El prototipo cristiano de esta idea —el concepto del Reino de Dios y de la inminente venida de Cristo— encontró una cierta expresión en las comunidades cristianas organizadas por los misioneros españoles en Chiapas y Michoacán (en México) y por los jesuitas en el Paraguay. El racionalismo incipiente del Renacimiento, a base de conceptos cristianos anteriores, concibió a América como una tierra incorruptible por la civilización en la cual un orden social más justo podría alcanzarse, si no es que ya existía. Más tarde, en Latinoamérica como en los Estados Unidos, el siglo diecinueve trajo una erupción de comunidades sociales utópicas.

Este concepto de que América sería el escenario de un gran



Raúl Martínez

experimento social también se relacionaba a la idea de que el Nuevo Mundo era diferente o superior al viejo. Una de sus fuentes fue la idea europea persistente de América como tierra de esperanza, donde una civilización nueva y mejor podría construirse. Pero mientras esta visión se expresaba a menudo en Europa, el concepto opuesto, el de que América era un continente inferior, con una flora y fauna inferiores, también encontró una expresión frecuente. Originado en los primeros contactos de los europeos con el Nuevo Mundo, parecía encontrar verificación científica en los escritos del científico francés Buffon, y expresión filosófica en la visión de Hegel de una América como tierra sin historia. Los latinoamericanos refutaron esta visión en la misma forma que Tomás Jefferson contestó a Buffon en sus *Notas sobre Virginia*.

Directa e indirectamente, el ejemplo de la ideología revolucionaria de los Estados Unidos reforzó esta corriente latinoamericana. Durante los movimientos independentistas, los conceptos políticos norteamericanos alcanzaron una gran aceptación. Mariano Picón Salas se ha referido a esa "ansiosa curiosidad que surgió de una a otra región de América, a partir del momento en que la joven democracia yanqui tomó forma".⁷ De manera similar, el uruguayo Ariosto D. González, ha escrito sobre la influencia del constitucionalismo norteamericano en José Artigas,⁸ mientras Augusto Mijares y otros han examinado la influencia de los mismos conceptos en Simón Bolívar.⁹

Una o dos décadas más tarde, las ideas de Ralph Waldo Emerson y de los trascendentalistas de la Nueva Inglaterra fueron conocidas por la "generación de 1837" en la Argentina, la "generación de 1841" en Chile y grupos semejantes en otras partes. El renacimiento de la escuela común de Horace Mann fue trasladado al pensamiento argentino por Domingo Faustino Sarmiento y se invitó a maestros estadounidenses a la Argentina. La poesía de Edgar Allan Poe y la de Walt Whitman fueron leídas y admiradas por los latinoamericanos del siglo pasado, y otros escritores de esa época también eran conocidos. Estos contactos culturales entre los Estados Unidos y Latinoamérica han sido menos frecuentes y extensos en el siglo veinte. Ejemplos sobresalientes han sido la sicología de William James y la filosofía educativa de John Dewey que tuvieron amplia aceptación. El pensamiento antropológico de Franz Boas y el vitalismo y organicismo científico del angloamericano Alfred North Whitehead también ha tenido intérpretes latinoamericanos. Pero, en general, estas influencias norteamericanas en el pensamiento social de Latinoamérica han sido reducidas, en comparación a la de las corrientes filosóficas europeas.

Un aspecto definitivo del pensamiento latinoamericano ha sido su tono revolucionario, presente desde los días de la independencia. Básicamente el tono ha aparecido en la tendencia a rechazar las formas y valores tradicionales europeos como formas de colonialismo. A principios del siglo veinte, este carácter revolucio-

nario ha llegado a ser más sobresaliente, como puede verse en las corrientes de pensamiento que acompañaron a la Revolución Mexicana, el *batallismo* uruguayo, el *aprimo* peruano y otros movimientos similares en otros países. En esos primeros años del siglo, el pensamiento encontró un foco principal en un ataque a la sociología y filosofía evolucionista positivista. Con el paso del siglo veinte el pensamiento perdió algo de su énfasis antipositivista, pero continuó siendo en gran parte humanista, ocasionalmente marxista y a menudo estuvo influido por las doctrinas del cristianismo social que aparecen en una serie de encíclicas papales a partir de la *Rerum novarum*. Para mediados de siglo había llegado a poner en jaque los presupuestos y las creencias de la "proposición americana", que había sido el núcleo de las historias nacionales. Hoy día incluso los demócratas cristianos muchas veces se unen al coro de voces de la nueva generación que pretende sacudir, hasta sus mismos fundamentos, la estructura de todos los valores y las creencias heredadas.

[Traducción de J. Vázquez de Knauth.]

Notas

1 "Tal vez en un país joven, la filosofía tiene que ser filosofía social; tal es, sin duda, el caso de Latinoamérica". *A Century of Latin American Thought*, Cambridge, Mass., 1961, p. 4.

2 *El pensamiento latinoamericano*. 2 volúmenes, México, 1965, cap. I "Dialéctica del pensamiento latinoamericano".

3 "El pasado representaba lo que no se quiere y el futuro lo que no se puede por obra de eso que no se quiere". *Op. cit.*, I, p. 5. Al referirse al encuentro de historiadores mexicanos y norteamericanos en Monterrey en 1950, Zea observó: "Tenemos que hacer de nuestro pasado algo que por el hecho de haber sido no tenga necesidad de volver a ser". *Memoria del Primer Congreso de Historiadores de México y los Estados Unidos*, México, 1950, pp. 312-320. La cita es la de la p. 318.

4 Puede verse, por ejemplo, Lewis Hanke: *Aristotle and the American Indians*, Londres, 1959.

5 *Op. cit.*, I, 2.

6 Ver los trabajos de Lewis Hanke sobre Las Casas, en particular *Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America*, Filadelfia, 1949; Silvio Zavala, *Filosofía política de la conquista de América*, México, 1947; Edmundo O'Gorman; *La invención de América*, México, 1958; Leopoldo Zea. *op. cit.*

7 "Historia hispano-americana", *Obras selectas*, Madrid-Caracas, 1953, p. 834.

8 *Las primeras fórmulas constitucionales en los países del Plata (1810-1814)*, Montevideo, 1962.

9 Ver como ejemplo, Mijares: *El libertador*, Caracas, 1965.