

La crítica cultural *en la filosofía de* **los Fundadores**

A principios del siglo XIX se inició en América Latina un movimiento de pensadores denominados “los Fundadores”, pues fueron los primeros en hacer planteamientos filosóficos sobre nuestras condiciones socioculturales. Un segundo período se formó después de Segunda Guerra Mundial cuando otro grupo de filósofos buscaron incorporar las nuevas filosofías a la reflexión sobre las condiciones culturales de Latinoamérica. De todos estos planteamientos y debates surge el valor de la búsqueda de la independencia de los pueblos, de la libertad de pensamiento dentro de la perspectiva de ser sí mismo. Se plantea así una axiología en la cual el principal valor es el de la responsabilidad para con nosotros mismos, en la propia autorrecreación y formación sociocultural como personas y pueblos.

◀ Resumen

El pensamiento filosófico latinoamericano, a través de su historia, ha manifestado una constante preocupación por los problemas éticos, educativos y políticos, en general por los aspectos valorativos, a diferencia de los problemas del conocimiento, que sólo hasta los últimos tiempos han sido abordados con rigor. La preocupación por el problema de los valores se debe muy probablemente a las luchas entre las tendencias tradicionalistas, que temen perder el arraigo cultural, y las modernizaciones, que intentan alcanzar

◀ Introducción

formas más altas de progreso. Dentro de este panorama se encuentra la ya larga historia de luchas por diferenciar el Estado de la Iglesia o la moral tradicional de la ética civil; además, el pensamiento latinoamericano ha girado reiteradamente sobre el problema de los valores, debido a la preocupación constante por la educación, la política, la recuperación crítica de las tradiciones y la autonomía cultural.

En las últimas décadas, debido a diversos fenómenos como: la gran preponderancia del Estado autoritario militarista, que eliminó los movimientos sociales y la crítica cultural; el avance de la profesionalización en las ciencias y la técnica, realizado en términos básicamente positivista y desprendido de la reflexión filosófica y de los valores culturales; la declinación de la moral religiosa tradicional, que constituyó por mucho tiempo el marco de las costumbres sociales; la supeditación internacional en el conocimiento y en las soluciones políticas, que hace aparecer el saber como algo desencarnado de los contextos culturales y sujeto a los dictámenes internacionales; por todas estas razones, en América Latina se ha retornado al examen de las cuestiones valorativas, con el fin de defender los derechos humanos y la justicia social, y ha resurgido la preocupación por una concepción más integral de las ciencias y de la técnica, que responda a nuestras condiciones culturales y a los conflictos y dificultades en las que vive el pueblo.

En el proceso histórico latinoamericano, la teoría filosófica de los valores comprende cinco grandes períodos, transformados en tendencias que se continúan hacia el presente: el colonial, el independentista, el de los Fundadores, los Renovadores y el profesional. En la Colonia, Francisco Vitoria, perteneciente a la segunda escolástica española, inicia la defensa de los derechos humanos en favor de los indígenas y coloca los pilares para el derecho internacional. En la época independentista predominó el pensamiento de la Ilustración. Entre sus defensores se encontraba en la Gran Colombia Bolívar y Morelos en México, pues, sobre esa base de la filosofía Ilustrada, se estableció la igualdad formal entre los ciudadanos y la necesidad de incrementar la justicia social; además, se defendió la abolición de la esclavitud y de la monarquía.

En el período postindependentista, contra la sacralización de la moral vigente durante la Colonia, los movimientos liberales intentaron difundir el utilitarismo de Stuart Mill y de Bentham, para quienes los principios éticos se fundamentaban en el “bienestar común”, evaluado de acuerdo con los criterios de la utilidad social y definido como el mayor placer para el mayor número, o como la búsqueda de la felicidad general. El utilitarismo representó una modernización de la concepción ética, pues no se basó en una referencia trascendente de carácter religioso, sino en una perspectiva sustentada en la vida social capitalista y terrenal.² El utilitarismo representaba un impulso hacia la secularización de las sociedades latinoamericanas, pues proponía que la conducta de los seres humanos debería regirse por el principio del bienestar. Los intentos por transformar la ética social, sobre esta base, fueron precarios, pues en los comienzos de la vida republicana los pueblos latinoamericanos eran predominantemente campesinos: la vida giraba alrededor de la parroquia. La moral utilitarista, defendida por Santander en Colombia, e impuesta en colegios y universidades, representó una verdadera innovación intelectual en el medio sociocultural latinoamericano, que vivía con fuertes rezagos medievalistas y clericales, pero no consiguió los objetivos que se proponía, y en cambio, al popularizarse, se convirtió en un prejuicio pseudoutilitarista en contra de las elaboraciones más refinadas de la cultura racional, considerada como inútil; desde entonces, el criterio de “aplicabilidad” es esgrimido por todos los ámbitos educativos para todos los asuntos, lo que indudablemente conduce a la pobreza intelectual.

El antagonismo entre una ética de carácter filosófico-religioso y otra de principios de bienestar social generó una lucha intensa en la mayoría de los pueblos latinoamericanos, expresada en la pugna entre los partidos progresistas y los conservadores. Los partidarios de la ética utilitarista defendían la posibilidad de establecer una sociedad moderna en la que la riqueza individual fuera la fuente de la riqueza general. La actividad social del hombre, bajo esta concepción, ya no tiene como fin la vida ultramundana,

2. Germán Marquínez A. (comp.), *Benthamismo y antibenthamismo en Colombia*, Antología, Ediciones El Búho, Bogotá, 1983.

Miguel Antonio Caro



sino la felicidad caracterizada por la abundancia. Los conservadores, por su parte, observaron la relatividad y la precariedad de la ética utilitarista, pues esta sólo respondía a las aspiraciones de los comerciantes, en las que la riqueza no está regida fundamentalmente por los patrones de la justicia; no obstante, el utilitarismo promovió una renovación legislativa y la eliminación de los castigos corporales para sustituirlos por la restricción a la libertad, es decir, las prisiones. Los conservadores, dentro de los parámetros tradicionalistas de carácter religioso, entendían la moral como la defensa de la forma de vida de los terratenientes y de las “familias de bien”, además de cierta supremacía de la Iglesia sobre el Estado. En este sentido, Miguel Antonio Caro sostenía que los utilitaristas atentaban contra la moral católica y entronizaban la autoridad de los pensadores ingleses, en lugar de la autoridad eclesiástica, que él consideraba la única legítima. Las polémicas entre el progresismo utilitarista y el tradicionalista no se efectuaban sobre la base de argumentos de tipo filosófico, sino como la contienda entre dos autoridades.³

El utilitarismo moral no se planteó el problema de la pugna entre los intereses individuales y el interés universal:

3. Carlos Valderrama Andrade, “Relación polémica de Miguel Antonio Caro con el benthanismo”, *Revista Ideas y Valores* (Bogotá), N° 80, (agosto de 1986) Universidad Nacional.

suponía, de modo demasiado fácil, que el bienestar individual es armónico con el colectivo. El utilitarismo no era capaz de llevar sus tesis hasta las últimas consecuencias: la “utilidad” se detenía en los intereses de la burguesía, los patricios, pues, si se pretende el bienestar común, necesariamente este principio implica la orientación política hacia formas socializantes. Además, al definir el “bien común” como el logro del máximo placer para la mayoría, el utilitarismo no se daba cuenta de las ambigüedades, de la polisemia y las complejidades del placer. El utilitarismo, si bien aportó un interés por incrementar el nivel de vida de la población, concibió la “felicidad” como el mayor placer y el menor dolor, pero esta definición es recortada, estrecha, y bastante relativa, si se toma en cuenta la diversidad de las condiciones y formas con que se evalúa el placer. Las éticas de la felicidad, el eudemonismo, sin embargo, no siempre se exponen de modo tan limitado como sucede con el utilitarismo. En otra tradición antigua, en la ética griega y en la ilustración latina de Roma, en vez de situarla en la separación entre el bien y el mal —derivado del cristianismo— se basó la felicidad en las virtudes de la moderación y la prudencia; sin embargo, esta ética nunca tuvo una repercusión social en América Latina, por cuanto el concepto de virtudes ciudadanas en la filosofía escolástica se convirtió en virtudes religiosas. Otras tradiciones eudemonistas, con origen en la Ilustración, tales como la ética hegeliana, consideraban la felicidad como la realización personal universal, es decir, como la libertad del individuo amparada por las instituciones del Estado, con lo que se posibilitan los estudios sobre las formas concretas de organización y funcionamiento políticos.

En América Latina, tal como lo han mostrado algunos pensadores, el utilitarismo (con el pragmatismo), al ser popularizado, se transformó en un pseudoutilitarismo; se convirtió en una forma de incrementar la pobreza intelectual y de eliminar la capacidad reflexiva y formativa de la persona. Es decir, como dice Eduardo Caballero Calderón, generó una “crisis moral”.⁴ No obstante, también creó el ambiente para pensar en la filosofía como una función social.

4. Caballero Calderón, “Eduardo. Una crisis moral”, Luis José González A. (comp.), *Temas de ética latinoamericana*. Antología, Ediciones El Búho, Bogotá, s.f., pp. 62-68.

Tal como lo propone Juan Bautista Alberdi:

Así la discusión de nuestros estudios será más que en el sentido de filosofía especulativa, de la filosofía en sí, en el de la filosofía de la aplicación, de la filosofía positiva y real, de la filosofía aplicada a los intereses sociales, políticos, religiosos y morales de estos países.⁵

Como reacción contra la gran influencia del utilitarismo y del positivismo, se genera el movimiento de los Fundadores —denominado así por estar conformado por los iniciadores del pensamiento crítico-cultural en Latinoamérica, en los comienzos del siglo XX y continuado hasta 1930 aproximadamente—. Los Fundadores se mueven en el ambiente cultural de las últimas décadas del siglo XIX, regido por la lucha entre las tendencias del presidencialismo autoritario —apoyado en el positivismo y el utilitarismo—⁶ y el pensamiento eclesiástico —sustentado en la escolástica—. El positivismo, como mostró Félix Varela en Cuba, formó un incentivo para la apropiación y la investigación científica, y una política progresista a favor de la prosperidad y la democracia, pero consideraba la ciencia inductiva como el único saber válido, y el utilitarismo limitaba los problemas éticos y valorativos al bienestar definido en términos de placer; la escolástica latinoamericana, a su vez, pretendía someter al Estado a la moral de la Iglesia, lo cual impedía la diferenciación entre moral confesional y derecho.⁷

5. Juan Bautista Alberdi, "Ideas para un curso de filosofía contemporánea", Germán Marquín A. (comp.), *Qué es eso de filosofía latinoamericana*, Ediciones El Búho, Bogotá, 1981, p. 16.

6. La gran preponderancia del positivismo de Comte, Spencer y St. Mill (expuesto en México con el Porfirato, en Argentina con el Unicato), aparece en Colombia con la Regeneración como una mezcla escolástico-positivista con Rafael Núñez, quien incentivó la ciencia empírica, pero bajo la supervigilancia de la Iglesia.

7. Edgar Ramírez (comp.), *Neoescolástica y secularización de la filosofía en Colombia*, Antología, Ediciones El Búho, Bogotá, 1997.

1. LA CRÍTICA CULTURAL DE LOS FUNDADORES

El interés de los Fundadores se dirigió a la crítica contra la deshumanización, el autoritarismo y la pobreza intelectual que generaban tanto el utilitarismo como el positivismo, en el ambiente intelectual latinoamericano. El logro de los Fundadores fue parcial, ya que no alcanzaron a exponer sus planteamientos de modo suficientemente fuerte y coherente como para sustituir las escuelas contra las cuales luchaban: no pudieron desprenderse de las concepciones estrechas acerca de la ciencia implementadas por el positivismo y el diagnóstico sociocultural se quedó a medio camino del rigor filosófico, porque se rodeó de una nube de retórica.

Los Fundadores⁸ se orientan por la necesidad social de buscar nuevos valores que permitan la autonomía y hacen el diagnóstico sobre la cultura latinoamericana; así, la investigación filosófica se renueva bajo el influjo del historicismo y del sociologismo. Estos desarrollos filosóficos, aunque caracterizados por la falta de método, de rigor conceptual, y envueltos en la retórica, constituyen una de las manifestaciones más originales del pensamiento latinoamericano, interesado en el conocimiento del entorno cultural. En los Fundadores la filosofía de los valores adopta una orientación fundamentalmente relativista, pues consideran que no existe la posibilidad de sustentar la validez universal (*a priori*), ya que el sicologismo y el sociologismo, que constatan el condicionamiento de los valores y normas por el medio social y psicológico, obedecen, en gran parte, a la nueva concepción de la historicidad, difundida en Latinoamérica por la expansión del positivismo de Comte y Spencer.

El relativismo también depende del escepticismo sobre las abstracciones metafísicas, que plantean los problemas de un modo demasiado general, de tal manera que impiden el diagnóstico del medio sociocultural. Los relativismos historicistas sostienen que no existen conceptos universales

8. Entre otros, los Fundadores son Alejandro Korn, José Ingenieros y Juan Bautista Alberdi, en Argentina; José Vasconcelos, Samuel Ramos y Antonio Caso, en México; Félix Varela en Cuba; José Carlos Mariátegui y Alejandro Deustua, en Perú; Farías Brito, en Brasil; José Enrique Rodó en Uruguay; Eugenio María Hostos, en Puerto Rico; Ezequiel Rojas y Carlos Arturo Torres, en Colombia. Entre los Renovadores se encuentran Vaz Ferreira, en Uruguay, Francisco Romero en Argentina.

de “justicia”, “libertad”, “utilidad”, etc., pues se juzgan de modo diverso en las distintas épocas. Los mismos acontecimientos pueden ser evaluados de diversos modos; así, por ejemplo, en la independencia algunos consideraban justa la esclavitud y otros, por el contrario, la juzgaban ilegítima. El historicismo es una forma del subjetivismo valorativo y normativo, pues las preferencias dependen de las reacciones individuales y colectivas: lo valorado es lo deseado por los sujetos y cambia con los momentos históricos y los individuos.

Alejandro Korn, como el mayor representante de este relativismo, argumenta que los valores se mueven en una permanente antitética. Las valoraciones económicas se imponen para la conservación de la especie, pero el ideal de justicia tiende a reemplazar el valor del bienestar individual. El placer es considerado por los hedonistas como el máximo valor, pero las religiones universales han considerado que el dolor es inseparable de la vida. Múltiples sociologías han intentado fundamentar la sociedad en el altruismo, pero las mayores creaciones culturales dependen del interés personal. Los nietzscheanos exaltan los valores vitales, la intensidad dionisiaca; pero, en la misma medida, las grandes obras exigen la medida, la serenidad y la vida apolínea. Los contractualistas han defendido el derecho por el contrato social y el consenso, pero siempre ha recaído una sospecha sobre tales planteamientos, al

Alejandro Korn



considerárselos derivados del poder, ya que son las clases o los grupos interesados los que imponen las normas: en la naturaleza no existe derecho alguno. Las filosofías religiosas hacen depender los valores de una autoridad superior, pero los no religiosos consideran esta autoridad como ilusoria y dirigida a la dominación. Los universalistas han defendido los deberes que se imponen a la razón; por el contrario, los “etnologistas” han visto en tales imperativos simplemente la moral de una tribu hegemónica. La gran tradición filosófica se ha regido por la búsqueda de la verdad, considerándola como un valor; pero todo se derrumba desde el momento en que se observa que ninguna verdad permanece y, en último término, se revela como ficciones hipotéticas. Las épocas más grandes de la humanidad han llevado el arte a grado de máximo valor, pero la multiplicidad de teorías estéticas ha mostrado que no se tiene un criterio acerca del arte; este termina reduciéndose a la valoración subjetiva.

De estas oposiciones, Korn concluye que, de las valoraciones contradictorias y cambiantes históricamente, sólo quedan aquellas a las que cada cual se atenga en su libertad de conciencia. Como pueblos latinoamericanos, se torna imperativo construir nuestros propios valores y la autonomía cultural.⁹ El interés de Korn se basa en abrir la posibilidad de los valores socioculturales latinoamericanos, para lo cual se ve precisado a destruir el absolutismo y el universalismo valorativo; esta posición le permite tomar distancia frente a las filosofías europeas. No obstante, la defensa de la diversidad y el pluralismo no tienen que conducir, necesariamente, a un absoluto relativismo y subjetivismo. En estos campos se requiere una visión más dialéctica en la que sea posible tanto la universalidad como la particularidad, lo “relativo” y lo “absoluto”, la unidad y la diversidad, lo subjetivo y lo objetivo, pues sin la validez normativa ninguna sociedad puede defender los intereses universales.

La concepción de los valores en José Ingenieros no pretende ser una visión filosófica universal; más bien versa sobre las condiciones sociales de la vida en América Latina, donde se considera como parte constitutiva de la vida cotidiana la

9. Cfr. Alejandro Korn, “Axiología”; *Sistema filosófico*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1959, pp. 181-142.

existencia nefasta de la *mediocridad*. El hombre mediocre es imitativo, se adapta a la sociedad, vive como un rebaño: refleja dogmas, doctrinas, prejuicios y dogmatismos. Se caracteriza por pensar con la cabeza ajena y es incapaz de formarse ideales propios. El mediocre no inventa nada, no rompe, no impulsa; se encierra en automatismos; se condena a sí mismo a vegetar; le tiene horror a lo desconocido; carece de curiosidad; no vive para sí mismo, sino para las opiniones del común. La medianía representa unos intereses inmovibles; considera el pensar como un desvarío; convierte la justicia en lirismo, la pasión en ingenuidad y los ideales en estupideces.¹⁰

Con respecto a las normas universales, desde muy temprano los Fundadores defienden una ética civil, en contra del moralismo religioso. El dogmatismo ritual, moralista y supersticioso –según José Ingenieros– impide tanto el progreso de la verdad como la creación de nuevos valores. Específicamente, como lo ha observado Ingenieros, la superstición, el ritualismo de la religión popular ha impedido la creación de una sociedad en la que los ciudadanos se rijan por normas de solidaridad civil. El ritualismo es una forma exterior de comportamiento, que reduce la convivencia del hombre a la manifestación de unos símbolos, sin que ello lleve aparejado una interioridad ética. El individuo se siente justificado por acción ritual externa, de tal manera que no requiere elaborar normas de convivencia intersubjetiva. Según Ingenieros:

Las religiones más supersticiosas son las menos morales, pues más tienden a la sustantividad de las ceremonias que al contenido ético de la conducta [...]. Las formas esotéricas, morales, metafísicas o sociales del misticismo son transmutaciones superiores del sentimiento religioso, libres de superstición y de dogmas.¹¹

10. Cfr. José Ingenieros, *El hombre mediocre*, Losada, Buenos Aires, 1972.

11. José Ingenieros, *Las fuerzas morales*, Losada, Buenos Aires, 1972, p. 77. Cfr. José Ingenieros, *Hacia una moral sin dogmas*, Losada, Buenos Aires, 1967, p. 103.

La generación siguiente, los Renovadores, recibieron el influjo de la filosofía europea en forma más directa y bajo la idea del perspectivismo vital, en el que “yo soy yo y mis circunstancias”, según el pensamiento de Ortega y Gasset; trataron de vincular el pensamiento europeo a las condiciones de América Latina, a través de la defensa de las normas universales de la justicia con el interés del desarrollo de la persona, como en el caso del argentino Francisco Romero; la síntesis marxista-existencial del peruano Carlos Astrada; y el complejo de inferioridad latinoamericano, diagnosticado por el mexicano Samuel Ramos.



▶ José Ingenieros

Samuel Ramos considera, sobre la base de Adler, que el problema fundamental de nuestro medio social es el complejo de inferioridad. Al considerarse inferior a las culturas avanzadas del Norte, el latinoamericano no se atreve a pensar, no adquiere autonomía, se encuentra supeditado a las propuestas del “centro”, no ha adquirido madurez intelectual. La diferencia con José Ingenieros radica en que, para Ramos, el problema de nuestra supeditación ancestral proviene de la Colonia y de la neocolonia, mientras que, para Ingenieros, la situación es fundamentalmente interna, pues se ha creado una cultura de la mediocridad, opuesta a la creación y al libre pensamiento.

Después de la Primera Guerra Mundial y con los inicios del desarrollo industrial de Latinoamérica, la influencia de la cultura filosófica de Europa se incrementa; de ese modo, se comienza la profesionalización, a partir de los años 30, con las publicaciones que difunden la filosofía alemana. La filosofía adquiere, así, carta de ciudadanía y adopta métodos y problemáticas rigurosos; pero lo que se adquiere en profesionalismo, se pierde en originalidad: se convierte en un estudio de comentarios metódicos del pensamiento europeo. Este proceso, que se continúa en gran parte en nuestros días, es necesario: para la madurez de una ciencia se requiere la apropiación del pensamiento universal. En esta etapa, el estudio de los valores se atiene básicamente a la fenomenología,¹² por medio del método de la descripción esencial, aunque, curiosamente, esta fenomenología (Hartmann y Scheler) en algunos casos se combina con la concepción neoescolástica.

2. LATINOAMÉRICA ANTE EL PROBLEMA DE LOS VALORES

En Latinoamérica se encuentran dos vertientes respecto del análisis sobre los valores: *la investigación filosófica pura* sobre la validez de los mismos y *la contextualización sociocultural*. La primera dirección se orienta hacia la clarificación filosófica universal de los valores, de acuerdo con la tradición europea, que intenta responder a las preguntas: ¿qué son los valores?, ¿qué validez universal o particular representan?, ¿cómo se organizan jerárquicamente?, y ¿cuál es la relación entre los valores y el conocimiento? Los fenomenólogos y kantianos, por su parte, defienden la universalidad de los principios, como la justicia, pues, de no ser así, ni siquiera se podrían poner en discusión las normas legítimas o valores universales.¹³

12. Entre los que se cuentan el mexicano García Máynes, seguidor de Hartmann, para quien los valores son suprahistóricos y absolutos; el brasileño Reale, quien parte de la fenomenología y de Lotze.

13. De estas polémicas sobre los valores el argentino Frondizi concluye que los valores conforman una síntesis, pues, de una parte, corresponden a las cualidades objetivas de lo valorado y, de otra, representan una actitud frente a lo valorado. Frondizi, con cierta originalidad, considera que estas dos posiciones filosóficas del objetivismo y el subjetivismo, son unilaterales: los valores representan una totalidad, pues, de una parte, esta comprende lo evaluado en las apreciaciones de los sujetos y, de

La segunda dirección se ocupa de examinar las condiciones en las que Latinoamérica ha vivido los valores y las normas universales, tanto con respecto a las actitudes culturales de valoración, como a la formación de la personalidad; es decir, trata de examinar el contexto sociocultural en el que se han desenvuelto las formas históricas de valorar, para constituir desde allí una teoría crítica de la sociedad.

Con la preocupación por fortalecer la democracia —en la que los derechos y los deberes son universales—, se inició la lucha contra el relativismo de los Fundadores, por parte de los Renovadores.

A partir de Francisco Romero, en América Latina el análisis sobre lo que puede ser comprendido como lo correcto desde la ética se ha planteado dentro de los términos del *individuo singular* y la *persona universal*, o bien, dicho de otro modo, en palabras de Rousseau, en la diferencia entre la *libertad natural* y la *libertad civil*. El hombre como individuo es un ser psicológico y social, pero sólo llega a ser propiamente persona civil en cuanto se considera a sí mismo y a los otros como universales. Sólo se eliminan los privilegios y la dominación cuando se entiende que los otros tienen iguales derechos. En la comprensión universalista, el interés común prima sobre el particular, este principio es lo que constituye al hombre como persona libre, pues él se libera de sus intereses singulares y en favor del bien colectivo. Así, de un mero individuo determinado psicológicamente y dependiente de un contexto social, el hombre pasa a constituirse en espiritualidad racional, en persona, y esta es la base fundamental para una política universalista.

En Latinoamérica, los problemas filosóficos que se planteaban tanto los Fundadores como los Renovadores no se abordaron desde la necesidad de una fundamentación última, o metafísica. Existe cierta sospecha sobre la posibilidad de llegar a descubrir el principio primero, o sobre la pregunta de qué es la libertad, el valor y la verdad en sí mismos. Los problemas filosóficos se abordaron como formas teóricas de orientación sociocultural; así, la filosofía

otra, expone la validez de lo valorizado; por esta razón, toda valoración se ofrece en una situación. Con esta tesis, se abrió de nuevo la problemática que permite articular la investigación de la validez valorativa y la situación cultural. Cfr. *El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del siglo XX*. Antología, Fondo de Cultura Económica, México, 1975.

kantiana, retomada por Francisco Romero, se refiere a la posibilidad de duplicación del hombre en un ser universal y además particular, dentro del contexto de la formación de repúblicas en las que prime el bien común sobre el singular y la persona civil sobre el individuo. No por ello la sociedad civil adquiere derechos para violentar la libertad natural de los individuos: la persona se encuentra obligada a respetar la libertad civil, y esta necesita tolerar la libertad de los individuos. La ética, en consecuencia, se plantea de modo doble: como relación social y personal, como lo sostiene Francisco Romero:

Cuando el hombre obra espiritualmente, su acción se regula según normas e intereses objetivos, y con supeditación de los propios motivos individuales a los de índole universal. [...] su liberación es mucho mejor y llega al límite, pues se ha liberado de su propia realidad singular, del mandato de sus intereses concretos, de sus gustos y necesidades como individuo particular, para conducirse según normas y valores universales, como persona.¹⁴

El antagonismo entre el universalismo y el subjetivismo relativista representa una antinomia que sólo puede resolverse históricamente, pues, si no existe ninguna validez universal de normas, no habría razón para negar la injusticia, o lo mismo daría la libertad que la ausencia de ella. La humanidad sólo puede comprender la validez de los valores y las normas históricamente, en la medida en que las estructuras sociales posibilitan la universalización de todos los hombres como sujetos con iguales derechos, y en la medida en que los órdenes sociales permiten la consideración de las obras históricas como forjadoras de la especie humana. Actualmente la filosofía, en especial por el influjo de la acción comunicativa de Habermas y del liberalismo de Rawls, busca separar los problemas de la

14. Francisco Romero, *Ideas y figuras*, Losada, Buenos Aires, 1958. p. 127.

justicia que implican derechos universales, de los valores o concepciones del bien que dependen de apreciaciones, fomento de formas de vida y autoexpresiones.¹⁵

3. LOS VALORES CULTURALES EN LATINOAMÉRICA

Los problemas valorativos en la cultura latinoamericana son analizados por los Fundadores en la perspectiva de una teoría crítica de la sociedad. La investigación de la validez de las normas y los valores se especifica en la dimensión de cada una de las culturas, lo cual permite diagnosticar las alienaciones y las carencias en el avance social. Esta filosofía se efectúa desde el punto de vista de las impotencias de nuestra historia para desplegar su propia autonomía, por efecto del *dogmatismo*, generado por una tradición cerrada a las nuevas formas del saber; por la *supeditación* a las escuelas de pensamiento adoptadas sin examen ni crítica suficiente; y por el *autodesconocimiento*, que descontextualiza el saber, desligándolo del medio sociocultural, sin tomar en cuenta las condiciones y obstáculos para su desenvolvimiento efectivo. Contra estas deficiencias se requiere constituir, como principios valorativos de nuestra cultura: la *confianza en sí mismo*, para incentivar la capacidad reflexiva y cuestionadora; la *autonomía*, para adquirir independencia y forjar nuestro propio destino; y la *libertad de la recreación cultural*, para llevar a cabo los proyectos históricos. Estos valores deben ir unidos a un mayor *conocimiento del entorno sociocultural*, para “aterrizar” el saber en nuestras condiciones y comenzar a pensar a partir de nuestras circunstancias.

La crítica de los Fundadores a la cultura latinoamericana se refiere a las condiciones que constituyen barreras para acceder a la conformación de una cultura que se fundamente en su autocreación. Los valores se reorientan en las diversas culturas de acuerdo con las condiciones históricas; así, se requiere fomentar la autonomía de la creación cultural latinoamericana, como lo plantea Korn.

Constituidos por la evolución histórica en unidad política, dentro de fronteras intangibles, pertenecemos espiritualmente al orbe de la cultura occidental, participamos con

15. Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Buenos Aires, 1990.

los pueblos hispanoamericanos de una tradición común, tendemos a constituirnos en una nación con personalidad propia.

¿Cuál es, pues,
nuestra voluntad?

► La respuesta no podemos importarla ni solicitarla a título de préstamo. Sin duda, con espíritu abierto, nos hemos de nutrir en la más alta cultura filosófica; pero el pensamiento universal, al pasar por nuestra mente, revestirá su forma específica. Se pondrá al servicio de nuestros valores. Si no fuera así, seríamos un conglomerado cualquiera, no una nación.¹⁶

La supeditación cultural procede por el miedo a la libertad, por la desconfianza en nosotros mismos; de allí que, en América Latina, tengamos que constituir como valor socio-cultural fundamental *la confianza en las propias fuerzas*, pues el temor a crear, pensar y actuar ha impedido la conformación de una cultura con personalidad propia. Es frecuente observar que América Latina no cree en sus propios trabajos, obras de arte o intelectuales, hasta que se recibe la aprobación de la autoridad extranjera. Esta manifestación cultural muestra incapacidad de pesar y evaluar por nosotros mismos. No hemos constituido nuestra autonomía cultural. La desconfianza en el propio valer ha conducido a una cultura del servilismo, que carece de autonomía. José Ingenieros diagnostica la situación de dependencia de los individuos y de los pueblos, así:

Son los hombres los que aran su propio surco. Toda creación es fruto de la libre iniciativa y llega a su término sostenida por el sentimiento de independencia [...].

Todo progreso es variación e implica rebeldía [...]. Cuando se pierde la libre iniciativa, desaparece el carácter; el hombre tórnase parásito de la sociedad, obra por impulso ajeno, se marchita en la penumbra. Deja de ser él mismo. No existe. No existiendo no sirve para su pueblo, no contribuye al porvenir.¹⁷

¹⁶. Alejandro Korn, *Sistema filosófico*, op. cit., pp. 141-142.

¹⁷. José Ingenieros, *Las fuerzas morales*, op. cit., pp. 25-26.

Para Latinoamérica, un pueblo que se ha conservado culturalmente supeditado, que siente miedo a crear e inventar, que no se atreve a pensar y juzgar por sí mismo, los valores del *noconformismo*, del *libre debate*, de la *divergencia*, y de la *libre iniciativa* y *juicio*, pregonados por los Fundadores, son fundamentales.

Para Francisco Romero, la filosofía en Iberoamérica:

*... ofrece condiciones y aspectos muy ricos [...] los hechos y lo que late bajo ellos invitan a reflexionar sobre temas mucho más amplios: sobre el curso total de la cultura en estas tierras, sobre su papel futuro dentro y fuera del orbe americano, sobre la índole y los caminos de la espiritualidad de América.*¹⁸

Un pueblo no es joven o viejo por la antigüedad histórica, sino por su capacidad de renovación y recreación. Aquello que ha impedido a nuestro pueblo incrementar esta capacidad y que lo sume, hasta cierto punto, en la impotencia es la supeditación, basada más en el juicio ajeno, que en la posibilidad de conocer por la libre argumentación. Un defecto de la historia latinoamericana puso el saber en la autoridad; por esta razón, en nuestro medio, el principio filosófico ilustrado del pensar por sí mismo, abierto al debate, se convierte en un imperativo valorativo: es la única alternativa para poder constituir un medio socio-cultural libre.

En medio de los puntos de vista sociales y personales, Antonio Caso considera que la misión de la educación es forjar la individualidad en su heterogeneidad, en vez de someter a las personas a supuestos ideales de santidad, heroísmo, y al erotismo signado por el pecado, como lo hace la educación tradicional. Con cierta influencia en el pragmatismo liberal, piensa que la educación es ante todo la realización de la máxima: “ser es ser individual:”

18. Francisco Romero, *Filosofía de la persona*, Losada, Buenos Aires, 1951, p. 155.

Producir el mayor número de individualidades irreductibles, de hombres que tengan el alma propia bien puesta en su almarío —lo cual engendrará en las relaciones sociales complejísimas de la vida social la mayor heterogeneidad de fines y de obras, el más rico comercio de los espíritus, la lucha más constante y profunda de aspiraciones, los más nobles conflictos de caracteres—, tal debe ser el norte de la educación humana.¹⁹

Nuestra historia está surcada por una gigantesca angustia de perder la identidad; de ahí el continuo llamado a la preservación de la tradición, al mantenimiento de formas de actuar y de creer, sustentadas en el pasado, y a la permanencia en el seno de la herencia de la “hispanidad”, como en una especie de complejo de Edipo. Algunas tendencias opinan que es necesario precavernos de las ideas extrañas, pretendiendo un estado de cosas imposible de sostener y desconociendo los efectivos procesos históricos.

Francisco Romero advierte de todas maneras que la autonomía del pensamiento tiene que madurar:

La naciente filosofía tiene que ir mucho a la escuela todavía [...] porque todas las precocidades —y más las de la inteligencia— son peligrosas y en los casos menos graves se resuelven en lamentables pérdidas de tiempo. Lo esencial en definitiva es esto: que en nuestra espiritualidad la vocación filosófica ha de adquirir conciencia de sí y buscar su expresión. Todavía tendrá que crearse ella misma las circunstancias propicias, el ambiente favorable.²⁰

La sociedad latinoamericana en la política, sus instituciones, en la educación, o en las interpretaciones de las teorías científicas y filosóficas, ya ha incorporado a Kant,

19. Antonio Caso, “Educar, arte de filósofos”, Eudoro Rodríguez y Luis José González A. (comps.), *Temas de pedagogía latinoamericana*, Antología, Editorial El Búho, Bogotá, 1985, p. 33.

20. Francisco Romero, “Sobre la filosofía en Iberoamérica”, Germán Marquín A. (comp.), *Qué es eso de filosofía*, op. cit., p. 65.

Rousseau, Locke, Bacon, Comte, St. Mill, Spencer, Durkheim, Hegel, Marx, Husserl, Dewey, Heidegger, Habermas, los epistemólogos, etc. En cuanto todas estas formas del pensamiento, de diagnóstico o de organización social ya han sido apropiadas, son tan nuestras como los mitos y la organización indígena. Somos pueblos que, en mayor o menor medida, hemos bebido de todas las culturas del mundo occidental y eso es lo que somos. Las ideologías xenofóbicas –entre las que se cuentan algunas expresiones de la filosofía de la liberación, en sus primeras épocas, con el rechazo a la filosofía europea– y cierto “criollismo” de lo autóctono desconocen nuestra tradición cultural múltiple y, por ente, impiden nuestro propio reconocimiento y crecimiento cultural hacia el futuro.

Es absurdo y presuntuoso –dice Mariátegui– hablar de una cultura propia y genuinamente americana en germinación, en elaboración. Lo único evidente es que una literatura vigorosa refleja ya la mentalidad y el humor hispano-americano. Esta literatura –poesía, novela, crítica, sociología, historia, filosofía–, no vincula todavía a los pueblos, pero vincula, aunque no sea sino parcial y débilmente, a las categorías intelectuales.²¹

La necesidad de poseer una identidad cultural es perjudicial si se fundamenta en la simple preservación del pasado, pues sólo conduce a incrementar nuestros defectos culturales y a alimentar la espiral de la intolerancia. La identidad cultural debe mirarse desde la incorporación de la cultura universal en el pasado y desde la recreación hacia el futuro: sólo seremos nosotros mismos, cuando seamos capaces de reconstruir libremente nuestra cultura, aprendiendo de los mejores desarrollos del mundo, adaptando la tecnología, apropiándonos de la ciencia, repensando la filosofía, proyectando nuevos modelos políticos, recreando valores y promoviendo una imaginación estética que alumbré simbólicamente nuestra existencia.

Es falso considerar que la identidad está dada sólo en el pasado, o en lo surgido en nuestras tierras, pues el pasado tiene que ser corregido y desarrollado, y lo autóctono es la apropiación y recreación de la cultura universal. La

21. José Carlos Mariátegui, “La unidad de la América indo-española”, Luis José González A. (comp.), *Temas de filosofía política latinoamericana*, Editorial El Búho, Bogotá, 1993, p. 134.

recreación libre, propuesta por Korn como el valor fundamental para Latinoamérica, exige esfuerzo y tenacidad. No se conserva lo que simplemente permanece; aquello que se sostiene por inercia o contra el futuro es un peso muerto. En una frase resume Leopoldo Zea toda esta inquietud de Latinoamérica por ser sí misma: “América Latina: largo viraje hacia sí misma”.²²

BIBLIOGRAFÍA ADICIONAL

- González R., Jorge Enrique (comp.) *Positivismo y tradicionalismo en Colombia*. Antología. Bogotá: Búho, 1997.
- Ingenieros, José. *Posiciones relativas al porvenir de la filosofía*. Buenos Aires: Losada, 1960.
- Korn, Alejandro. *De San Agustín a Bergson*. Buenos Aires, 1959.

22. Leopoldo Zea, “América Latina: largo viraje hacia sí misma”, Luis José González A. (comp.), *Filosofía de la cultura latinoamericana*, Editorial El Búho, Bogotá, 1996, pp. 298-211. Conferencia dictada en el II Simposio sobre filosofía latinoamericana. Colegio Salesiano Maldonado, Tunja, Colombia, 1990. Se expuso con el nombre “Axiología de la Emancipación”. Ahora, con correcciones y aumentada.