

El concepto de cultura en los fundadores de la filosofía latinoamericana*

The concept of culture in the founders of Latin American philosophy

O conceito de cultura nos fundadores da filosofia latino-americana

Fecha de entrega: 24 de septiembre de 2016

Fecha de evaluación: 15 de diciembre de 2016

Fecha de aceptación: 29 de enero de 2017

*Bernardo Nakajima***

Resumen

El escrito trata el concepto de cultura en la generación conocida como los patriarcas o fundadores del pensamiento filosófico latinoamericano, para lo cual se establece una relación entre la cultura y la filosofía, y luego se describen las características más importantes de la filosofía de algunos filósofos de esta generación, como Alejandro Korn, Carlos

* El presente texto es el resultado de investigación que el autor adelanta sobre temas relacionados con la historia del pensamiento de habla hispana, en particular la filosofía de la liberación. DOI:<http://dx.doi.org/10.15332/s0120-8462.2017.0116.03>

** Magister en Teología por la Universidad Sophia de Tokio en 1992. Magister en Filosofía por la Universidad del Salvador (Argentina) en 1994. Docente del ILCS de Kanagawa, Japón. Correo electrónico: ilcs.astigueta@gmail.com

Vaz Ferreira, Alejandro Deústua, Enrique Molina y Antonio Caso, con el fin de señalar las principales ideas en torno al concepto de cultura y su relación con la identidad latinoamericana.

Palabras clave: filosofía latinoamericana, fundadores, cultura, historia, pensamiento.

Abstract

The paper addresses the concept of culture in the generation known as the patriarchs or founders of Latin American philosophical thought, for which a relationship is established between culture and philosophy, and then the most important characteristics of the philosophy of some philosophers of this generation, such as Alejandro Korn, Carlos Vaz Ferreira, Alejandro Deústua, Enrique Molina and Antonio Caso is described, in order to point out the main ideas about the concept of culture and its relation with Latin American identity.

Keywords: Latin American philosophy, founders, culture, history, thought.

Resumo

O texto trata sobre o conceito de cultura na geração conhecida como os patriarcas ou fundadores do pensamento filosófico latino-americano, para isso se estabelece uma relação entre a cultura e a filosofia e depois se descrevem as características mais importantes da filosofia de alguns filósofos desta geração como: Alejandro Korn, Carlos Vaz Ferreira, Alejandro Deústua, Enrique Molina e Antonio Caso, com o objetivo de assinalar as principais ideias sobre o conceito de cultura e sua relação com a identidade latino-americana.

Palavras-chave: filosofia latino-americana, fundadores, cultura, história, pensamento.

Introducción

El pensamiento filosófico en el Nuevo Mundo fue trasladado desde Europa por los clérigos doctos o maestros de filosofía que instauraron en sus cátedras el pensamiento escolástico, sentando el fundamento de la filosofía en la América hispana. No poco tardaron en llegar las nuevas corrientes del pensamiento romántico que inspiraron los ideales libertarios y posteriormente la corriente que más influjo tuvo en la formación de las nuevas naciones: el positivismo. Pero la corriente filosófica considerada como base de una filosofía latinoamericana fue la del espiritualismo filosófico de la segunda generación de pensadores latinoamericanos. Para ellos el problema de la cultura, íntimamente ligado al de la identidad latinoamericana tuvo una gran importancia.

El cuestionamiento de la cultura se situaba fuera del ámbito del interés del racionalismo científico. Pero para las nuevas generaciones que reclamaban la autonomía del pensamiento filosófico frente a las ciencias, la cultura cobra importancia por el interés en situar la filosofía en la realidad americana, para lo cual era necesario distinguir, por así decir, lo sajón de lo latino (Zea, 1976) y emprender el camino de identidad latinoamericana.

Este trabajo intenta describir algunos puntos esenciales de la filosofía de los, así llamados, fundadores de la filosofía latinoamericana, tales como Alejandro Korn, Carlos Vaz Ferreira, Alejandro Deústua, Enrique Molina y Antonio Caso, entre otros, y señalar las principales ideas con respecto al problema de la cultura: su concepto, su alcance y sus importancia para la identidad latinoamericana.

Con respecto al marco teórico, este breve estudio nace de mi interés por el problema de la cultura latinoamericana. Pero cuando hablamos del problema de la cultura, ¿a qué problema nos referimos? ¿Existe o no una cultura latinoamericana? ¿Qué es o cómo es tal cultura, suponiendo que existe? ¿Qué es la cultura universalmente hablando y cómo se aplica tal concepto a la realidad en Latinoamérica? ¿Cómo vemos los latinoamericanos nuestra cultura? ¿Cómo entendemos los latinoamericanos lo que cultura significa para nosotros?

Yo parto de este último interrogante, es decir, nuestra intelección del concepto mismo de cultura. Sin embargo, este interrogante nos arroja en un mar de ideas donde navegar en la búsqueda de respuestas. ¿Por dónde comenzar? Las reflexiones sobre

pensamiento y cultura me llevaron a un trabajo del filósofo argentino Francisco Romero (1891-1962), publicado en 1943 que trata sobre *La filosofía, la cultura y el hombre* (Romero, p. 117). He tomado la relación que establece Romero entre cultura y filosofía como punto de partida, el cual me ha llevado al origen fundante de lo que sería el pensamiento filosófico latinoamericano y a la generación que lo gestó, bautizada por Romero como la de los fundadores de la filosofía latinoamericana. Luego he aplicado las mismas categorías que Romero al abordar a algunos de los representantes de esta generación en la búsqueda de una respuesta, aunque más no sea en términos generales, al interrogante que dio lugar a este trabajo: ¿Cuál es el concepto de cultura en los fundadores de la filosofía latinoamericana?

Abordar la cultura desde la filosofía

Si lo que nos interesa es el concepto de cultura, ¿por qué abordarlo desde la filosofía y no desde, por ejemplo, otras disciplinas como la antropología o la sociología?

Recordemos, en primer lugar, que nuestro concepto o preconcepto de la cultura se remonta tradicionalmente a dos corrientes provenientes del siglo XIX (Gallagher, 2003): la de Matthew Arnold (1913), para quien la cultura era una suerte de educación refinada y de buen gusto, o cultivo intelectual y cultivo del espíritu como búsqueda de la perfección; y la de Edwar Tylor (1913), que equipara el concepto de cultura al de civilización y la define como “una totalidad compleja que incluye conocimientos, creencias, arte, moral, ley, costumbres y demás capacidades y hábitos adquiridos por el ser humano como miembro de la sociedad” (p. 1).

Mucho se ha dicho sobre ambas corrientes y se han aplicado de diversas formas en cada una de las ramas del saber. Pero la que ha prevalecido, sin que la otra desapareciera, fue la de Tylor. ¿Por qué? Porque la cultura a la que Arnold se refería no era la cultura en cuanto tal sino más bien el “producto cultural”, tal vez la cultura objetiva o consciente, pero ya determinada, donde se privilegiaban de forma exclusiva las artes y las instituciones. En cambio, Tylor se enfocaba más bien en la cultura en cuanto tal, una totalidad subjetiva e invisible (subconsciente) que incluía todas las formas de sentido y percepción que las personas asimilan por medio de la sociedad. Este último enfoque, más amplio e incluyente, sería el adoptado posteriormente por la antropología cultural contemporánea (Nakajima, 2016).

Al tratarse, por lo tanto, de un concepto englobante referido a formas de percepción comunes, parece evidente que es objeto ante todo de la sociología. Sin embargo, la cultura como concepto se refiere a la subjetividad, al mundo de la persona antes que a la sociedad y, como veremos luego, la totalidad de formas de sentido y percepción a las que se refiere Tylor pertenecen a las manifestaciones de la conciencia, en la que el yo recae sobre sí mismo para encontrar su relación con el mundo objetivo. Aun sin olvidar que la antropología o la sociología son ramas —independientes, si se quiere— de la filosofía, estas reflexiones se inscriben más estrictamente hablando en el campo filosófico, razón por la cual pienso que es más pertinente abordar el tema desde allí.

En su trabajo *La filosofía, la cultura y el hombre* (1957), Romero utiliza también esta interpretación del concepto de cultura como una totalidad subjetiva cuando afirma:

[...] El hombre crea la cultura, realidad artificial y suya, superpuesta a la realidad natural, vasto y denso mundo de ideas, normas, costumbres, instituciones y creaciones de muy diverso jaez, mediante el cual va realizando su ser propio y hace posible que sus descendientes sean cada vez más hombres (p. 121).

En esta definición cabe destacar algunos puntos importantes que luego servirán para el análisis del concepto de cultura en los fundadores. En primer lugar, Romero establece un contraste entre realidad natural y realidad artificial o superpuesta, atribuyéndole a esta última el carácter de intrínsecamente humana. En segundo lugar, la afirmación de que el hombre crea la cultura. No dice Romero que la cultura sea una creación heredada y transmitida por la sociedad —ni tampoco lo niega—, sino que es creación en acto. Cultura es el hecho presente de crear. La cultura como creación, supone una condición fundamental: la libertad. En el orden de la necesidad no existe la intención, y sin esta la creación no es posible. Por lo tanto, en el orden de la naturaleza no puede hablarse de una cultura como tal. En tercer lugar, la vastedad y multiplicidad de ese mundo creado por el hombre que, en cuarto lugar, en su desarrollo lo conducen a través de las generaciones, hacia su perfección. Este último punto hace referencia a la asimilación de la cultura a la que se refería Tylor.

Ahora bien, al tratar sobre la cultura Romero afirma que en este mundo que el hombre se construye, y en el proceso de construcción que es la historia, la filosofía tiene un lugar y una función singular: la filosofía “es sencillamente la conciencia de la cultura, la cultura humana pensándose a sí misma” (1957, p. 121). Romero lo justifica

argumentando que si la humanidad, al mismo tiempo que construye la cultura no va tomando conciencia de ella, la piensa incesantemente, la cultura no existiría, del mismo modo que no existiría el ser humano en cuanto tal sin conciencia de sí, pues en caso contrario sería un autómatas o un miembro irrelevante del mundo animal.

Todos los órdenes abarcados dentro de esa totalidad compleja a la que aludía Tylor, que Romero enumera como “la religión, el saber, el lenguaje, la costumbre, el mito, el derecho, las instituciones, las técnicas, las artes” (1957, p. 123), se constituyen en la medida que son pensados, examinados y sometidos a la crítica para ser recreados y así ir desarrollándose. El ser humano no vive la cultura de forma ingenua, sino que se pregunta por el origen y fin de todos los elementos que la componen y busca un fundamento y justificación de todo cuanto existe, siendo este el principio motor de las ciencias. Sin el cuestionamiento primero, la duda, y la crítica, no existiría el saber en ningún orden. Estas son las funciones primordiales de la filosofía, que se podrían resumir en una sola: la búsqueda de sentido. Tylor decía que la cultura se compone de todas las formas de sentido y percepción, y lo que la filosofía hace es precisamente hacer que se constituyan como tal en la medida que son examinados, repensados y vueltos a constituir en un proceso de constante creación (Romero, 1957).

Pero la cultura, una vez creada, no es un objeto separado del ser humano, arrojado —por así decir— a la realidad natural. El hombre y la cultura, para Romero (1957), constituyen una unidad superior:

El hombre [...] crea un mundo especial para sí que extrae de su propio ser y es como su prolongación objetiva, inventa y produce el mundo de la cultura, sin el cual ni hay humanidad ni siquiera la vida humana es pensable, porque hombre y cultura constituyen una unidad superior [...] (p. 123).

Por eso en cierto modo hay una identificación mutua entre filosofía y cultura, pues en definitiva para Romero (1957) la filosofía es:

[...] La cultura en cuanto idea o problema; el espíritu humano, que en gran parte ha creado la cultura espontánea y aun inconscientemente, volviéndose sobre ella para comprenderla y juzgarla, para descubrir sus fuentes, aclarar sus fines y estimar su sentido (p. 123).

Por tal razón, al preguntarnos sobre el concepto de cultura en sí, es más pertinente hacerlo desde su fuente que desde su legado en la sociedad. Este último es, a mi entender, tarea de la sociología. A aquel le corresponde a la filosofía.

Romero, al igual que los demás filósofos de su generación, observa y distingue siempre dos órdenes en la vida humana, el de la necesidad o fatalidad asignado por la naturaleza material y el de la libertad y creatividad asignado por la naturaleza espiritual. La historia —como se indicó anteriormente— no es sino la marcha de la humanidad del primer orden hacia el segundo, y la progresiva conquista de la libertad, uno de los problemas fundamentales de la filosofía latinoamericana. La filosofía, como parte de la cultura y como su autoconciencia, no solo es inseparable de la libertad sino también uno de sus mayores instrumentos, y a su vez, la libertad es su condición de posibilidad. El pensamiento es liberación de la ignorancia y autoposición o autarquía. Para los pensadores latinoamericanos de la generación a la que me voy a referir, a la filosofía le cabe la tarea de liberar el pensamiento del ámbito de la necesidad —en contra del positivismo— y ser ante todo generadora de cultura.

La generación de los fundadores

La filosofía latinoamericana cuenta ya con una trayectoria, que si bien parece ínfima en comparación con la historia de la filosofía universal, no por ello carece de validez y relevancia. Indagar sobre el concepto de cultura en el pensamiento filosófico latinoamericano nos podría conducir no solo hacia diversas generaciones y categorías de filósofos, sino también hacia ensayistas, literatos y pensadores de diversas ramas del saber. Pero me ha parecido más orientador intentar vislumbrar qué pensaban de la cultura los filósofos de la generación de los patriarcas o fundadores de la filosofía latinoamericana, llamados así por su legado filosófico hacia las generaciones posteriores, por la inauguración de una filosofía situada en Latinoamérica, y porque han sido reconocidos como pioneros de la identidad latinoamericana, asentado así las bases de nuestra cultura actual. Podríamos estar de acuerdo o no con la opinión de Miró Quesada (1981) cuando afirma que carecen de una verdadera aprehensión de los temas que abordan debido a una “carencia de tradición filosófica que, en Occidente, impone cierto tipo de exigencia en la formación teórica” (p. 13). Pero como él mismo reconoce, “existe ahora una tradición filosófica latinoamericana, una tradición reciente, es verdad, de solo tres generaciones [...] que empalma con la milenaria tradición de

la filosofía universal” (p. 17). Si han sido aceptados, por lo tanto, como fundadores, es porque se les reconoce aquel influjo inicial y su proyección hacia el futuro.

Como es sabido, el término “fundadores de la filosofía latinoamericana” pertenece también a Francisco Romero que señala tres grandes etapas o momentos en el pensamiento filosófico en Iberoamérica. Una primera etapa de carácter escolar, donde se trasplanta sin más la filosofía europea al continente americano, según el auge europeo, y donde tienen una relevancia singular las corrientes de la Ilustración cuyas ideas impulsarán los procesos emancipadores, y el positivismo donde buscaron asentar sus bases conceptuales las nuevas repúblicas que resultaban de las colonias. Luego, una segunda etapa donde se produce una integración de la cultura con la preocupación filosófica y —como afirma Romero— un verdadero ingreso de la filosofía en Iberoamérica, y de Iberoamérica en la filosofía. Por último, la etapa contemporánea a la generación de Romero (1957) que él clasifica como “de normalidad filosófica”, donde “el interés filosófico se amplía, se difunde y se organiza” (p. 13). Esta última etapa, según Romero, fue posible gracias a la labor de los filósofos de la segunda etapa a los que denomina los fundadores de la filosofía iberoamericana (p.14), porque fueron ellos quienes sentaron las bases del pensamiento filosófico en Latinoamérica hasta nuestros días.

Si bien la nómina varía de acuerdo con el modo como los historiadores de la filosofía clasifican las figuras más sobresalientes, Romero señala entre ellos a Enrique José Varona (Cuba), Eugenio María de Hostos (Puerto Rico), Carlos Vaz Ferreira (Uruguay), Alejandro Korn (Argentina), Enrique Molina (Chile), Antonio Caso (México) y Alejandro Deústua (Perú). No es fácil hacer una clasificación nítida, pues hay muchos autores, como Enrique José Varona en Cuba, José Enrique Rodó en Uruguay o José Vasconcelos en México que en rigor pertenecen más bien a la generación positivista, pero a su vez son los que han originado una inflexión en el pensamiento iberoamericano de aquella corriente hacia lo que se conoce como el espiritualismo latinoamericano y por lo tanto son incluidos entre los fundadores (Villegas, 1963).

Esta generación de pensadores, situada en la primera mitad del siglo XX, principalmente entre 1920 y 1950, es la que participó en el asentamiento organizado de la vida civil de las nuevas repúblicas, tratando de guiar a la sociedad a través de una filosofía centrada en los valores humanos y buscaron reorientar el pensamiento en búsqueda de la verdadera identidad (Kinsbruner, 2008, p. 224). Lo primero

que marca a esta generación es su reacción contra el positivismo instaurado en el programa de organización de las nuevas repúblicas. Recordemos que el positivismo en Latinoamérica fue una amalgama del positivismo social de Augusto Comte, con el positivismo lógico de John Stuart Mill y el positivismo evolucionista de Herbert Spencer. Para la inteligencia latinoamericana, aquella corriente en su totalidad no solo significó —como en Europa— sostener el dominio de la naturaleza mediante el progreso científico para crear una humanidad honesta y feliz, bajo el imperio de la razón, sino también fue una identificación con el sajonismo, con sus deslumbrantes ideales de desarrollo y progreso indefinido con base a las ciencias y la ética del trabajo y un posicionamiento eurocentrista con el trasfondo del ideal de la raza inspirado en el darwinismo social (Astigueta, 2005).

La generación positivista creyó encontrar en estas ideas la base para la organización social que situara a las repúblicas latinoamericanas entre las naciones desarrolladas para llegar a ser —como quería Alberdi— “los yankees hispanoamericanos” (Alberdi, 1980). Pero así como en Europa los límites de estas doctrinas produjeron reacciones antagónicas, la generación educada bajo el positivismo también comprendió que tales ideales no solo estaban lejos de realizarse sino que eran impracticables porque significaban la negación de la identidad en un doble sentido: subyugar la razón a las leyes de la naturaleza significaba despojar al ser humano de sus atribuciones fundamentales, como son su libertad y su capacidad creadora, es decir una negación de la identidad humana en cuanto tal; y porque el ideal de una raza superior significaba un desconocimiento de la historia y de la realidad en América Latina, es decir una negación de la identidad latinoamericana (Beorlegui, 2010).

Lo que más se destaca de los fundadores es, en primer lugar, su desempeño profesional en el campo de la filosofía. Todos ellos, cuentan con una sólida formación filosófica y en su labor como investigadores y docentes han dado muestras de un profundo conocimiento de la filosofía europea y de un manejo fundado de las herramientas conceptuales en el arte del filosofar. Pero lo más importante es que para ellos, como filósofos y maestros de filosofía, esta no es un instrumento en manos de la política, la economía o la sociología sino una disciplina autónoma, con sus métodos y fines propios. Gracias a ellos la filosofía ocupa su lugar en las cátedras, en los congresos, en las publicaciones y desarrolla su papel en la cultura, siendo al mismo tiempo el lugar de creación y desarrollo de la cultura. Los fundadores son —al decir de Romero (1957)— filósofos con una auténtica vocación y espíritu teórico.

Todos ellos, como decía antes, gracias fundamentalmente al pensamiento de Henri Bergson, despiertan del sueño dogmático positivista y defienden la idea de una evolución creadora contra el monismo naturalista (Villegas, 1963). Ellos guían a la sociedad mediante una filosofía centrada en la persona humana, los valores y la identidad cultural (Fornet-Betancourt, 1995). Son conocedores de la filosofía europea, pero no meros repetidores, pues en su forma de interpretar los postulados filosóficos europeos, en la aplicación y contextualización de las ideas y particularmente en su reflexión situada en Latinoamérica, hacen contribuciones originales. Como dice Villegas (1963):

En suma, la obra de los fundadores consistió no solo en ampliar el panorama de la filosofía, sino de la política y la cultura toda de Iberoamérica, en desembarazarse de un determinismo y proclamar que la vida humana, fundada en la libertad, tiene ante sí un infinito número de posibilidades en todos los órdenes (p. 38).

En un trabajo publicado en el año 2000, el filósofo argentino Raúl Fornet-Betancourt analiza la generación de los fundadores y recalca también que la importancia de esta generación radica en que hacen que la filosofía sea ejercida como una función ordinaria de la cultura. Siguiendo a Romero, Fornet-Betancourt repite que los fundadores merecen tal apelativo por su capacidad especulativa, por la autenticidad de su vocación y la autoridad moral y porque echan las bases del pensamiento filosófico iberoamericano. Estimulan el pensamiento, dan ejemplo, y mediante el magisterio hacen un aporte doctrinal (Fornet-Betancourt, 2000).

Los fundadores, afirma Fornet-Betancourt (2000), heredan una concepción hegeliana de la filosofía como “forma de saber racional autoreflexivo, y por lo tanto superior y tardío respecto de otras manifestaciones culturales” (p. 122). La filosofía es tarea de especialistas (profesores de filosofía, filósofos profesionales), consagrados a tiempo completo a su materia, para lo cual cuentan con las respectivas credenciales. Pero Fornet-Betancourt también hace una crítica de esta categorización afirmando que la cultura filosófica de los fundadores produce y reproduce la institucionalización universitaria de la filosofía de Europa. Al categorizar la generación de los fundadores, Romero —dice Fornet-Betancourt— se basa en la noción de cultura filosófica universitaria europea. Institucionalización de la filosofía en las universidades como carrera o disciplina del saber. Según esta óptica, el filósofo profesional sigue el modelo rector

que tiene la cultura europea: filosofía integrada en un determinado orden epistemológico y cultural. Filosofía como “elemento estabilizador de sus correspondientes sistemas de valor” (p. 125), pertenecientes a la cultura dominante.

Sin embargo, aunque Fornet-Betancourt no niega el valor de la obra de los fundadores ni el hecho de que sean reconocidos como tal, añade un aspecto en el que la categorización de Romero no hace justicia suficientemente a la obra de esta generación. La obra de los fundadores —dice Fornet-Betancourt— debe ser valorada con base a su contribución al proceso de contextualización de la filosofía en América Latina. No imitar sino pensar desde el contexto y en común con las tradiciones culturales. Aunque limitándose a la cultura criolla, y excluyendo las culturas indígenas —como es el caso explícito de Alejandro Deústua—, ellos hacen un esfuerzo por arraigar el quehacer filosófico en la propia tradición cultural.

Notas sobre la cultura en los fundadores

Luego de haber expuesto la razón por la cual abordo el problema desde la filosofía, y para ello tomo como referentes a los fundadores de la filosofía latinoamericana, intentaré resaltar algunas notas sobre la cultura en la filosofía de algunos de los filósofos mencionados por Romero. Reconozco que la selección es arbitraria, pero la intención de este limitado trabajo no es hacer un análisis exhaustivo sino tomar algunas muestras significativas que puedan servir de guía para nuevos estudios.

Alejandro Korn (Argentina, 1860–1936)

Korn es una de las principales figuras de esta generación. En contra del naturalismo y el determinismo positivista según el cual el hombre tiene un lugar subordinado en el mundo de la fuerza ciega y mecánica, Korn ofrece una filosofía de la personalidad, de la libertad y de los valores.

Para Korn, la ciencia solo puede darnos una interpretación matemática de la realidad espacio temporal. Pero el hombre, aun situado en tal realidad, no se define por ella. Su personalidad se define por los valores que el elige, o mejor dicho “crea”, libremente. Korn deja el mundo objetivo en manos de la ciencia y se centra en lo subjetivo. Ahora bien, el centro de la subjetividad es la reacción del ser humano frente a los hechos y el valor que les atribuye (Crowford, 1961).

En consonancia con su retorno a Kant, Korn ve la realidad como un fenómeno psíquico de la conciencia. Existir es ser consciente de este fenómeno y conocer es observar el contenido de esta conciencia. Tomar conciencia es encontrar los valores y el acto mismo de valorar. Por eso para Korn, es un error aplicar el método de la ciencia a este mundo porque implica un tipo diferente de conocimiento.

Para Korn la axiología (teoría de los valores) es la que nos lleva directamente a la filosofía de la cultura, el resultado de la vida colectiva. El acto de valorar puede ser individual o colectivo, pero no tiene sentido en la historia a menos que el valor sea aceptado por un grupo. Son los valores sociales los que constituyen una norma para todos. Lo que es antisocial constituye una negación de la cultura y del mayor valor creado por el hombre, la justicia, que es el más eminentemente social porque representa el ideal de vivir juntos, eliminar los conflictos y hallar la armonía de los deseos (Crowford, 1961).

Korn elabora una detallada axiología, pero concluye que entre los diversos valores fundamentales que existen es imposible establecer una jerarquía. El acto de valorar es una actitud, un proceso psicológico, no una operación lógica. Tal actitud consiste en alejarnos del mal que no deseamos para dirigirnos al ideal opuesto: bienestar, felicidad, amor, justicia, poder, ideal ético, belleza y verdad (Korn, 1938). Pero esta axiología no se basa en la búsqueda de un bien trascendental, sino de una realidad concreta, creada por el ser humano. Si definimos la cultura como “un esfuerzo por liberarnos de nuestras carencias y sufrimientos” (Crowford, 1961, p. 145), corremos menos riesgo de alejarnos del mundo real que si lo definimos como la consecución de algo que existe solo en un mundo más allá de lo real. En cualquier caso, lo que buscamos es la liberación de lo que es, es decir, el dominio sobre el mundo objetivo (libertad económica) y dominio sobre sí mismo o sobre el mundo subjetivo (libertad moral). Para Korn no es la lucha por la supervivencia el principio eminente sino la lucha por la libertad (Villegas, 1963). De allí su famoso párrafo: “La libertad deviene. Del fondo de la conciencia emerge el yo como un torso: libre la frente, libres los brazos, resuelto a libertar el resto” (Korn, 1944, p. 38). ¿En qué consiste ese “resto”? La cultura humana, producto de la acción. Por la acción la especie ha forjado su cultura, técnica, humana y espiritual; por la cultura persigue su emancipación de toda servidumbre. “La cultura es la voluntad; la voluntad quiere la libertad”. Que sea —concluye Korn— la libertad creadora (Larroyo, 1978, p. 120; Korn, 1944, p. 62).

Korn es una de las grandes figuras de su tiempo, no solo por la hondura y profesionalidad de su pensamiento, sino también por el aporte —como afirma Fernet Betancourt (2000)— de una filosofía americana y, en su caso particular, de una filosofía argentina (Jalif de Bertranou, 2007). Pero no por un afán de originalidad ni por el prurito de distinguirse de la filosofía europea. Se trata de hacer una filosofía inscrita en la historia real de América en el marco de la cultura universal, y al mismo tiempo coherente con la idea de cultura como creación. En palabras de Korn:

Por nuestra voluntad hemos aspirado a incorporarnos a la cultura de Occidente; no es nuestra voluntad ser un conglomerado inorgánico de metecos. Si al rezago de la colonia que fuimos hubo que animarlo con nueva vida no fue con el propósito de enajenar el alma nacional. No podemos renunciar al derecho de discutir las diversas influencias que llegan hasta nosotros, ni al derecho de adaptarlas a nuestro medio; no renunciamos tampoco a la esperanza de ser una unidad, y no un cero dentro de la cultura universal (citado en Larroyo, 1978, p. 121).

En esta brevísima mención a la filosofía del gran maestro argentino, podemos constatar su afán por liberar del pensamiento del ámbito de la necesidad, y concepción de la cultura como voluntad, como acto de crear y en tal sentido como actualización de la libertad. Al mismo tiempo, también podemos constatar la contextualización de la cultura en el ámbito americano como un hecho más que como una valoración, dando por sentado —tal vez—, el problema identitario.

Carlos Vaz Ferreira (Uruguay, 1872–1958)

Al igual que su compatriota José Enrique Rodó (1871-1917), el autor de *Ariel* —una obra de gran inspiración para la juventud en Uruguay— que rechazaba el utilitarismo y la “nordomanía” prosajonización de la cultura (Rodó, 1993, p. 24), Carlos Vaz Ferreira también se vuelve contra el positivismo y realiza un giro espiritualista, aunque desde una óptica diferente a la de aquel. Rodó postuló una vuelta a la estética clásica como base para la creación de una identidad cultural no sujeta a los parámetros del sajonismo abogado por los positivistas. Pero Vaz Ferreira lo hizo por vía de la lógica.

El origen de la lógica de Vaz Ferreira es su empirismo radical o filosofía de lo concreto, de la experiencia concreta, apodada “concretismo” (Larroyo, 1978, p. 123). El intento

de Vaz Ferreira era indagar cómo los hombres piensan, discuten y sobre todo cómo se equivocan, es decir, cómo piensan desde la realidad concreta y no desde ideas y palabras, en una realidad física y psíquica siempre cambiante. La mente —según Vaz Ferreira— trata de captar las situaciones vitales y de elaborar una “lógica viva” (no mecanicista) a través de lo que él denomina como “psiqueo”, es decir —como explica en su obra *Fermentario*—, la lógica antes de cristalizar, en su forma más amorfa, plástica, viva y fermental, tal cual como se presenta la realidad de forma fragmentada (Vaz Ferreira, 1953).

Tanto en su lógica como en su concepto de la metafísica, como en su moral, Vaz Ferrerira preconiza el carácter vivo de todo lo que atañe a lo humano —por eso abunda en expresiones como “lógica viva”, “moral viva”, entre otras— pues la vida es lo único que dota de unidad la fragmentación y cambio continuo de todo lo orgánico, incluido el pensamiento. Pero en lo humano la vida se conjuga con la libertad frente al determinismo biológico. La idea de fondo que subyace a todo su pensamiento es la dependencia o no respecto del entorno, del no-yo, y la importancia de mantener viva la llama de la razón impidiendo que la ceniza (el resultado postrero) del dogma la ahogue (Larroyo, 1978).

Podríamos decir que la filosofía de Vaz Ferreira tuvo como propósito rescatar la cultura del determinismo naturalista, la identidad del sajonismo y la realidad concreta tal como se piensa el ideal y futuro cristalizado. Desde esta perspectiva de la libertad elaborada a partir de lo concreto, salvaguardando siempre la vida, podemos intuir en Vaz Ferreira un concepto de cultura precisamente “vitalista”, dinámico, imprevisible, abierto al cambio, y como dice Max Scheller (1999), el concepto de cultura como “categoría del ser, no del saber o del sentir” (p. 15).

Alejandro Deústua (Perú, 1849–1945)

Fue el primero en encabezar la reacción contra el positivismo en su país gracias al influjo del espiritualismo de Rudolf Chirstoph Eucken y Bergson, además del influjo del krausismo, en búsqueda de una libertad creadora, tema al que —como Korn— dedica todos sus esfuerzos.

En su filosofía de la libertad, Deústua sostiene que la vida individual y social son posibles gracias a dos movimientos antagónicos: la regularidad ordenada (orden) y

el impulso creador (libertad). Estos dos movimientos pendulares son los que explican la trama de la cultura (Deústua, 1919).

Sus estudios sobre la libertad están presentes en todos sus trabajos filosóficos, pero el campo más relevante es el de la estética filosófica. En su *Estética General*, afirma que el fenómeno estético se diferencia del lógico y del económico, pero guarda similitudes con el fenómeno moral, pues para ambos la libertad es el factor esencial. El valor moral coincide con el ético, y por lo tanto las acciones humanas se dirigen a la realización de lo bello. Aun así, la libertad juega un papel diferente en el fenómeno moral, donde se ve coaccionada por la norma, que aunque justa y bella, establece los límites (Larroyo, 1978).

La filosofía de Deústua coincide con la de los filósofos de su generación no solo por enmarcarse dentro del espiritualismo —sincrético, añadiría yo— latinoamericano, sino sobre todo por el afán de anteponer la libertad a la naturaleza y fundar la cultura en el impulso creador, en este caso, como producto de las fuerzas del orden y aquellas de la libertad. Para él también, la cultura no es un carácter determinado, ni un legado que debe necesariamente ser transmitido a las demás generaciones. Cultura es creación, y es el modo de crear los valores estéticos y morales desde una reflexión situada en América Latina.

Como aporte a la filosofía latinoamericana, Deústua hace estudios serios sobre la cultura peruana. Junto con la generación de 1905 estudian la realidad peruana e intentan hacer una reflexión profunda sobre la “peruanidad”. Sin embargo, defraudado por los fracasos en la educación, Deústua adopta una postura abiertamente antiindigenista, por lo cual fue duramente criticado por su compatriota Carlos Mariátegui (2007).

Enrique Molina (Chile, 1871–1964)

La importancia de Molina radica, entre otras cosas, por ser uno de los primeros en hablar de una “filosofía americana”, al publicar un libro con ese título en 1912 (Molina, 1914). Si bien aceptaba en un principio la filosofía científica europea, luego influenciado por Bergson, se afana al igual que Korn por coordinar la existencia del ser con el reino de los valores (Larroyo, 1978). En el ser espiritual —dice Molina—, la orientación hacia los valores es parte de su carácter intrínseco, pues

los valores son los que constituyen la razón de su existencia. El ser espiritual tiende naturalmente a una creciente espiritualización gracias a la libertad, que “promueve y asegura —en el hombre— una vida armónica y consciente de sus propias limitaciones” (p. 122).

Molina se aparta del positivismo sosteniendo que no se puede adentrar en el ámbito de la interioridad humana con métodos científicos. Más bien se accede a ella por medio de la intuición y la introspección para poder captar y describir los fenómenos que se producen en ella. En este mundo de la conciencia es donde se encuentra el ámbito de los valores creados por el ser humano desde su situación histórica y cultural, pero desprovisto de una categoría trascendente. Pero estos valores son los que le orientan en sus decisiones morales y por el ejercicio de la libertad, lo van conduciendo hacia su perfeccionamiento (Beorlegui, 2010):

[...] El espíritu —afirma Molina— se halla integrado por todo lo que ha hecho el hombre en el campo de la moral, de la ciencia, del arte y de la religión —la obra de toda la inteligencia iluminada, disciplinada y sacudida de emoción—, y por lo que aspira a ser en estos mismos órdenes para continuar perfeccionándose y superándose (citado en Larroyo, 1978, p. 122).

El concepto de cultura en Molina, apunta a esta “obra de la inteligencia iluminada de emoción”, a la creación múltiple del ser humano en la búsqueda de los valores que lo constituyen, y esta búsqueda se plasmó en su dilatada producción literaria. Al igual que a otros de sus contemporáneos, a Molina le movió una honda preocupación por la educación de las jóvenes generaciones de su país, llevándolo a aceptar tareas administrativas como rector de una universidad, y al mismo tiempo dejar un extenso legado. Las Obras completas recopiladas por Miguel da Costa Leiva (1994), son una muestra de la prolífica actividad de Molina como escritor. En ellas podemos observar asimismo una extensa variedad de temas importantes relacionados con la cultura, como por ejemplo, ideales para la juventud, de lo espiritual en la vida humana, cultura interior, del cultivo de las letras, del arte y la belleza, espíritu y cultura integral, filosofía de la educación y muchos otros. Sería interesante analizar el concepto de cultura a través de todas ellas, pero ello sería una tarea imposible para este trabajo.

Antonio Caso (México, 1883–1946)

Fue una figura relevante de la reacción antipositivista, que fundó junto con José Vasconcelo el Ateneo de la Juventud, un grupo humanista opuesto a la filosofía positivista de su época. Ellos se apartaron de la filosofía de Comte y de Spencer, acudiendo a la de Bergson, Schopenhauer y a la del uruguayo José Enrique Rodó. Pero el rechazo al positivismo en Caso es menos radical que el de sus contemporáneos, pues adoptó una postura más moderada que reconoce el aporte de esta corriente al esfuerzo de toda filosofía por explicar la existencia.

Pero la existencia es algo complejo y discontinuo en cualquiera de sus órdenes. Caso encuentra que la existencia humana es particularmente heterogénea, y distingue en ella tres órdenes: la existencia como economía, es decir la acción y la voluntad que orientan el conocimiento a fin de alcanzar el mayor provecho con el menor esfuerzo, que no es otro que el camino de las ciencias; la existencia como desinterés, que atañe a la actividad estética; por último, la existencia como caridad, que es la vivencia moral y religiosa, en la cual se realiza un camino inverso a la existencia como economía: el camino del sacrificio. La vida humana es un paso de un orden a otro, en pos de los valores que el ser humano va creando (Caso, 1919). La axiología de Caso se fundamenta en esta caracterización de la realidad según la cual se establece una tabla de valores de la humanidad:

Mientras más se sacrifica y más y más difícilmente se efectúa el sacrificio de la vida meramente animal a fines desinteresados, hasta llegar —desde la contemplación estética y las simples buenas acciones— a la acción heroica, se es más noble (Máynez, 1943, p. 35).

El pensamiento de Caso (1943), como en los demás fundadores, está centrado en la persona humana. “Nada supera ontológicamente ni axiológicamente, a la persona” (p. 121), cuyo atributo primordial es la libertad. En su escrito sobre “Cultura y persona”, Caso afirma, citando a Max Scheler (1999), que la persona humana:

[...] Es por sí un ser más alto y sublime que la vida toda y sus valores; que la naturaleza entera; es el ser en quien lo psíquico se libertó del servicio de la vida, se depuró, y ascendió a la dignidad de espíritu; espíritu a cuyo servicio entra ahora la vida, tanto en sentido objetivo como en sentido subjetivo (p. 122).

Caso resalta el valor de la cultura como obra personal. La cultura —dice Caso— “solo puede concebirse como obra de personas”. “La cultura es obra personal en todo momento”, tanto la cultura de aprovechamiento como la cultura de integración y la cultura de salvación, de las que trata Max Scheler, se refieren al sujeto humano en su espiritualidad esencial. “La persona humana sintetiza la evolución cósmica y da sentido a la interpretación de la obra cultural”. Para Caso, el concepto de cultura es esencialmente personalista. Para él “crear no es obra de sociedades ni de pueblos, sino de personas” (pp. 121-122).

Pero entonces, ¿cómo relaciona Caso la cultura con la sociedad? En su discurso sobre “La estructura de la sociedad y el materialismo histórico”, añade que la cultura es la razón axiológica y no ontológica que logra la síntesis entre individuo y sociedad. Tanto el individuo como la sociedad son realidad. Pero ontológicamente no pueden subordinarse el uno al otro. El individuo en sí es ser, y la sociedad es un individuo. Entre ambos no hay subordinación.

Solo por la cultura, es decir, por una razón axiológica y no ontológica, es posible sintetizar ambas tesis: Individuo y Sociedad. La cultura como fin del Individuo, implica la Sociedad; y como fin de la Sociedad, implica al Individuo (Caso, 1943, p. 181).

Sin la cultura la sociedad carecería de sentido y la antítesis entre esta y el individuo solo se resolvería por la guerra. Pero gracias al derecho, producto de la cultura, es posible armonizar a ambas realidades, resolviendo la antítesis por vía de una axiología.

Cierre: reflexiones en torno al concepto de cultura

Soy consciente de que el discurso de este trabajo es fragmentado y que el análisis de los autores elegidos resulta incompleto. De lo expuesto hasta aquí solo pueden sacarse algunas magras conclusiones, pero me aventuro a mencionar ciertas características comunes en cuanto el concepto de cultura en los fundadores de la filosofía latinoamericana.

Los filósofos latinoamericanos educados en el positivismo han visto amenazado el ser humano bajo el determinismo de las leyes de la naturaleza, y su libertad comprometida por el riguroso método de las ciencias duras que trata de igual forma el mundo objetivo y la interioridad del sujeto. Ellos han visto la independencia del sujeto amenazada por

la necesidad del mundo objetivo. Por eso pienso que siguiendo su genuina vocación como profesionales y maestros del pensamiento, se han sentido urgidos por la tarea de rescatar al ser humano en lo que es más propio de sí: la persona, su vida juzgada en la totalidad más allá de lo estrictamente natural, su espíritu creador, su libertad y, por supuesto, su cultura e identidad.

Cada uno de ellos hace hincapié en diferentes aspectos del ser humano como ser espiritual. Para Korn tal vez lo más importante son los valores, para Vaz Ferreira la vida, para Deústua la libertad, para Molina la emoción y para Caso la persona. Pero todos ellos coinciden en la reafirmación de la voluntad libre, como condición primera de todas estas manifestaciones del espíritu, y conciben la cultura como una afirmación de la subjetividad. Pienso que asumen el sentido vitalista de cultura de Ortega y Gasset, para quien “la cultura nace del fondo viviente del sujeto y es [...] vida *sensu stricto*, espontaneidad, subjetividad” (Gaos, 1993, pp. 973-974).

Sin embargo, la postura de los fundadores no es reivindicatoria de una metafísica descarnada ni de un puro idealismo teórico. Más bien parten de la realidad, de la existencia misma y conciben la libertad como una praxis más que como una prerrogativa. La libertad se conquista en la medida que se ejerce, y se ejerce en la medida en que haya una voluntad, un deseo nacido de la creatividad que la impulsa. Voluntad que de suyo es el sujeto puesto en acción como tal.

Las propuestas de la generación positivista de crear una raza nueva, una raza capaz de igualar la civilización de los poderosos, de los líderes del progreso, provocan en los fundadores el cuestionamiento de la identidad. Pero ellos asumen que esta identidad no es un pasado que haya que descubrir sino un presente que está siendo forjado por esa “raza cósmica” que describe Vasconcelos (Fernández Mac Gregor, 1942, p. 87), y que se realiza en la historia por obra de la voluntad creadora. Por tal razón, creo que si tuviera que elegir un eslogan que reuniera esta generación, adoptaría la frase de Korn diciendo que se trata, precisamente, de la generación de la “la libertad creadora”.

Los fundadores sin duda se sienten protagonistas de su época y son conscientes de que al hacer filosofía están creando una cultura. Sin duda, ellos hacen filosofía europea y “a la europea”. Su filosofía es en primer lugar una actividad de cátedra, una disciplina universitaria. Pero son igualmente conscientes de que su pensamiento está inserto en un medio, que trata sobre los temas que le inquietan, que posee una

perspectiva diferente aunque parezca imitativa, y que la adaptación de las ideas al suelo americano es inevitable, además de ser la base fecunda para gestación de una nueva cultura.

La lectura de estos autores nos hace sentir que la cultura es una realidad múltiple, heterogénea y fragmentada. Entonces, ¿qué es lo que constituye su unidad? ¿En qué se sustenta la identidad cultural? Pienso que Caso aporta una respuesta al hablar sobre individuo y comunidad. Es la razón axiológica la que elabora una síntesis; y si recordamos el planteamiento de Korn, tal razón es movida por la voluntad que crea y elige libremente los valores a los que aspira. La cultura no es el producto acabado por la historia de las civilizaciones. No es la herencia hispana, aunque la asume, ni la herencia impostada de otras civilizaciones con la que la generación positivista intentó forjar una nueva identidad, y ser lo que no se es. Es el continuo devenir de la historia, no movida por las leyes autómatas de la naturaleza, sino por el espíritu creador del ser latinoamericano. Pero, los fundadores son constructores de la propia historia, como dice Leopoldo Zea (1976), al hacer un esfuerzo por asimilar el pasado y construir una historia, no simplemente americana, sino una historia universal. Al hacerlo crean —conscientemente— una cultura que, aunque sea heredera de un logos europeo del cual no podrá abstraerse a menos que se aniquile a sí misma, es una creación constante desde América Latina, es una voluntad latinoamericana de querer ser, es una búsqueda de un yo colectivo que no puede identificarse con ningún otro yo, es la valoración que da en la conciencia colectiva a los fenómenos del mundo que están allí, una valoración que responde a sus necesidades, expectativas e ideales.

Los fundadores no constituyen el desarrollo más amplio de la historia de la filosofía en Latinoamérica ni una matriz que haya que reproducir. Pero su legado ha producido, sin duda, frutos copiosos. Sin ellos, tal vez no hubiera existido una filosofía de la liberación, ni otras manifestaciones filosóficas en las que las generaciones siguientes pusieron en práctica su libertad creadora. La cultura latinoamericana, es una cultura de la libertad, de la praxis, de la vida y de la persona. Por eso pienso que al cumplirse un centenario aproximadamente desde que ellos ejercieron su labor, sería provechoso rescatar sus obras, retomar aquellas inspiraciones y propuestas que movieron a la juventud de su tiempo y seguir desarrollando aquellas propuestas que dieron luz a una filosofía latinoamericana.

Referencias

- Alberdi, J.B. (1980) Bases y puntos de partida para la organización política de la República. Argentina (Buenos Aires, 1852), En L. Zea (Autor). *Pensamiento positivista latinoamericano*, (1). Caracas: Biblioteca Ayacuho.
- Arnold, M. (1993). *Culture & anarchy*. New York: Cambridge University Press.
- Astigueta, B. (2005). El espiritualismo latinoamericano y su perfil profético frente a la globalización. *Cuadernos Canela*, 17, (pp. 9-23).
- Beorlegui, C. (2010). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de identidad*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Caso, A. (1919). La existencia como economía, como desinterés y como caridad. *Obras completas (tomo III)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Crawford, W. (1961). *A century of Latin-American thought*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Da Costa, M. (1994). *Obras completas de Enrique Molina Garmendia (vols. 3-4)*. Concepción, Chile: Universidad de Concepción.
- Da Costa, M. (2000). *Obras completas de Enrique Molina Garmendia (vols. 1-2)*. Concepción, Chile: Universidad de Concepción.
- Deústua, A. (1919). *Las ideas de orden y de libertad en la historia del pensamiento humano*. Lima: E. R. Villarán.
- Fernández Mac Gregor, G. (1942). *Vasconcelos*. México: Ediciones de la Secretaría de Educación Pública.
- Fornet-Betancourt, R. (1995). La problemática de los valores en la tradición filosófica latinoamericana del siglo XX. *Revista Agustiniana*, 36(110), 571-596.
- Fornet-Betancourt, R. (2000). Para un balance crítico de la filosofía iberoamericana en la llamada etapa de los fundadores. *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, 17, (pp. 117-132).
- Gallagher, M. (2003). *Clashing symbols. An introduction to faith and culture*. New York: Paulist Press.

- Gaos, J. (1993). *Obras completas. V-El pensamiento hispanoamericano. Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea*. México: Universidad Autónoma de México.
- Jalif de Bertranou, C. (2007). Alejandro Korn en la revista *Nosotros*. Lecciones del pasado, aportes al presente. Homenaje en el 70 aniversario de su fallecimiento (1860-1936). *Estudios de filosofía práctica e historia de las ideas*, (9), Recuperado de http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-94902007000100007
- Kinsbruner, J. (Ed.). (2008). *Encyclopedia of Latin American history and culture*. Detroit, Mich: Charles Scribner's Sons.
- Korn, A. (1938). *Obras*. T. I. La plata: Universidad Nacional.
- Korn, A. (1944). *La libertad creadora*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Larroyo, F. (1978). *La filosofía iberoamericana*. México: Editorial Porrúa.
- Mariátegui, J. (2007). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Máynez, E. (1943). *Caso*. México: Ediciones de la Secretaría de Educación Pública.
- Miró, F. (1981). *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Molina, E. (1914). *Filosofía americana. Ensayos*. París: Casa editorial Garnier hermanos.
- Molina, E. (1935). *Proyecciones de la intuición: nuevos estudios sobre la filosofía bergsoniana*. Santiago, Chile: Prensas de la Universidad de Chile.
- Nakajima, B. (2016). Los cursos de cultura latinoamericana y la religión como “convitado de piedra”. *Cuadernos Canela*, 27, (pp. 24-41).
- Rodó, J. (1993). *Ariel. Motivos de prometeo*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Romero, F. (1957). *Filósofos y problemas*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Scheler, M. (1999). *El saber y la cultura*. Recuperado de: <http://www.mercaba.org/Filosofia/Scheller/Scheller%20Max.El%20saber%20y%20la%20cultura.pdf>

Tylor, E. (1913). *Primitive culture: Researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom (Cambridge Library Collection-Anthropology)*, (1). London: John Murray.

Vaz Ferreira, C. (1953). *Fermentario*. Montevideo: Biblioteca Artigas.

Villegas, A. (1963). *Panorama de la filosofía iberoamericana actual*. Buenos Aires: EUDEBA.

Zea, L. (1976). *El pensamiento latinoamericano*. Barcelona: Editorial Ariel.