

TRAYECTORIA Y SENTIDO DE LA ETICA EN EL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO

El interés por los problemas éticos constituye una constante en el pensamiento filosófico latinoamericano. Esto tiene su explicación en el hecho de que la reflexión teórica, en los pueblos de América latina, se ha ejercitado en una muy estrecha vinculación con los conflictos de la praxis socio-política. La propia organización de estas jóvenes naciones demandó en todo el siglo pasado (y buena parte del presente) una atención prioritaria y permanente. No se trata de la simple urgencia del «*primum vivere...*», sino de algo mucho más complejo: era necesario saber cómo habría de vivirse, cuál habría de ser el proyecto fundamental de existencia. Modelos caducos colisionaban con modelos utópicos; múltiples intereses creados estaban en lucha entre sí y con ideales inapelables o que rozaban a menudo la quimera o el desvarío. Cuando, en medio de ese campo conflictivo, llegan a darse las mínimas condiciones necesarias para el despertar de la conciencia reflexiva, ésta se encuentra, ante todo, con la desorientación práctica. Se carece de una noción clara acerca de *qué se debe hacer*. Y el esfuerzo del pensamiento, entonces, se consagra a ese menester impostergable.

La auto-reflexión, traducida en las investigaciones de muchos pensadores latinoamericanos acerca de su propia realidad, no responde tanto a un vacío (aunque natural) chauvinismo, sino ante todo a la perentoria necesidad de hallar orientación a la conducta. Y esa realidad investigada es particularmente difícil de abarcar conceptualmente. Convergen en ella, por lo pronto, raíces muy heterogéneas. La influencia de la cultura francesa —hacia la cual vuelcan su atención los intelectuales latinoamericanos durante y después de las guerras de independencia—, así como de la alemana y la inglesa, es algo incuestionable. Por otra parte, sin embargo, es también incuestionable el hecho de que España (o Portugal en el caso de Brasil) proporciona a estos pueblos no sólo la lengua, sino también creencias y costumbres, y, en suma, toda su tradición y su forma de vivir. Esa herencia europea, con la que Latinoamérica se incorpora definitivamente a la historia de Occidente, resulta, a su vez, transfigurada a través de su encuentro y sus múltiples combinaciones con la abundante y variada tradición autóctona. Esta mantendrá caracteres dominantes en países como México y Perú, y será relativamente débil en otros como Argentina y Uruguay; pero en todos, sin excepción, intervendrá de manera sensible, contribuyendo a acuñar, al conjugarse con el legado del Viejo Mundo, formas culturales verdaderamente inéditas. Y no son menos decisivos los diver-

esos rasgos de culturas africanas, importados ya en la época colonial con la esclavitud y que han ido fusionándose gradualmente con los elementos antedichos, a los que proporcionan matices peculiarísimos.

La cultura latinoamericana se configura, así, como una cabal miscelánea de culturas diversas, un *totum revolutum* del que, no obstante, sale, en definitiva, algo que posee su propia unidad e identidad, que pone su característico sello a todas y cada una de sus manifestaciones y que no puede confundirse con ninguno de sus ingredientes, cuando se toma a éstos por separado. Por eso el europeo experimenta, ante ello, el típico *frisson* de lo exótico, y también el africano lo ve con particular distancia. Y si existe una verdadera asimilación por parte del indígena, lo es, casi siempre, a través del mestizaje. Bien conocido es el hecho de las innumerables tribus que permanecen aún hoy aisladas en su medio primitivo, sin integrarse a la nueva civilización; pero incluso las formas altamente desarrolladas de la vieja cultura autóctona resultan, si se las considera en estado de pureza, manifestaciones que se han vuelto extrañas e iconmprensibles, salvo para el arqueólogo o el historiador. Ni el maya, ni el inca, ni el azteca podrían tampoco entender esa realidad que es la cultura latinoamericana, pese a que ésta, sin ninguna duda, contiene la herencia de aquéllos.

De la conjunción procede la ambigüedad, pero, a la vez, la multitud de posibilidades, que sólo paulatinamente pueden desarrollarse, y que, en su mayor parte, deben aún ser descubiertas. Por eso el hombre latinoamericano se encuentra —consciente o inconscientemente— en la búsqueda de su propio *ethos*. Y por eso los problemas éticos se presentan, para él, vivientes, palpitantes, como desafíos directos a los que tiene que responder de alguna manera.

Si prescindimos de la consideración de los primeros esbozos filosóficos en América latina, representados por la tradición escolástica que predominó durante toda la época colonial, y de algunos brotes de «iluminismo» y de la «ideología» francesa producidos durante los movimientos de independencia, se puede decir que la primera filosofía que «prendió» realmente en estas latitudes fue el positivismo, sobre todo en la segunda mitad del siglo XIX y los primeros años del XX. Al principio influyeron las ideas de Comte y más tarde las de Spencer, configurando un panorama de pensamiento bastante unánime a lo largo de todos los países comprendidos entre México y la Argentina.

La ley comtiana de los «tres estadios» de la historia (teológico, metafísico y positivo) proporcionaba a los primeros pensadores latinoamericanos una oportunidad excelente para considerar a sus respectivas naciones como representantes del decisivo momento histórico que se creía vivir¹. El positivismo, en general, era sentido como un seguro signo del

1 Sobre el positivismo en Latinoamérica pueden consultarse, entre otras, las siguientes obras: Alfredo Carrillo Narváez, *La trayectoria del pensamiento filosófico en Latinoamérica* (Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito 1959); Risieri Frondizi, 'Panorama de la filosofía latinoamericana contemporánea', en *Minerva* (Buenos Aires, julio-agosto 1944) p. 95 ss.; R. Frondizi y Jorge J. E. Gracia, *El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del siglo XX (Antología)* (FCE, México 1974); José Gaos, *El pensamiento hispanoamericano* (Colegio de México, México 1944); Manfredo Kampf Mercado, *Historia de la filosofía en Latinoamérica* (Santiago de Chile 1958); Ricaurte

advenimiento a la modernidad. El problema práctico de fondo, al que hemos aludido, parecía encontrar allí una respuesta clara, después de un largo período de cabal desorientación, agravada por guerras civiles y luchas intestinas. La convicción de que era necesario formar una nueva mentalidad en el hombre latinoamericano, una mentalidad «moderna», «progresista», «científica», hará que el positivismo tienda a oficializarse y convertirse, sobre todo, en guía para la educación de estos pueblos. Más que una filosofía, en suma, el pensamiento positivista parecía la gran panacea para remediar el caos y el atraso y todos los males que de allí se derivaban.

En México, por ejemplo, Gabino Barreda creía ver en la mencionada ley de Comte una confirmación de la historia mexicana², y sostenía que la aplicación del esquema positivista garantizaría la solución de todos los problemas sociales y pedagógicos de ese país. La idea cundió, y el positivismo se impuso en México durante más de cuarenta años, convirtiéndose incluso en filosofía oficial con la dictadura de Porfirio Díaz.

También en Brasil hubo una oficialización del positivismo, con la proverbial adopción del lema «orden y progreso» (estampado, como se sabe, en la banda nacional), e incluso con la creación y el desarrollo de una «iglesia positivista» según el modelo del último período del pensamiento comtiano.

En la Argentina contó el positivismo con gran cantidad de figuras destacadas, como Rodolfo Rivarola, José Ingenieros, Agustín Alvarez, el antropólogo y paleontólogo Florentino Ameghino, Carlos Octavio Bunge y muchos otros. Especial relieve alcanzó el movimiento positivista que desarrollaron los profesores de la Escuela Normal de Paraná, entre los que sobresalieron Pedro Scalabrini y J. Alfredo Ferreira. Este último fundó la revista *La escuela positivista*, y más tarde, en Buenos Aires, el Comité Positivista Argentino. Ingenieros, por su parte, alentó el desarrollo de esas ideas, cuyo órgano principal de expresión y difusión fue la *Revista de Filosofía*, fundada y dirigida por él.

Soler, *Estudio sobre historia de las ideas en América* (Panamá 1961), y *El positivismo argentino* (Panamá 1959); Arturo Ardao, *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay* (FCE, México 1950); José Ingenieros, *La evolución de las ideas argentinas*, 2 vols. (Buenos Aires 1918), y *Las direcciones filosóficas de la cultura argentina* (EUDEBA, Buenos Aires 1963); Berta Perelstein, *Positivismismo y antipositivismismo en la Argentina* (Procyon, Buenos Aires 1952); Tocary Assis Bastos, *O positivismo e a realidade brasileira* (Univ. de Minas Gerais, Belo Horizonte 1965); João Cruz Costa, *O positivismo na Republica. Notas sobre a história do positivismo no Brasil* (São Paulo 1956); Ivans Lins, *História do positivismo no Brasil* (São Paulo 1954); Luis Washington Vita, *Panorama da filosofia no Brasil* (Porto Alegre 1969); Samuel Ramos, *Historia de la filosofía en México* (México 1943); Leopoldo Zea, *El positivismo en México* (El Colegio de México, México 1943), y *Apogeo y decadencia del positivismo en México* (El Colegio de México, México 1944); Luis Beltrán Guerrero, *Introducción al positivismo venezolano* (Caracas 1955); Jaime Jaramillo Uribe, *El pensamiento colombiano en el siglo XIX* (Bogotá 1964); Augusto Salazar Bondy, *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*, 2 vols. (Lima 1965); Jesús J. Amurio González, *El positivismo en Guatemala* (Univ. de San Carlos, Guatemala 1966); Constantino Lascaris Commeno, *Historia de las ideas en Centroamérica* (San José de Costa Rica 1970).

2 Es famosa su *Oración Cívica*, pronunciada en Guanajuato en 1867, por la cual el entonces presidente, Benito Juárez, decidió nombrarlo miembro de la comisión que redactó la ley de educación para México.

Hubo, desde luego, modalidades diversas en los diversos países. Algunos círculos acusaron una mayor influencia de Comte; otros, la de Spencer, y no faltaron líneas positivistas que se apartaron de los modelos clásicos. Pero en todos los casos el positivismo representaba, para estos pensadores latinoamericanos, el más cabal testimonio de que sus respectivos países habían ingresado al concierto del mundo moderno³. En lo que respecta a la ética, que es lo que aquí nos interesa, todos los positivistas de América latina tuvieron allí uno de sus principales focos de atención, y buscaron los fundamentos «científicos» para una moral que desplazara tanto a la moral católica como a la que se derivaba, según ellos, del «liberalismo anárquico». Esto les llevaba a diversas revisiones del concepto de *libertad*, que no podía negarse, pero que era necesario conciliar con la dominante idea de un determinismo naturalista y con el rechazo de los resortes metafísicos.

En los comienzos del siglo XX, sin embargo, comienza a perfilarse el desaliento y la decadencia de las ideas positivistas. Como señala Abelardo Villegas, «la acogida al positivismo había sido casi universal, pero ninguna de las naciones positivistas había terminado con las llamadas lacras coloniales, el orden social era impuesto por la casta de los dictadores militares, la supuesta riqueza acaparada por una oligarquía latifundista y financiera, el imperialismo económico de las grandes naciones occidentales hacía presa de estos países convirtiendo su incipiente burguesía en un apéndice de la gran burguesía internacional»⁴. El positivismo fracasaba, por tanto, justamente en lo que había constituido su principal razón de ser. Cada vez se hacía más evidente que las esperanzas depositadas en aquellos esquemas de pensamiento habían sido desmedidas e infundadas. La reacción anti-positivista no podía tardar, y comienza, efectivamente, ya en los primeros años del siglo, al principio tímida y retraída, pero luego de manera contundente.

Con la misma unanimidad que había presentado la adhesión al positivismo se expande entonces la oposición. Los intelectuales que encabezan este movimiento de rechazo se han formado en el pensamiento y en toda la «atmósfera» positivista, cuyas influencias subsisten en ellos, en mayor o menor grado. Pero también es en ellos evidente la decepción ante las grandes exageraciones y unilateralidades que habían caracterizado al positivismo.

La reacción anti-positivista representa, además, la iniciación de los auténticos estudios e investigaciones de filosofía en Latinoamérica. Se combate el dogmatismo y surge la posibilidad de pensar con una conciencia crítica. Por otra parte, también en Europa el positivismo ha sido reemplazado por otras corrientes, que paulatinamente van introduciéndose en tierras latinoamericanas. Tales, por ejemplo, el neokantismo y la «filosofía de la vida».

La ética positivista no había logrado justificar coherentemente la libertad humana. La superación del positivismo es percibida entonces,

3 Cf., al respecto, Leopoldo Zea, *Esquema para una historia de las ideas en Iberoamérica* (Univ. Nac. Autónoma de México, 1956).

4 A. Villegas, *Panorama de la filosofía iberoamericana actual* (EUDEBA, Buenos Aires 1963) p. 20.

desde la perspectiva moral, como una afirmación y una defensa de la libertad. Y esto se vinculaba estrechamente con lo acontecido en el ámbito político, donde la oficialización del positivismo se revelaba como un pretexto para la imposición de regímenes dictatoriales. La caída de Porfirio Díaz en México (1911) se ve, entonces, como un símbolo —y, a la vez, como un corolario— de la pérdida de vigencia en las ideas positivistas.

Aunque también con modalidades propias, y respondiendo a motivos diferentes, lo cierto es que la reacción contra el positivismo tiene lugar de manera simultánea en casi todos los países latinoamericanos. La actitud de los pensadores que la llevan a cabo no se agota, desde luego, en ese aspecto negativo, sino que todos ellos elaboran, a la vez, nuevas teorías, en las cuales se atiende siempre, y a menudo de modo prioritario, a los problemas de la ética. La metafísica, por su parte, vuelve a adquirir carta de ciudadanía, después del «destierro» a que la habían relegado los representantes del positivismo científicista. La concepción naturalista que éstos habían impuesto va siendo reemplazada por criterios más amplios y abiertos. Los nuevos pensadores son también eruditos de las disciplinas humanísticas, y, si bien en algunos casos carecen del rigor científico y la exigencia de fundamentación empírica que caracterizaba a sus antecesores, muestran, por otra parte, intereses mucho más amplios que éstos y elaboran formas de pensamiento que se entroncan en la más auténtica tradición filosófica.

Entre los filósofos más representativos de la reacción anti-positivista hay que nombrar necesariamente a Alejandro Korn y Coriolano Alberini en la Argentina, Raimundo de Fariás Brito y Jackson de Figueiredo en Brasil, Enrique Molina en Chile, Antonio Caso y José Vasconcelos en México, Alejandro Deustúa en Perú, y Carlos Vaz Ferreira y José Enrique Rodó en Uruguay. Ellos, conjuntamente con algunos otros, constituyen la generación que más tarde Francisco Romero llamó de los «fundadores».

De una manera aún más acentuada que en los positivistas, la actividad filosófica aspira a ser, entre los «fundadores», un modo de orientar la conducta humana. De allí deriva el tono polémico que muestra gran parte de la obra de estos filósofos, tono que a veces lesiona la sobriedad exigida en un pensamiento objetivo. Pero también reside allí el impulso que habría de llevar a la filosofía latinoamericana a un tratamiento más completo de los múltiples problemas morales.

Los «fundadores» no son meramente críticos del positivismo, sino que representan el verdadero despertar de la conciencia filosófica, conciencia que, antes de ellos, sólo se encontraba, por así decir, en estado latente entre los intelectuales latinoamericanos. Ahora se postulan, una vez más, nuevos ideales de vida, pero se sabe que éstos deben someterse permanentemente a la reflexión crítica. Los «fundadores» superan a los positivistas no tanto por la refutación de su argumento, sino sobre todo como consecuencia de una visión mucho más amplia de la complejidad y de la dignidad de lo humano.

No están, sin embargo, totalmente libres de lastre positivista. Casi todos ellos admiran —y con razón— la exigencia de rigor científico que

había caracterizado el positivismo y le había permitido, a su vez, superar la «oscuridad» romántica y el arcaico escolasticismo. Esta admiración les hace a veces retomar, casi sin advertirlo, algunos prejuicios positivistas.

El argentino Alejandro Korn (1860-1936) ⁵ es un ejemplo de esa situación. Korn se opone decididamente al positivismo, pero recomienda sus métodos, que, según él, convendría incorporar a una «concepción superior», capaz de reconocer, junto al determinismo cósmico, la libertad del hombre. Justamente en la afirmación de esta libertad está el centro de gravedad en la filosofía de Korn. La concibe como síntesis de la libertad ética y la libertad económica. A menudo la identifica también con la personalidad. Se trata, en todo caso, de un problema eminentemente práctico: la vida humana como tal, constituye, para Korn, una lucha por la libertad, que nunca está dada, sino que debe ser siempre conquistada. La verdadera libertad es «libertad creadora».

Pero, por otro lado, defiende Korn una teoría subjetivista de los valores. En su *Axiología* (1930) define el valor como «el objeto de una valoración afirmativa», y la valoración como «la reacción de la voluntad humana ante un hecho». Tal reacción volitiva es el resultado de diversos factores: el momento histórico, el ambiente colectivo, los rasgos de carácter, etc. En lo fundamental, sin embargo, lo decisivo es la personalidad autónoma, elemento que escapa ya al análisis, pero que es lo que explica que no haya valoraciones de validez universal.

El pensador brasileño Raimundo de Farias Brito (1862-1917) ⁶ tiene el mérito de haber combatido el positivismo justamente en un país y en una época en que dicha corriente había alcanzado proporciones máximas. Predominan en su obra las consideraciones éticas, realizadas por él a menudo en un peculiar temple trágico: tanto el hombre individual como las sociedades humanas, tanto los gobiernos políticos como las religiones, todo lo humano está, según Farias Brito, sometido a una total inseguridad; todo es radicalmente frágil. La misma voluntad humana sirve para corroborar la imperfección del hombre. Pero existe en éste, sin embargo, algo grandioso: el entendimiento, que expresa no ya lo individual (como la voluntad), sino lo universal. Este acento del pensar (en lugar de la voluntad) distingue la metafísica de Farias Brito de la de Schopenhauer, con la cual se vincula en otros aspectos. Para el filósofo brasileño es el pensamiento racional la instancia que hace compren-

⁵ Las obras de Korn fueron compiladas después de su muerte por sus discípulos F. Romero, A. Sánchez Reulet y E. Pucciarelli en 3 volúmenes: *Obras* (Univ. Nacional de La Plata, La Plata 1938-40). Posteriormente apareció otra edición: *Obras completas* (Claridad, Buenos Aires 1949). Existen también otras ediciones de los libros principales de Korn. Sobre Korn, cf. *Estudios sobre Alejandro Korn. Homenaje en el centenario de su nacimiento* (Univ. Nac. de La Plata, La Plata 1963); Emilio Estiú, 'Korn y Alberini frente al positivismo en Argentina', en *Revista de la Universidad*, n. 13 (La Plata, enero-abril 1961) p. 11 ss.; William J. Kilgure, *Alejandro Korn's Interpretation of Creative Freedom* (Baylor University, Waco, Texas, 1958); Francisco Romero, *Alejandro Korn, filósofo de la libertad* (Reconstruir, Buenos Aires 1956).

⁶ Principal edición: *Obras de Farias Brito*, 6 vols. (Instituto Nacional do Livro, Rio de Janeiro 1951-57). Sobre Farias Brito: Jackson de Figueredo, *Algumas reflexões sobre a filosofia de Farias Brito* (Revista dos Tribunais, Rio de Janeiro 1916); Francisco Alcántara Nogueira, *Farias Brito e a filosofia do espirito* (Freiras Bastos, Rio de Janeiro 1962).

sible el sentido de la existencia humana, en la medida en que puede llevar a la conciencia individual a identificarse con la universal.

También la virtud procede, según Farias Brito, del pensamiento, y constituye la íntima armonía del espíritu. Ella representa la verdad en el ámbito de lo moral. Por eso la verdad —especialmente en cuanto veracidad— es el deber supremo, y es lo que da lugar al amor cristiano como ley suprema⁷.

Sostiene Farias Brito que las dos principales formas en que se expresa el espíritu son la política y la filosofía: la primera de éstas conduce al Derecho; la segunda, a la Moralidad. Derecho y Moralidad regulan racionalmente la conducta humana. Es preciso, sin embargo, distinguir estas dos instancias: el Derecho es la acción de la sociedad sobre el individuo; la Moralidad es la acción del individuo sobre sí mismo. El Derecho se confirma mediante un Tribunal de Justicia; la Moralidad, mediante la conciencia individual⁸. La ética de Farias Brito se funda en la religión: el verdadero principio moral no se encuentra en la Naturaleza, sino en lo Sobrenatural.

El chileno Enrique Molina (1871-1956)⁹ se inspira en la filosofía de la vida (Bergson, Nietzsche), que le proporciona nuevas perspectivas y una flataforma firme desde la cual oponerse al positivismo en Chile. El interés de Molina es mucho más humanístico que cosmológico, e insiste en la importancia del espíritu como verdadero objeto de la filosofía, que halla entonces en la historia y en la cultura sus principales ámbitos de investigación.

Molina cree también en el «progreso»; pero, contra el positivismo, lo ve en el mundo del espíritu, como un gradual perfeccionamiento de las relaciones entre los hombres. La «vida espiritual» es siempre testimonio de «progreso». El espíritu abarca todo lo alcanzado y lo alcanzable en la moralidad, la ciencia, la religión y el arte, y por ello es perfeccionamiento perpetuo, manifestándose en lo «mejor» de cada actividad humana. Las obras son sus formas concretas; los valores, sus formas abstractas. También el progreso «económico» tiene sentido en la medida en que se lo entiende como la *base* para la «vida espiritual». La dimensión axiológica del espíritu es, en definitiva, lo que otorga *sentido* a todo, incluso al ser. La auténtica actividad espiritual se opone tanto al optimismo ingenuo como al pesimismo suicida: es una constante «espiritualización del ser», una donación de sentido, posibilitada por la armonía entre acción y contemplación.

Al igual que muchos otros pensadores latinoamericanos, se esfuerza Molina por señalar los ideales propios de Latinoamérica, y muestra una especial esperanza en el futuro de estos pueblos, que pertenecen también a la cultura de Occidente, pero que cuentan con la posibilidad y el deber de sustraerse a la «decadencia» pronosticada por Spengler.

⁷ Cf. R. de Farias Brito, *O mundo interior* (Rio de Janeiro 1914) p. 465 ss.

⁸ Cf. R. de Farias Brito, *Finalidade do mundo*, 2 ed., 3 vols. (Instituto Nacional do Livro, Rio de Janeiro 1957), t. I, p. 48.

⁹ Principales obras de E. Molina: *Filosofía Americana* (1912); *Proyecciones de la intuición* (1934); *De lo espiritual en la vida humana* (1936); *Por los valores espirituales* (1939); *Tragedia y realización del espíritu* (1952).

El mexicano Antonio Caso (1883-1946)¹⁰, aunque desarrolla una importante metafísica de corte bergsonian, tiene un interés primordial en los problemas de la praxis. Los acontecimientos sociales y políticos de su tiempo en México le sirven como punto de arranque para reflexiones que lo llevan a las cuestiones filosóficas capitales, además de constituir la definitiva derrota del positivismo mexicano tras la caída de Porfirio Díaz. En tal sentido pone de relieve especialmente la mezquindad del utilitarismo positivista.

La ética de Caso tiene profundas raíces cristianas, y establece el amor al prójimo como principio fundamental de la moralidad. La cuestión de la esencia del mundo es, para él, mucho menos importante que la del *valor* del mundo. En el mundo tiene el hombre que orientarse y, para ello, comprender el sentido de su propia existencia. Esta puede desarrollarse según tres tipos de actitudes, que Caso denomina, respectivamente, «economía», «desinterés» y «caridad». La vida como «economía» corresponde al mundo biológico (único que alcanza a ver el positivismo): así se rigen naturalmente todas las funciones orgánicas, ya que la vida se desenvuelve según la fórmula de «máximo de utilidad con mínimo de esfuerzo». Lo propio de la vida biológica es, pues, el principio del egoísmo (inconsciente en el animal, pero consciente en el hombre), que se extiende a todos los criterios utilitaristas del conocimiento científico-natural. La segunda forma, en cambio, la vida como «desinterés», no tiene ya en cuenta la utilidad. Es lo propio del artista, que contempla los objetos, no para utilizarlos, sino por ellos mismos, para darles expresión. El arte es contemplación de las cosas tal como ellas son y por lo que ellas son, y, en esa medida, la estética representa ya un asomo a la ontología. Pero la forma más valiosa de todas es la tercera, la vida como «caridad», en la que el individuo sale de sí mismo y vive para el prójimo. Su principio es el del «sacrificio» y se expresa en una ecuación opuesta a la de la economía: «sacrificio = máximo de esfuerzo con mínimo de utilidad». A tal principio corresponde, según Caso, la máxima norma moral: «Haz al prójimo más de lo que desearías que el prójimo hiciera por ti»¹¹.

Caso ha desarrollado también una axiología, en la que sostiene que «los valores no son entes, sino valencias sociales, ideales colectivos necesarios, respuestas orgánicas de todos a una misma causa interior o exte-

10 Las *Obras Completas* de Caso son editadas actualmente (desde 1971) por la Universidad Nacional Autónoma de México y abarcará en total 13 volúmenes. Los libros principales de A. Caso son: *La filosofía de la intuición* (1914); *La existencia como economía y como caridad* (1916; la 2ed. lleva el título: *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, 1919. Con el mismo título apareció la 3 ed., 1943); *Discursos a la nación mexicana* (1922); *El concepto de la historia universal* (1923; 2 ed. 1933, y 3 ed., 1955, con el título: *El concepto de la historia universal y la filosofía de los valores*); *Doctrinas e ideas* (1924); *La filosofía de la cultura y el materialismo histórico* (1936); *La persona humana y el Estado totalitario* (1941); *El peligro del hombre* (1942); *Filósofos y moralistas franceses* (1943). Sobre Caso, cf. Centro de Estudios Filosóficos, *Homenaje a Antonio Caso* (Stylo, México 1947); José Gaos, 'El sistema de Caso', en A. Caso, *Obras Completas*, t. III (UNAM, México 1972) pp. VII-XXVI; John Haddox, *Antonio Caso. Philosopher of México* (Univ. of Texas Press, Austin 1971).

11 Cf. A. Caso, 'La existencia como economía, como desinterés y como caridad', en *Obras Completa*, t. III (UNAM, México).

rior»¹². Pueden concebirse como «ideas», pero no como ideas *platónicas*, sino como ideas *sociales*, que implican convicciones y acciones de la comunidad.

El principal representante de los «fundadores» en el Perú —y, por tanto, el más destacado entre los pensadores que llevaron a cabo la superación del positivismo en ese país— ha sido Octavio Alejandro Deustúa (1849-1945)¹³, más conocido por sus investigaciones estéticas que por las éticas. Pero justamente su concepción del arte como la actividad más esencialmente humana conduce en él a una ética particular, que, como en otros «fundadores», tiene en la libertad su concepto central.

La moralidad, según Deustúa, está constituida por la razón y la libertad: la primera rige los actos, la segunda les da su peculiar dirección. La libertad es el medio para el cumplimiento de la ley moral como fin, y ésta, a su vez, impide que la libertad lleve al egoísmo. La ley moral permite disciplinar la libertad; pero necesita, además, el amor, la solidaridad y las virtudes (tanto las del altruismo como las de la acción humana libre). De ahí que las éticas puramente racionales incurrían en unilateralidad. Lo moral se deriva, más bien, de una síntesis de todos los valores. La verdadera libertad se pone de relieve justamente en esa síntesis¹⁴.

El uruguayo Carlos Vaz Ferreira (1872-1958)¹⁵ incluyó su crítica al positivismo en el marco más amplio de una crítica general a toda forma de pensamiento dogmático. La auténtica filosofía significa, para él, justamente una liberación del dogmatismo: no es un pensamiento definitivamente verificado y estático, sino, por el contrario, un pensar dinámico: un «pensamiento vivo», según su propia expresión. Más que lo «pensado» le interesa a Vaz Ferreira lo «pensante», el proceso concreto en el que se elaboran las ideas, el «fermento» del pensar. Es éste un campo en el que no dominan las certezas, sino las dudas, la vacilación, la lucha que cada pensador libra consigo mismo.

También para Vaz Ferreira es la libertad una noción decisiva. Su ética se estructura asimismo como una «ética viva», en la que se defiende un pluralismo moral y la consecuente afirmación de que *todos* los valores deben ser tenidos en cuenta, como garantía de la libre decisión. La moralidad resulta del conflicto entre ideales diversos. En la historia

12 A. Caso, *El concepto de la historia universal y la filosofía de los valores* (Botas, México 1933) p. 84.

13 Obras principales de Deustúa: *Estética general* (1923); *Estética aplicada*, 3 vols. (1929-1935); *Los sistemas de moral*, 2 vols. (1938-1940). Sobre Deustúa: Julio Chiriboga, 'Deustua y la filosofía de los valores', en *Letras*, n. 13 (Lima 1939) p. 179 ss.; Mariano Ibérico, 'La obra filosófica de don Alejandro Deustua', en *Letras*, n. 13 (Lima 1939) p. 145 ss.; F. Miró Quesada, 'Don Alejandro Deustua, forjador de la tradición filosófica peruana', en *El Comercio* (Lima, 9 de agosto de 1945).

14 Cf. A. O. Deustua, *Los sistemas de moral*, tomo II, p. 490.

15 Principal edición: *Obras de Vaz Ferreira*, Homenaje de la Cámara de Representantes, 25 vols. (Montevideo 1957-63). Existen otras muchas ediciones particulares de sus diversos libros. Sobre Vaz Ferreira, cf. Agustín Álvarez Villafranca, *Carlos Vaz Ferreira. Ein führender Pädagoge Südamerikas* (Hamburg 1938); Arturo Ardao, *Introducción a Vaz Ferreira* (Montevideo 1961); Aníbal del Campo, *El problema de la creencia y el intelectualismo de Vaz Ferreira* (Montevideo 1959); Diana Castro y Mauricio Langón, *Pensamiento y acción en Vaz Ferreira* (Montevideo 1969).

de la humanidad hay, según Vaz Ferreira, progreso moral. Los ideales en conflicto no siempre pueden llevarse a una conciliación; pero la historia humana se desenvuelve como una gran aventura, con una *creciente resistencia al mal*. Constantemente se agregan nuevas formas de sentimiento, de simpatía entre los hombres, y en eso consiste el progreso moral. Hay más conflictos, porque hay también más ideales.

Por eso sostiene Vaz Ferreira que la mala conciencia moral, es decir, el remordimiento, no es una prerrogativa de la inmoralidad. Es un error, según él, creer que la tranquilidad de conciencia es lo propio de los hombres buenos o que constituye un signo de «superioridad moral». Por el contrario, también el hombre moralmente bueno tiene que vivir abrumado por su propia conciencia, y, a la inversa, ocurre a menudo que la «conciencia tranquila» sólo traduce insensibilidad moral, y, por tanto, «inferioridad»¹⁶. Moralmente «superior» es, en cambio, el hombre que se enfrenta con conflictos, que son lo característico de la moralidad como tal. Y no es necesario interpretar esto de manera pesimista: la gran aventura humana sigue en marcha, y hay gran cantidad de ideales que esperan su realización, lo cual permite defender una posición optimista.

A la generación de los «fundadores» —que abarca otros importantes nombres, aparte de los aquí mencionados— siguen en Latinoamérica dos o tres generaciones de filósofos orientados en las más diversas corrientes del pensamiento contemporáneo. Casi todos ellos se han ocupado con problemas morales, de manera más o menos expresa y por las razones antes apuntadas, que siguen teniendo amplia validez en estos países. Cualquier nómina que se intente confeccionar de estos pensadores será necesariamente incompleta e incurrirá sin duda en exclusiones injustas. Por eso lo que sigue no debe interpretarse como un «catálogo» ni nada que se le asemeje, sino más bien como un conjunto de *ejemplos*, tomados un poco al azar, aunque cuidando que sirvieran para proporcionar alguna imagen de las líneas generales recorridas por ese pensamiento, particularmente en el área de la ética.

Esa característica búsqueda del propio *ethos*, ese intento de darle una clara determinación, vincula las cuestiones morales con las referentes a la propia historia cultural, social y política. Pensadores como Ezequiel Martínez Estrada en Argentina, Franz Tamayo en Bolivia, Gilberto Freyre en Brasil o Samuel Ramos en México —muchos de los cuales se ocupan también con temas generales y tradicionales de la filosofía— se esfuerzan en desentrañar la idiosincrasia del hombre latinoamericano y de su historia. Esto les lleva a investigar los propios valores; y justamente las cuestiones axiológicas aparecen casi siempre en conexión con los problemas éticos tratados por los filósofos de América latina. Las particularidades valorativas suelen ser, incluso, el trampolín desde el que resulta posible alcanzar nuevas perspectivas generales. El mexicano Leopoldo Zea (n. 1912)¹⁷ ha trabajado precisamente en esa

16 Cf. C. Vaz Ferreira, 'Fermentario', en *Obras*, ed. cit., tomo X (Montevideo 1957) p. 41 ss.

17 Principales libros de Zea: *En torno a una filosofía americana* (1945); *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica: Del romanticismo al positivismo* (1949); *La filo-*

dirección. La conciencia de la propia realidad histórico-cultural es, para él, una condición necesaria para comprender el problema de la realidad como tal. La verdadera originalidad consiste, según Zea, en «la capacidad para hacer de lo propio algo universal, válido para otros hombres en situación semejante a la nuestra»¹⁸.

Un papel central en toda la filosofía latinoamericana del siglo XX ha sido el representado por el argentino Francisco Romero (1891-1962), discípulo predilecto de Alejandro Korn y maestro de los principales pensadores actuales en Argentina y otros países del continente. Romero hizo conocer ampliamente la filosofía europea (y en particular la alemana) en estas latitudes, tanto a través de la cátedra como por el decisivo impulso dado a las ediciones españolas de aquellos autores. Coincidió, en tal tarea, con la desarrollada, simultáneamente, por Ortega y Gasset y su «Revista de Occidente». Su labor formadora, su constante fomento de las investigaciones filosóficas y su propio pensamiento —cristalizado en una copiosa producción escrita— significaron el mayor de los incentivos para el cultivo de la filosofía en Latinoamérica.

Como filósofo, Romero se ha hecho conocer especialmente por su *Teoría del hombre*¹⁹, pero su obra abarca todos los ámbitos de la filosofía. Presenta una particular influencia de Max Scheler y Nicolai Hartmann. De manera semejante a la de este último, concibe Romero la filosofía como una actividad que debe ser más fiel al problema que al sistema: se debe siempre confiar en alcanzar la verdad, pero se debe también dudar siempre de haberla alcanzado. La mencionada influencia de esos dos pensadores lo lleva a un importante análisis del valor y de la persona. Esta se caracteriza, según él, por su trascendencia hacia el valor. La persona es capaz de distinguir el ser del deber ser, y su misión es la de hacerlos coincidir, es decir, hacer que sea efectivamente lo que idealmente *debe ser*. En otras palabras: ella no sólo *percibe* el valor, sino que lo *realiza*. El valor es la medida de la trascendencia, que, por su parte, representa la verdad del ser. La actividad del trascender constituye lo propio del espíritu. Hay, según Romero, valores espirituales y valores no espirituales, y sólo los primeros tienen carácter «absoluto».

En Latinoamérica se han propuesto, durante el presente siglo, muchas

sofía como compromiso y otros ensayos (1953); *América como conciencia* (1953); *La conciencia del hombre en la filosofía* (1953); *La filosofía en México* (1955); *América en la conciencia de Europa* (1955); *América en la historia* (1957). Sobre Zea: Abelardo Villegas, *Filosofía de lo mexicano* (México 1960) p. 133 ss.

18 L. Zea, *América en la historia* (Fondo de Cultura Económica; Publicaciones de Diáncia, México 1957) p. 32.

19 Francisco Romero, *Teoría del hombre* (Losada, Buenos Aires 1952). Otras obras importantes: *Filosofía contemporánea* (1941); *Filosofía de la persona y otros ensayos de filosofía* (1944); *Papeles para una filosofía* (1945); *Filosofía de ayer y de hoy* (1947); *Filósofos y problemas* (1947); *El hombre y la cultura* (1950); *Sobre la filosofía en América* (1952); *Historia de la filosofía moderna* (1959). Sobre Romero, cf. Edgard S. Brightman, 'Structure and Transcendence in the Thought of Francisco Romero', en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 4, n. 2 (Bufalo 1943) p. 134 ss.; William F. Cooper, *Francisco Romero's Theory of Value* (Texas, Waco 1966); Universidad de Buenos Aires, *Homenaje a Francisco Romero* (Buenos Aires 1964); Hugo Rodríguez Alcalá, *Misión y pensamiento de Francisco Romero* (UNAM, México 1959); Juan C. Torchia Estrada, 'Significado de Francisco Romero, 1891-1962', en *Cuadernos Americanos*, vol. 128, n. 3 (México 1963) p. 88 ss.

y diversas teorías axiológicas. Una considerable parte de ellas muestran clara influencia de Scheler y Hartmann. Tal, por ejemplo, el caso del uruguayo Juan Llambías de Azevedo (1907-1972), cuya concepción de los valores está estrechamente vinculada a la de Scheler, filósofo sobre el cual publicó, además, una buena y clara exposición comentada²⁰. Los problemas éticos y axiológicos son tratados en conexión con los de la filosofía del Derecho, ámbito en el que tiene Llambías trabajos relevantes. Lo mismo hay que decir, en tal sentido, de las investigaciones de pensadores como el mexicano Eduardo García Maynez (n. 1908)²¹ y el brasileño Miguel Reale (n. 1910)²². Las investigaciones éticas de García Maynez, así como sus trabajos sobre los valores, están explícitamente inspirados en Nicolai Hartmann, aunque no carecen de originalidad, especialmente en sus aplicaciones a los problemas del Derecho, donde ha propuesto una axiología jurídica objetiva y anti-formalista. En este nexo se mueve también su concepción de la libertad como facultad fundante de lo jurídico. Reale, por su parte, es el principal filósofo del Derecho en su país y uno de los más importantes en toda Latinoamérica, y se destaca también como promotor de investigaciones filosóficas. Su teoría del Derecho pone el acento en la permanente dependencia en que se halla lo jurídico con respecto a las circunstancias histórico-sociales; pero, por otro lado, se esfuerza en señalar la importancia de lo ético y lo axiológico como instancias o «dimensiones» igualmente decisivas. La conjunción de los «hechos», las «normas» y los «valores» constituye precisamente el tema central de su «teoría tridimensional del Derecho». Reale concibe la persona como «valor-fuente» de todos los valores, centro en el que se unen el valor y la libertad, el ser y el deber ser, el individuo y la sociedad, la existencia y la trascendencia; y cree que sólo en esa unión alcanza el hombre su verdadera plenitud, que otorga sentido a todo logro cultural.

En la filosofía de los valores debe recordarse sin duda la figura del argentino Carlos Astrada (1894-1970)²³, vinculado por otra parte al pen-

20 J. Llambías de Azevedo, *Max Scheler. Exposición sistemática y evolutiva de su filosofía* (Nova, Buenos Aires 1966). Otras obras: *La filosofía del Derecho de Hugo Grocio* (Montevideo 1935); *Eidética y aporética del Derecho* (1940); *Manual de Metafísica* (1971). Sobre Llambías de Azevedo: Juan Morre, 'Llambías de Azevedo', en *Revista Brasileira de Filosofia*, vol. 22 (São Paulo 1972) p. 223 ss.

21 Obras principales de García Maynez: *Introducción al estudio del Derecho* (1940, 2 ed. 1972); *La libertad como derecho y como poder* (1941); *Ética* (1944, 9 ed. 1972); *Introducción a la lógica jurídica* (1951); *Lógica del juicio jurídico* (1955); *Lógica del concepto jurídico* (1959); *Lógica del raciocinio jurídico* (1964); *El problema de la objetividad de los valores* (1969).

22 Principales libros de Reale: *O estado moderno* (1934); *O capitalismo internacional* (1935); *Fundamentos de direito* (1940); *Teoria do direito e do estado* (1940); *Filosofia do direito*, 2 vols. (1953); *Pluralismo e liberdade* (1963); *Problemas de nosso tempo* (1969). Sobre Reale: Luigi Bagolini, 'Direito e valores no pensamento de Miguel Reale', en *Revista da Faculdade de Direito de São Paulo*, n. 47 (1952) p. 207 ss.; L. W. Vita, 'Miguel Reale, historiador das idéias', en *Monólogos e diálogos* (Conselho Estadual de Cultura, São Paulo 1964).

23 Principales libros de C. Astrada: *El juego existencial* (Buenos Aires 1933); *La ética formal y los valores* (La Plata 1938); *El juego metafísico* (Buenos Aires 1942); *El mito gaucho* (1948); *La revolución existencialista* (1952); *Hegel y la dialéctica* (1956); *El marxismo y las escatologías* (1957); *Marx y Hegel* (1958); *Nietzsche, profeta de una edad trágica* (1948); *Dialéctica y positivismo lógico* (1961); *La doble faz de la*

samiento de Heidegger, y, al final de su vida, al marxismo. Su importancia para la ética y la axiología radica quizá en su teoría antropológica, de fuerte inspiración nietzscheana, y que ve la realidad humana como fundada en la noción de «juego». Una obra vasta, elaborada a través de etapas muy diversas, pero unificadas por su peculiar tono polémico, es el legado de este pensador. Admirado por unos y rechazado por otros, cabe a Astrada el mérito indiscutible de haber suscitado la discusión viva de muchos problemas filosóficos y particularmente el replanteamiento de cuestiones morales, como la de la libertad.

Entre las teorías éticas y axiológicas desarrolladas en la Argentina es preciso destacar también las de Vassallo y Frondizi. Angel Vassallo (n. 1902)²⁴ elabora un pensamiento en el que convergen, de modo muy peculiar, influencias de Blondel, Bergson, Kierkegaard, Pascal y otros clásicos. Ve en la filosofía una forma de sabiduría: una «sabiduría heroica», que constituye un punto culminante de la moralidad. Los problemas éticos son, por eso, según Vassallo, los más urgentes o inmediatos en la vida humana. El hombre experimenta los valores éticos como exigencias prácticas en las que se presenta la trascendencia. La apertura hacia esa trascendencia determina la verdad filosófica, que Vassallo define como *adaequatio intellectus et vitae*, y, con ella, la vida moral misma.

Risieri Frondizi (n. 1910)²⁵ propone, dentro del marco de un «empirismo integral», una teoría axiológica en la que trata de superar las unilateralidades del subjetivismo y del objetivismo. Considera los valores como «cualidades irreales», desprovistas de sustancialidad y dependientes de la realidad de los «bienes». La cuestión clásica, de si los valores son «subjetivos» u «objetivos» es, según Frondizi, una falsa alternativa. El concreto punto de partida del análisis debe ser «un sujeto valorando un objeto valioso». Desde aquí es posible advertir que el valor tiene un carácter *relacional* y que, tanto la presencia del objeto como la del sujeto, se da como resultante de la conjunción de elementos objetivos y subjetivos. Constituye, entonces, una «cualidad estructural», o sea, con características propias, que no se encuentran en ninguno de los miembros que constituyen la respectiva «estructura». Pero, a su vez, esa relación no se hace en el vacío, sino siempre en una situación concreta y determinada. Sostiene Frondizi, por otra parte,

dialéctica (1962). Sobre Astrada, cf. Alfredo Llanos, *Carlos Astrada* (Ministerio de Educación y Justicia, Buenos Aires 1962); Aldo Prior, 'Tres fragmentos sobre Carlos Astrada', en *Cuadernos de Filosofía*, vol. XV, nn. 22-23 (Univ. de Buenos Aires) p. 201 ss.

²⁴ Principales libros de Vassallo: *Elogio de la vigilia* (1939); *Ensayo sobre la ética de Kant y la metafísica de Hegel* (1945); *¿Qué es filosofía? O de una sabiduría heroica* (1954); *El problema moral* (1957); *Retablo de la filosofía moderna. Figuras y fervores* (1968).

²⁵ Principales libros de Frondizi: *El punto de partida del filosofar* (1945, 2 ed., 1957); *Substancia y función en el problema del yo* (1952), 2 ed., 1970, con el título *El yo como estructura dinámica*; *¿Qué son los valores* (FCE, México 1958, 5 ed., 1972); *La Universidad en un mundo de tensiones* (1971). Sobre Frondizi: Gordon K. Haist, *The Creation of Values*, Tesis doctoral (Southern Illinois University, Carbondale 1973); Sobert S. Hartman, 'Risieri Frondizi on the Nature of Value', en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 22 (1961) p. 223 ss.

que las normas morales sólo pueden fundamentarse axiológicamente, o sea, que sólo es válida la norma que se apoya en un valor, y la norma básica puede formularse así: «debes preferir el valor superior en cada situación y actuar de acuerdo con esa preferencia»²⁶.

Es frecuente encontrar, en importantes pensadores latinoamericanos que no se ocupan directamente con temas de la ética, ideas que, aunque referidas a otros ámbitos, contienen valiosas sugerencias para dichos temas. Tal es, por ejemplo, el caso de Vicente Fatone, Carlos Cossio, Luis Juan Guerrero, Emilio Estiú, Juan Adolfo Vázquez, Rafael y Miguel Angel Virasoro, Manuel Gonzalo Casas o Hernán Zucchi en Argentina; Euryalo Cannabrava, Vicente Ferreira da Silva, Alceu Amoroso Lima (seudónimo: Tristão de Athayde), L. Washington Vita, João Cruz Costa, en Brasil; Guillermo Francovich o Gustavo Adolfo Otero, en Bolivia; Jorge Millas, Luis Oyarsún o José R. Echeverría, en Chile; Danilo Cruz Vélez o Rafael Carrillo, en Colombia; Humberto Piñera Llera, Roberto Agramonte o Rafael García Bárcena, en Cuba; Oswaldo Robles, Edmundo O'Gorman, Emilio Uranga, Miguel Bueno, Fernando Salmerón o Luis Villoro, en México; Augusto Salazar Bondy, Luis Felipe Alarco, Carlos Cueto Fernandini o Nelly Festini, en Perú; Alberto Zum Felde, Carlos Benvenuto, Emilio Oribe o Arturo Ardao, en Uruguay; y muchos otros.

Eugenio Pucciarelli (n. 1907)²⁷, uno de los más conocidos filósofos en la Argentina actual, ha puesto también mayor atención a temas de la metafísica (como el tiempo, la razón, la esencia de la filosofía, la historia, etc.) que de la ética, y, sin embargo, sus trabajos se mueven a menudo en la inmediata vecindad de los problemas morales. Así ocurre, por ejemplo, en sus investigaciones sobre la esencia de la ideología, o sobre el papel y las posibilidades de la técnica. Al igual que muchos otros pensadores latinoamericanos, no es indiferente Pucciarelli al problema de la libertad, a la que defiende con espíritu crítico, considerándola como la condición para el despliegue de las posibilidades creadoras del hombre.

Algo semejante ocurre con Francisco Miró Quesada (n. 1918)²⁸, el

26 R. Frondizi, *Introducción a los problemas fundamentales del hombre* (FCE, México 1977) p. 148. Cf. también, *ibid.*, p. 567.

27 El pensamiento de E. Pucciarelli no se encuentra expuesto en libros, sino en infinitud de artículos y ensayos, entre los que sobresalen por ejemplo: 'Introducción a la filosofía de Dilthey' (1936) (Prólogo a W. Dilthey, *La esencia de la filosofía*, 1944); 'La comprensión en Dilthey', en *Humanidades*, XXVI (La Plata 1937) p. 313 ss.; 'Historia y destino', en *Substancia*, I, 4 (Tucumán 1940) p. 563 ss.; 'El tiempo en la filosofía actual', en *Revista de la Universidad* (La Plata 1964) p. 7 ss.; etcétera. Muchos otros artículos aparecieron en los *Cuadernos de Filosofía* de la Universidad de Buenos Aires, dirigidos por él y que constituyen uno de los principales órganos de expresión filosófica en la Argentina actual. Sobre Pucciarelli, cf. J. Ruiz de Galarreta, 'Bibliografía de Eugenio Pucciarelli', en *Boletín Bibliográfico*, n. 20 (La Plata 1969) p. 9 ss..

28 Cf. F. Miró Quesada, *El problema de la libertad y la ciencia* (1945); *Lógica* (1946); 'Outline of my Philosophic Position', en *Southern Philosophers*, n. 2 (North Carolina 1953) p. 1 ss.; *Problemas fundamentales de la lógica jurídica* (1956); *Iniciación lógica* (1958); *El hombre sin teoría* (1959); *Apuntes para una teoría de la razón* (1963); *Humanismo y revolución* (1969); *Filosofía de las matemáticas* (1973). Sobre Miró Quesada cf. A. Salazar Bondy, *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*, tomo II (Lima 1965) p. 394 ss.; María Rodríguez de Magis, 'La ideología de la historia latinoamericana', en *Latinoamérica*, n. 2 (México 1969) p. 105 ss.

pensador contemporáneo de mayor renombre en Perú, que se interesa preferentemente en problemas gnoseológicos y lógicos. Sostiene que los de la metafísica y los de la ética no pueden ser tratados con rigor científico; pero a la vez reconoce que sólo con respecto a ellos es posible la fecundidad del pensamiento filosófico. Cree que todas las teorías sobre el hombre son imperfectas, y que, tarde o temprano, resultan refutadas por los hechos, razón por la cual es posible y hasta conveniente prescindir de una antropología filosófica²⁹. Pero de lo que no se puede prescindir es de una *actitud* frente al hombre; y las actitudes fundamentales, en tal sentido, son sólo dos: se está «por» el hombre, o se está «contra» el hombre. Estos son los dos caminos que cada hombre tiene ante sí, y cada uno debe decidir si ha de dedicarse a *defender* al hombre o a *explotarlo*. Es obvio que este pensamiento tiene implícita toda una ética, que, si bien Miró Quesada no desarrolla sistemáticamente, está ya explícitamente basada en el principio de la *solidaridad* (que refleja en Miró Quesada la influencia de su maestro Deustúa).

En Perú deben mencionarse también pensadores como José Russo Delgado (n. 1917)³⁰ y Alberto Wagner de Reyna (n. 1915)³¹. Russo Delgado elabora importantes reflexiones éticas basadas en ideas de Nietzsche, aunque con una actitud crítica contra la «voluntad de poder». Wagner de Reyna representa en su país a la filosofía católica, que él trata de coordinar con la fenomenología y con el pensamiento de Heidegger. Sostiene que la existencia humana, en cuanto persona, se encuentra siempre «proyectada». Se constituye como autosuperación, como una siempre abierta posibilidad de convertirse en algo nuevo. El individuo es en cambio una unidad cerrada, sin diferenciar. Sin embargo, también la persona, debido a su finitud, está condenada al fracaso. Pero justamente en el fracaso, la existencia alcanza su plenitud y se trascende a sí misma: la muerte —fracaso de la vida— es, según Wagner de Reyna, el comienzo del verdadero ser. En la trascendencia del «más allá», donde la filosofía ya nada tiene que decir y es reemplazada por el mito, se halla el sentido cristiano, y con él, la relevancia ética.

La filosofía católica de Latinoamérica cuenta con muchos distinguidos representantes, particularmente en el marco de la Neoescolástica. Casi todos ellos incluyen la temática ética en sus reflexiones. Digno de mencionarse es el caso de Antonio Gómez Robledo en México, con sus importantes trabajos sobre la Ética de Aristóteles, sobre la Justicia, sobre las virtudes intelectuales, etc. También lo son, en Perú, pensadores como Gerardo Alarco o Felipe Mac Gregor, o, en Argentina, Ismael Quiles, Nimio de Anquín y Octavio Nicolás Derisi. Este último, conocido también como Rector de la Universidad Católica Argentina y como director de la revista *Sapientia*, se ha ocupado con cuestiones axiológi-

29 Cf. F. Miró Quesada, *El hombre sin teoría* (Univ. de San Marcos, Lima 1959).

30 J. Russo Delgado, *Nietzsche, la moral y la vida* (Lima 1948); *Sobre la paz y el hombre* (Lima 1962).

31 A. Wagner de Reyna, *La ontología fundamental de Heidegger* (1938); *El concepto de verdad en Aristóteles* (1952); *La filosofía en Iberoamérica* (1949); *Síntesis de mi pensamiento* (1950); *Mito y misterio* (1954).

cas³², intentando fundamentar los valores en la teoría tomista de la participación. Los valores serían, entonces, entes finitos trascendentes, intermediarios entre el Bien infinito y la persona finita, que, en la medida en que los realiza, se acerca a Dios.

En las últimas décadas han surgido en Latinoamérica también importantes pensadores marxistas, algunos adheridos a la ortodoxia del marxismo-leninismo y otros a las diversas formas del neo-marxismo. Sus investigaciones más frecuentes se mueven alrededor de temas como la dialéctica, la ideología, etc., y tocan, desde luego, cuestiones éticas y axiológicas. Pero el tono característico de este pensamiento es el de la polémica política y, fundamentalmente, el de la propaganda. Los análisis críticos quedan obstaculizados (o al menos ocultos) por los objetivos de la lucha política. Sin embargo, hay ciertos rasgos característicos y un peculiar «estilo» que convierten al marxismo latinoamericano en otra de las variantes en la ya mencionada búsqueda del propio *ethos*.

En varios países latinoamericanos se advierte actualmente un creciente interés por los problemas de la filosofía analítica, y las investigaciones ya no se reducen al lenguaje científico, sino que se hacen también importantes incursiones en el lenguaje moral. El desarrollo de la llamada «metaética» puede representar, sin duda, una considerable contribución, incluso para el tratamiento de los tradicionales problemas de la ética propiamente dicha.

En líneas generales, es preciso tener en cuenta que el desarrollo de la ética en Latinoamérica no puede desvincularse del de las otras disciplinas filosóficas. Los modernos medios de comunicación y los efectivos intercambios de ideas (a través de congresos internacionales, estudios de becarios, intercambio docente, etc.) han permitido el ingreso definitivo de la actividad filosófica de América latina al concierto de la actividad filosófica mundial. El principal impulso para este ingreso fue probablemente el que le dieron los pensadores españoles que, a lo largo de este siglo, han tenido un contacto más o menos directo con las universidades y otros ambientes culturales de Latinoamérica. Ya mencionamos la importante labor de difusión que, en su momento, llevó a cabo Ortega y Gasset. Hay que recordar también las visitas de filósofos como Manuel García Morente, y la particular influencia de todo un grupo de españoles radicados en México, entre los que sobresalen los nombres de José Gaos, Eduardo Nicol, Luis Recaséns-Siches y otros. En Venezuela ha sido decisiva la presencia de Juan David García Bacca y de Manuel Granel. En Costa Rica, la de Constantino Láscaris Comneno.

A propósito de Costa Rica, resulta interesante señalar el cultivo cada vez más amplio de la filosofía en los países de Centro-América. Sin duda es Costa Rica el que cuenta con una mayor tradición en tal sentido, y donde, junto al ya mencionado Láscaris hay que nombrar, por ejem-

32 Cf. O. N. Derisi, *Filosofía de la cultura y de los valores* (Emecé, Buenos Aires 1963). Otras obras: *Los fundamentos metafísicos del orden moral* (1941; varias ediciones posteriores); *La formación de la personalidad* (1941); *La psicastenia* (1944); *Filosofía moderna y filosofía tomista* (1945); *Esbozo de una epistemología tomista* (1946); *Tratado de existencialismo y tomismo* (1956); *El ser en Heidegger y Santo Tomás* (1968); *El último Heidegger* (1969).

plo, a Teodoro Olarte, Luis Camacho, Rafael Herra y todo un grupo de pensadores jóvenes vinculados a la Universidad de Costa Rica y a su órgano de difusión filosófica, la *Revista de Filosofía*. En Panamá sobresalen los nombres de Justo Arosemena, Diego Domínguez Caballero, Ricaúrte Soler e Isaías García; en Guatemala, el famoso político y pensador Juan José Arévalo y otros que proceden de su impulso; en El Salvador, José Mata Gavidia, Francisco Peccorini, José Salvador Guandique y algunos más; en Nicaragua, José Coronel Urtecho y Pablo Antonio Cuadra.

Si suponemos que es lícito hablar de una «ética latinoamericana», es preciso aclarar, en suma, que se trata de una ética de búsqueda, que refleja el proceso paulatino y gradual de ascenso hacia una cabal autoconciencia. Esto parece válido incluso en aquellos casos en que la auto-referencia no es explícita. E incluso podría decirse que las insistencias reiteradas acerca de lo autóctono denuncian, más bien, momentos de incertidumbre en el mencionado proceso, cuando no cierto carácterístico sentimiento de inferioridad que, sobre todo en los últimos tiempos, parece irse superando. El hombre de América latina va adquiriendo y mostrando una imagen de sí mismo cada vez más nítida. Su nitidez, precisamente, crece a medida que se abandonan los gestos ampulosos por una modesta comprensión del sentido del propio *hacer*. Si es cierto que lo que *se es* deriva de lo que *se hace*, esto resulta tanto más evidente donde y cuando el hacer va cobrando autonomía, como parece suceder en Latinoamérica. Los esfuerzos del pensamiento moral —y, en particular, los de la ética filosófica— constituyen, entonces, uno de los signos más elocuentes de la realidad que estos pueblos han llegado a configurar y, por tanto, del papel que comienzan a desempeñar en la cultura occidental y en la historia del mundo.

RICARDO MALIANDI

Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas y Técnicas (Argentina)