

MEDIO SIGLO DE ANTROPOLOGIA FILOSOFICA EN LA AMERICA LATINA

por JORGE J. E. GRACIA

INTRODUCCION

EL TEMA DEL HOMBRE

A pesar de que el tema del hombre ha constituido una preocupación constante de la filosofía occidental desde sus comienzos, no es hasta fines del siglo pasado y principios del presente que toma una posición preeminente en la especulación filosófica. Se encuentran muchos tratados que se dedican a su estudio en épocas anteriores (el *Alcibíades I* de Platón, el *Tratado de la naturaleza humana* de Hume, entre otros), pero sólo en época reciente la preocupación antropológica se independiza de otras temáticas filosóficas y cobra autonomía.

Gracias a la labor de pensadores como Scheler y Cassirer se hace por primera vez del tema del hombre un problema aparte, al que se le da atención particular separadamente de otras preocupaciones. Descartando su dimensión auxiliar para esclarecer otras cuestiones, se lo sitúa en el mismo centro de la filosofía. Ya no se estudia el hombre como un ser más que completa el cuadro metafísico de la realidad (Aristóteles), o una mera imagen de la realidad superior (los medievales); ya no se mira al hombre como un preámbulo en el examen del problema del conocimiento (Descartes, Hume), o un mero instrumento para encontrar una solución adecuada a problemas políticos (Rousseau, Hobbes). En la nueva filosofía, el hombre se convierte en un fin y la antropología filosófica deja de ser la sirvienta de la metafísica, la teología, la epistemología, la ética o la política y la ciencia para transformarse en una rama independiente del saber con un campo de investigación propio, derivado de la independencia y unicidad de su objeto. Su carácter secundario

se torna en preeminencia, pues ahora no se la designa un auxilio y prerequisites a otras disciplinas sino a raíz de todas ellas.

Esta dirección antropomorfista que toma la filosofía contemporánea ya se siente en el conocido pasaje de la *Lógica* de Kant: ² "La filosofía... comprende cuatro preguntas: ¿Qué puedo hacer? ¿Qué debo hacer? ¿Qué puedo esperar? ¿Qué es el hombre? A la primera cuestión corresponde la metafísica, a la segunda la moral, a la tercera la religión y a la cuarta la antropología. En el fondo, sin embargo, todo esto podría formar parte de la antropología ya que las tres primeras cuestiones se refieren a la última".

El estudio del hombre cobra vuelo en el período que sucede al cientifismo del siglo pasado y que se inaugura en el presente, especialmente con el florecimiento y revitalización que experimenta el pensamiento germano y la aparición de nuevos movimientos filosóficos como el neo-kantianismo, la fenomenología, el existencialismo, el neo-escolasticismo y la filosofía marxista.

Es precisamente la sección de este período que se extiende al siglo XX la que se estudiará aquí, dando una visión general de cómo se incorpora la problemática antropológica entre los filósofos latinoamericanos.

LA CUESTIÓN ANTROPOLÓGICA

La característica más sobresaliente del tema del hombre tal como se presenta en la América latina es su pluralidad problemática. En contraste con la precisión y limitación con que se plantea, por ejemplo, el problema del valor ³, que se centra en el conflicto entre objetivismo y subjetivismo axiológicos, el tema del hombre se encara en una problemática compleja y multifacética: Los positivistas de principio de siglo se preocupan por una descripción psicológica del hombre en un intento de resolver el problema de la dualidad fenoménica cuerpo-mente (Varona, Ingenieros); los neo-escolásticos (Amoroso Lima, Robles, Derisi) concentran sus esfuerzos en la in-

2. Véase la edición de Philosophical Library, New York, 1953, p. 15.

3. Véase la Introducción sobre el valor en la segunda parte de la antología *El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del siglo XX*, sel., introd. y notas de R. Frondizi y Jorge J. E. Gracia, México, Fondo de Cultura Económica, en prensa.

vestigación de su esencia universal y eterna; los pensadores que siguen al vitalismo de Bergson (Caso, Vasconcelos, Farías Brito, Molina) y las nuevas corrientes germanas (Ramos, Romero, Reale) tratan de plasmar una nueva interpretación de lo intrínsecamente humano; y al mismo tiempo los existencialistas (Astrada, Ferreira da Silva) niegan toda posibilidad de su definición esencial, mostrándose partidarios de un humanismo existencial. Este pluralismo no es más que la reflexión del multifacitismo que toma la cuestión en la discusión antropológica europea, de la influencia de la cual la América latina todavía no se ha liberado completamente, y que es, a su vez, producto de la ambigüedad innata en la pregunta que la filosofía del hombre trata de responder: ¿Qué es el hombre?

La forma en que se interprete esta pregunta y su contexto determinan hasta cierto punto el carácter de la respuesta que se le dé, pues en ella están implícitas al menos cuatro cuestiones diferentes: el problema ontológico de la condición del hombre, el problema metafísico de su esencia, el problema epistemológico de su definición y el problema cosmo-ético de su posición con respecto al resto del universo.

Distintas corrientes filosóficas han encauzado sus respectivas respuestas de acuerdo con patrones en parte predeterminados por el contexto conceptual particular en que la pregunta se ha enmarcado. Tanto la escolástica, colonial o contemporánea, como el positivismo latinoamericano, mezcla de naturalismo, comtismo y cientifismo, y las perspectivas más tradicionales han mantenido, aunque por motivos muy diferentes, una perspectiva en que la discusión de la condición ontológica del hombre permanece en el centro de la problemática antropológica. Las corrientes marxista y existencialista, por el contrario, se han entregado en un esfuerzo prolijo, aunque con intenciones negativas, al esclarecimiento del problema metafísico de la esencia del hombre, mientras que el vitalismo de origen francés y el espiritualismo de corte germano, tan populares en nuestro continente, han encaminado sus esfuerzos principales a la reinterpretación del contenido específico que separa al hombre del resto del universo. Finalmente, todos han tomado particular empeño en mostrar las consecuencias cosmo-éticas de sus respectivas soluciones, anunciando la nueva era de un genuino humanismo.

Cabe notar, sin embargo, que a pesar de las preferencias a encarar y contestar la cuestión antropológica en diferentes terrenos, casi todas las corrientes filosóficas han ofrecido alternativas en los

otros niveles. Cada una de ellas presenta un campo de investigación más concentrado con incursiones menos profundas y fructíferas en los circundantes. Todas las preguntas contienen, explícita o implícitamente, dimensiones ontológicas, metafísicas, epistemológicas y cosmo-éticas, aunque generalmente una de ellas descolla y domina como centro de gravedad temática.

La capacidad para reconocer la posición de cada uno de estos aspectos del problema humano con respecto a los otros, así como sus interrelaciones y dependencias, nos da el criterio para determinar la originalidad y valor de la contribución de la corriente filosófica o pensador particular a la cuestión antropológica. Cuanto más restringida la temática, más restringida es la contribución y menos valiosa se vuelve la solución ofrecida. Por el contrario, cuanto más se distinguen estos aspectos, notando al mismo tiempo sus relaciones, más profunda e imprecadera es la teoría.

ASPECTOS DE LA CUESTIÓN

El requisito indispensable de toda antropología, como ha notado correctamente Frondizi en su Introducción a *El yo como estructura dinámica*⁴, es una teoría del yo, o sea, según la terminología adoptada aquí, el problema de la existencia y naturaleza ontológica del núcleo consciente del ser humano. Todos los grandes filósofos se han dado cuenta de la importancia de una ontología del yo, comenzando la discusión antropológica en este punto (Aristóteles, Descartes, Hume...). Cuando preguntamos ¿qué es el hombre? nuestra respuesta ha de empezar con un examen del tipo de ser que el hombre es, y en particular aquella realidad que constituye la raíz de su distinción con el resto de la naturaleza: el yo. Esta investigación no tiene por fin separar al hombre del resto de los seres del universo pues no se busca a este nivel la diferencia específica que lo distingue dentro de un género más amplio. La última pesquisa forma lo que hemos llamado aquí el aspecto epistemológico de la cuestión, al que haremos referencia en breve. Lo que se busca en este nivel es solamente clasificar al hombre y, particularmente, su yo dentro de las categorías ontológicas de la realidad. Se pregunta *si existe y cómo existe*, no propiamente *qué es*.

4. R. FRONDIZI, *El yo como estructura dinámica*, Buenos Aires, Paidós, 1970, p. 11.

Esta es, sin duda, la pregunta que se hace Descartes en la segunda de sus *Meditaciones metafísicas* y la que lleva a los medievales a separar el problema de la existencia de Dios del problema mucho más difícil de su esencia. La respuesta de Descartes consiste en postular el yo como una sustancia que no necesita nada más que a sí misma (y a Dios lejanamente) para existir, y la de Hume, mucho más tarde, en su *Tratado de la naturaleza humana*, en calificar al yo como un haz de percepciones, una colección o grupo o, en su famosa metáfora, un teatro. Como es bien sabido, el conflicto entre estos dos extremos, considerados inaceptables por la filosofía contemporánea, produce tanto el idealismo, que reduce la realidad al yo, como el materialismo, que reduce el yo a la realidad material.

En la América latina el tema del hombre se inicia con este problema y su solución positivista, que en la expresión más cruda considera al yo como un epifenómeno de lo físico. Con el desmoronamiento del positivismo y la reacción vitalo-espiritualista a partir de la segunda década del siglo, se suceden las teorías sobre este particular. En su gran mayoría éstas marcan un retorno parcial a una concepción ontológica autónoma del yo en que se le conceden parte de los atributos que había perdido gracias al cientifismo ochocentista, aunque no se regresa al sustancialismo, excepto dentro de la corriente neo-escolástica. Las nuevas tendencias usan la terminología dinámica de función, actividad y estructura.

Al problema ontológico del hombre le sigue en importancia la investigación de su esencia. Esta cuestión tiene a su vez dos aspectos claramente diferenciables entre sí que imponen exigencias propias a la respuesta que se dé a la pregunta antropológica. Aunque ya no se interpreta el *qué es* del hombre como un *si es* o *cómo es*, sino en el sentido propio de la pregunta que se responde con la definición de la esencia, este *qué es* se desdobra en un momento prolegoménico inicial en que se investiga *si* el hombre *tiene* alguna esencia para después definir *cuál es* ésta. El *qué es* esencial, no ontológico, se presenta como un *si tiene* y un *cuál es*. El primero corresponde a lo que hemos llamado el aspecto metafísico de la cuestión y el segundo al epistemológico. El problema metafísico es similar al de la condición ontológica del hombre que vimos anteriormente, pero en este caso se refiere a una realidad abstracta y no concreta. Por esto lo llamamos metafísico y no ontológico.

Como es de esperarse, la cuestión metafísica sigue un desarrollo paralelo a la cuestión ontológica en la historia de la filosofía occidental. Comienza con la perspectiva eminentemente esencialista de

los griegos, en que el hombre particular y mutable se subordina a su esencia, universal e inmutable. En Platón la esencia se hipostatiza en una realidad de la cual el hombre particular es una mera reflexión inferior. Esta posición extrema que toma la filosofía occidental en su etapa inicial va degenerando en proporción inversa a la medida en que se cobra conciencia de la realidad de lo concreto, de la existencia. El primer paso decisivo lo dan los medievales que subordinan las esencias platónicas a una realidad trascendente, convirtiéndolas en arquetipos o ejemplares de las creaturas en la mente divina. A pesar del ataque medieval y de las vicisitudes a que se ve sujeto el esencialismo antropológico en la edad moderna, no es hasta el siglo XIX que se cava definitivamente la fosa en que se encuentra sepultado todavía. La doctrina que le da el golpe de gracia es la identificación, de origen hegeliano, de la esencia del hombre con su actividad. Gracias a ella es posible concluir que la esencia del hombre no es algo dado, universal e inmutable, sino algo que depende de lo que el hombre hace: Lo que el hombre es depende de su actividad. En resumen, el hombre se crea a sí mismo. Sin embargo, en el siglo XIX la identificación hombre-actividad no es total, y, por lo tanto, su esencia no queda completamente indeterminada. El *homo faber* del ochocientos tiene una esencia todavía, una esencia sí, incompleta y dependiente de un tipo particular de actividad (el trabajo en Marx, el libido en Freud, entre otros), pero de todos modos una esencia. Solo en el existencialismo del siglo XX se cierra el ciclo de erosión en un inesencialismo radical que niega al hombre toda esencia, identificándolo completamente con su existencia. Ya no se busca contestar *qué es* el hombre, pues se da por sentado que el hombre no es nada en el sentido estricto de ser un *qué*. El hombre solo *es*. La determinación del *qué* es algo que se da en la individualidad radical de escoger.

Todas estas corrientes llegan y se mezclan en la América latina, llevando el pensamiento del continente ibero hacia una concepción de la esencia antropológica como dinámica, activa. Se antepone el hombre concreto al abstracto y se concibe su esencia como abierta hacia el futuro. Sin embargo, han sido muy pocos pensadores, aun entre los influidos por el existencialismo (quizá Astrada sea el único), que ha ido tan lejos como para negarle por completo la esencia al hombre. La tendencia general es de dinamizar la esencia, no de abolirla.

Examinando el problema de *si* el hombre *tiene* esencia llegamos al tercero de los aspectos que forman el núcleo de la cuestión antro-

pológica, donde la pregunta *qué es* se convierte en *cuál es*, señalando propiamente la búsqueda de contenido en la definición del hombre. Se ha llamado a esta dimensión del problema humano la cuestión epistemológica porque contiene, a su vez, dos facetas correlativas: el problema propiamente lógico de clasificación a través de género y diferencia que plasma la definición específica del hombre, separándolo de otros seres. y el problema epistémico de la interpretación de tal definición. Por ejemplo, en el caso de aceptar la definición aristotélica del hombre como animal racional, la primera faceta consiste precisamente en establecer tal definición, mientras que la segunda se refiere a la interpretación de *lo que significa la racionalidad que distingue al hombre de sus congéneres, los animales*. La solución de esta doble cuestión es la que propiamente resuelve el problema del hombre, aunque solo lo logra si se han resuelto previamente las dos cuestiones prolegoménicas que la han antecedido aquí. Por esta razón este tercer aspecto de la cuestión ha cobrado especial importancia en la filosofía contemporánea, en menoscabo a veces de los otros. La búsqueda de la diferencia específica que marca lo humano se usó en particular en la América latina como una manera efectiva de combatir la posición cientifista del positivismo corriente durante fines del siglo pasado y principios del presente que reducía el hombre a lo puramente fisiológico, destruyendo toda distinción cualitativa entre lo humano y lo no humano.

También se ve aquí, en las consecutivas respuestas que se han dado en la historia de la filosofía occidental, una progresiva erosión y reinterpretación de la racionalidad, señalada por los griegos como diferencia específica, que culmina en los voluntarismos absolutos del siglo XIX y el voluntarismo individualista de algunas corrientes existencialistas del presente. En la América latina a pesar de una marcada influencia de los voluntarismos europeos que era de esperarse por su inmediatez temporal y la reacción en contra del cientifismo empírico-positivista, hay un retorno a la razón entre algunos de los pensadores que Romero ha llamado "fundadores" de la filosofía latinoamericana (Farías Brito, antes aun Oyola), aunque la tendencia general es a reinterpretar al hombre y su razón en términos vitalo-espiritualistas (Caso, Vasconcelos).

La gran mayoría de los filósofos latinoamericanos han concentrado sus esfuerzos antropológicos en este problema, siguiendo el ejemplo de muchos europeos como Scheler (*El puesto del hombre en el cosmos*, 1928) y Cassirer (*Antropología filosófica*, 1944). Debido a esto se han descuidado los problemas ontológicos y metafí-

sicos del hombre con consecuencias funestas para la claridad y valor de algunas teorías antropológicas producidas en nuestro continente.

El descuido no ha sido, sin embargo, la característica del último aspecto de la cuestión humana, el problema de la posición cosmo-ética del hombre. Todos los pensadores latinoamericanos que han tratado sustancialmente la cuestión antropológica han examinado también, con rarísimas excepciones, la posición que ocupa el hombre en el universo y las consecuencias para su vida moral, social y política que se derivan de ella. Esta preocupación es especialmente evidente entre pensadores comprometidos a una ideología práctica, como los marxistas, siendo quizá producto directo de la situación crítica que enfrenta la América latina en el presente siglo.

Este aspecto de la cuestión consiste sencillamente en el problema del humanismo, o sea, la interpretación de lo humano en relación con lo no humano. La pregunta ¿qué es el hombre? se convierte en la perspectiva de esta problemática en *qué lugar y qué relación*. La inclusión de los elementos cósmico y teleológico la hace secundaria a la cuestión esencial que es, en última instancia, la que determina en mayor o menor grado el cauce que seguirá su respuesta. Pero si las cuestiones ontológica y metafísica han de ser resueltas antes de la epistemológica, y por lo tanto, mantienen una prioridad formal sobre ella, la cuestión cosmo-ética es su consecuente. Lo que está contenido en la última no es el enmarcamiento onto-metafísico del hombre ni su interpretación definitiva, sino el problema de las consecuencias cosmológicas y éticas de tales soluciones. Consecuentemente, su posterioridad material es evidente.

En esto siguen también los latinoamericanos una tendencia de la filosofía occidental ampliamente ejemplificada en su historia. Por su relevancia inmediata, el filósofo de accidente le ha dado siempre gran importancia a esta cuestión. Los griegos comienzan a tratar efectivamente el problema cuando sitúan al hombre como centro cosmológico y ético del universo. Tanto los dioses como la realidad circundante se interpretan antropomórficamente, como muestra claramente la mitología religiosa y el naturalismo teleológico de Aristóteles. Pero este hombre, centro y medida absolutos de todo, no es el hombre concreto o histórico, Sócrates o Platón; es el hombre considerado en su esencia racional, en su humanidad universal y eterna.

Este humanismo absoluto no se repite integralmente en la historia de la filosofía occidental, ni siquiera en el Renacimiento. Con la muerte de la cultura griega el hombre deja de ser el centro del

universo para supeditarse en mayor o menor grado a otras realidades. El primer desafío decisivo a esta visión cosmo-ética clásica se presenta con el pensamiento cristiano que, aunque mantiene la cosmología griega, subordina al hombre a la realidad divina, arrebatándole su autonomía ética y entregándosela a un ser trascendente. El ciclo se cierra con el segundo desafío medieval, cuando Nicolás de Cusa descentraliza al universo a fines del siglo XV, convirtiendo al hombre en uno más de los seres que habitan un cosmos infinito.

Paralelo al desarrollo que poco a poco desnuda al hombre de sus atributos tradicionales —sustancialidad, esencia, razón— se le va privando de su preeminencia cosmológica y ética, hasta tal punto que en el siglo XIX se le niega aun la conciencia moral. Esta se convierte bajo el cientifismo crudo del positivismo en una mera ilusión reducible a los instintos interpretados mecánicamente. Lo inadecuado de tal concepción humanística engendra una reacción adversa en el pensamiento europeo, aunque no un retorno completo al humanismo clásico. Este es el momento de crisis y reacción anticientifista en que se inicia el siglo XX en la América latina. Inspirados especialmente por el perspectivismo de Ortega y Gasset y más tarde por la corriente existencialista, los filósofos latinoamericanos, al igual que los europeos, se vuelven de nuevo hacia el hombre para reconstituirlo como centro y medida del universo, pero ya no en un sentido absoluto. El regreso a la cosmogonía griega y su ética esencialista es imposible debido a los descubrimientos científicos y filosóficos del siglo pasado y primera mitad del presente. El hombre se convierte, entonces, solamente en el centro relativo del universo; no es el hombre universal que juzga el cosmos, sino el hombre concreto e histórico que se construye su mundo. De centro esencial pasa a ser, en los humanismos contemporáneos más radicales, la condición trascendental de todo. Su centralidad, por lo tanto, es relativa al individuo y eminentemente subjetiva.

Estos son los cuatro problemas que enfrenta toda antropología filosófica y que cobran una vida especial en la temática filosófica latinoamericana del siglo XX.

1. ANTROPOLOGÍA POSITIVISTA

El pensamiento antropológico latinoamericano se inaugura en el siglo XX dentro de un clima cientifista, el llamado positivismo, que no es sino la denominación común de una actitud filosófica

inspirada en elemento tan heterogéneos como el naturalismo evolucionista de Spencer, el positivismo de Comte y el utilitarianismo de J. S. Mill entre otros. La unidad de este positivismo latinoamericano, por lo tanto, es más de perspectiva que de contenido, reduciéndose en última instancia a una actitud que exalta el valor explicativo de la ciencia en detrimento de toda metafísica o disciplina teórica. Todo conocimiento genuino se ha de basar en la experiencia empírica y no en la especulación. En las palabras de Ingenieros: "Los filósofos del porvenir, para aproximarse a formas de expresión cada vez menos inexactas, dejarán a los poetas el hermoso privilegio del lenguaje de toda hipótesis legítima" (*El hombre mediocre*, 1942, p. 30)⁵. Como resultado, el problema del hombre se reduce dentro de esta perspectiva al estudio de los fenómenos psíquicos, y la antropología filosófica se convierte en psicología empírica asociacionista o biológica.

Hay que notar por otro lado, la perspicacia filosófica del positivismo al darse cuenta de la importancia fundamental del problema ontológico del hombre. Todo positivista comienza por plantearse el problema de la existencia del yo, problema que resuelve, sin embargo, negativamente en términos fenoménicos. Para el positivista el yo deja de ser algo existente y sustancial para convertirse en un haz de fenómenos que por su interrelación, coordinación y sucesión nos dan la ilusión de pertenecer a algo que los sustenta. Este fenomenalismo empirista se usa también para explicar el dualismo de la experiencia humana —sujeto-objeto, mente-cuerpo— que se resuelve desde esta perspectiva manteniendo un paralelismo entre estos dos tipos de fenómenos considerados como correlativos pero irreducibles (Varona), o aceptando un monismo bio-mecanicista en que la dualidad fenomenal se reduce a la unidad real de un sustrato energético común (Ingenieros).

El positivismo del siglo XX constituye la etapa segunda y final del movimiento en la América latina. Este "positivismo tardío", como lo llama Caturelli (*La filosofía en Argentina actual*, 1962, p. 17) refiriéndose a su versión argentina, se puede dar por terminado en la década del veinte, durante la que muere Ingenieros (1925) y se imprime por segunda y última vez en La Habana el *Curso de psicología* de Varona (1921). Mucho antes había ya dejado de existir

5. Para las citas a *El hombre mediocre* se usará siempre la edición de 1942.

como fuerza filosófica pujante en México, donde sucumbe con la tiranía de Porfirio Díaz de la cual se había convertido en sostén ideológico, ante el vigoroso espiritualismo nacionalista encarnado por la Revolución Mexicana. Chile y Brasil constituyen dos excepciones importantes, sin embargo. El positivismo chileno, iniciado por Las-tarria en el siglo pasado, prolonga su agonía a lo largo de la primera mitad del presente, gracias a la actividad de los hermanos Juan Enrique y Luis Lagarrigue, el último de los cuales muere en 1949. Un fenómeno similar al chileno ocurre en el Brasil, aunque el positivismo brasileño carece de exponentes importantes en el presente siglo. Su partidario más distinguido, Tobías Barreto (1839-1889), pertenece al siglo pasado y pronto lo abandona (1871) para adoptar un monismo voluntarista que claramente delata las huellas de su interés en Schopenhauer.

Es precisamente esta segunda fase, un tanto débil y heterodoxa, que produce los dos pensadores más importantes del positivismo latinoamericano, quizá precisamente por estas razones que les permite liberarse en gran parte del dogmatismo intransigente que caracteriza la primera fase del movimiento.

Tanto Ingenieros como Varona, aunque el último en menor grado, viven durante un período en que el positivismo se ve sujeto a las primeras críticas filosóficas serias, por lo que sus perspectivas se encampan y completan al tener que tomarlas en consideración para su autodefensa. El positivismo no representa para ninguno de los dos, como lo fue para Barreda o Teixeira Mendes entre otros, un dogma, sino más bien una orientación filosófica que puede ser perfeccionada y hasta criticada. Ambos la modifican y adaptan, siguiendo la pauta de la crítica y el clima filosófico en que se encuentran respectivamente a lo largo de sus vidas, introduciendo en ella las notas personales que los han constituido en pensadores originales.

ENRIQUE JOSÉ VARONA (1849-1933)

La producción filosófica de Varona cae en gran parte en la década de los 80 del siglo pasado, pero ha de considerársele sin duda como un exponente de la segunda fase positivista tanto por el espíritu crítico con que adopta la actitud positiva desde el principio, como por signos claros de evolución en su pensamiento hacia una perspectiva muy diferente. Su actitud, caracterizada por una conciencia de lo distintivamente humano y una convicción escéptica

sobre la posibilidad de llegar a conocer con absoluta certeza la verdad contrasta drásticamente con el naturalismo confidente del positivismo ochocentista. En la famosa colección de aforismos *Con el eslabón* (1917-27) escribe: "De la cruel experiencia de la vida, la lección más dolorosa es la que nos enseña la inestabilidad radical de cuanto nos circunda. Todo se desmorona, hasta lo que nos parece más sólido: leyes, instituciones, sistemas, ciencias. Nada persiste, ni aun la idea". En otro añade significativamente: "Casi todo nuestro conocimiento se reduce a repetidos actos de fe. Es decir, a confesiones de ignorancia".

Esta heterodoxia positivista es patente en su discusión del problema del hombre. Ya está presente en sus escritos más tempranos e inmaduros sobre este tema cuando rechaza enérgicamente la completa reducción de lo psíquico a lo fisiológico, baluarte del positivismo recalcitrante. Si se comparan los primeros escritos con sus trabajos más maduros, se ve cómo Varona va alejándose cada vez más de tal reducción hasta terminar en un franco paralelismo fenomenalista.

Tanto esta actitud crítica inicial como la evolución de su perspectiva antropomórfica se hacen evidentes cuando comparamos uno de sus primeros ensayos titulado "La evolución psicológica" (1879) con el maduro *Curso de psicología* (1905), su último texto dedicado al problema del hombre. El *Curso de psicología* es una refundición didáctica, con algunas modificaciones, de la segunda parte de las *Conferencias filosóficas* titulada *Psicología* (1881-83).

La cuestión que se plantea Varona en "La evolución psicológica" forma el núcleo vital del problema del hombre. Lo puntualiza en la pregunta: "¿Qué nos dice la evolución sobre la aparición y manifestaciones de la actividad psíquica en la naturaleza?" (p. 198)⁶. Lo que se quiere saber es algo sobre el origen, autonomía y relación de la actividad psíquica del hombre con respecto a lo no humano. El positivismo recalcitrante respondía simplemente que la evolución enseña que la actividad psíquica no es más que una pecu-

6. Para las citas a "La evolución psicológica" usaremos el texto que aparece en *Estudios literarios y filosóficos*, La Habana, La Nueva Principal, 1883, pp. 193-218.

liaridad de cierta actividad fisiológica —solución haeckeliana que encontramos todavía en Ingenieros (*Principios de psicología*, 1962, p. 215)⁷. La respuesta de Varona se aproxima en cierto modo a la de Ingenieros en este ensayo pero no debe confundirse con ella: "... esta actividad [la psíquica]⁸ es un grado mayor de diferenciación orgánica, acompañada de un grado mayor de coordinación interna, a que responde una esfera más amplia de relaciones interno-externas" (p. 198). La diferencia entre lo psíquico y lo no psíquico es cuantitativa puesto que consiste en un "grado mayor" de organización y coordinación. Sin embargo, Varona rechaza desde el principio la reducción de la complejidad psíquica a fenómenos primarios: "Sirva esto para evitar una exageración del eminente Haecckel, que pretende encontrar los fenómenos primordiales de la vida psíquica en las unidades orgánicas primordiales, en las células" (p. 199). Hay, por lo tanto, una diferencia marcada entre lo psicólogo y lo fisiológico. "Los primeros [fenómenos]... salen de... los segundos; pero la confusión y homogeneidad de los primeros constituyen un estado que los separa —y mucho— de los posteriores" (p. 199). Sin embargo, esta diferencia de estado no garantiza la conclusión de que exista entre ellos una diferencia cualitativa que los distinga: "... sólo hay diferencias de grado entre las manifestaciones anímicas del animal y el hombre" (p. 207). En conclusión, "hay más en el hombre, pero no hay otra cosa" (p. 212).

Pero si no hay diferencia cualitativa, ¿por qué no reducir, como Haecckel, lo psicológico a lo fisiológico? La respuesta de Varona a esta pregunta es ambigua: el fenómeno fisiológico necesita, nos dice, "acentuarse y determinarse" (p. 199) para convertirse en psicológico. Esto, obviamente no resuelve el problema. Todavía falta por explicar en qué consiste esta "acentuación" y "determinación" que hacen posible el cambio. De su explicación en última instancia dependerá la aceptabilidad de la posición adoptada por Varona.

Aun dándose cuenta de la importancia de la cuestión, Varona se muestra al mismo tiempo incapaz de resolverla y reacio a proponer una hipótesis sin suficiente base científica, al menos por el momento, puesto que, según nos dice, "la psicología contemporánea no ha resuelto aún de una manera satisfactoria el problema de la

7. Para las citas a los *Principios de psicología* usaremos la edición de 1962, en *Obras completas*, III.

8. Los textos entre corchetes son míos.

transformación de la corriente nerviosa, fenómeno objetivo, en percepción o ideación, fenómeno subjetivo; pero ha puesto fuera de duda que estos fenómenos están indisolublemente unidos, que son las dos fases de un solo y mismo fenómeno" (p. 201). El dato empírico que manifiesta dos aspectos del mismo fenómeno lleva a Varona a rechazar la introspección o el examen fisiológico considerados separadamente como método único de la psicología. Se han de utilizar ambos métodos para llegar a una explicación correcta de lo psicológico (pp. 204 ss.).

Es patente que en este ensayo todavía se intenta explicar el problema psicósomático desde una perspectiva básicamente reduccionista aunque se adopta metodológicamente una posición dualista. La razón detrás de esto es que el contexto del ensayo es evolucionista y, por lo tanto, su propósito principal es poner en evidencia la continuidad entre el hombre y el animal. Lo sorprendente es que aun aquí Varona no reduzca por completo el hombre a la naturaleza como era de esperarse, sino que mantenga cierta ambivalencia en su explicación. Esta ambigüedad se resolverá más tarde en la *Psicología* (1881-83) y el *Curso de psicología* (1905), donde Varona adopta una actitud puramente fenomenalista que lo lleva a postular un paralelismo psicósomático estricto basado en la irreductibilidad de los datos de la experiencia empírica. Este retorno a un análisis científico del fenómeno tal como se da, sin intentos de su descaracterización y reducción influenciados por supuestos que le sean externos, ya está implícito en este ensayo temprano aunque Varona no deriva todas sus consecuencias hasta más tarde: "Eliminar el noumeno —entidad— de la producción del fenómeno —realidad—; reducir el problema, baluarte de la metafísica, a los datos de la observación, la experimentación y la inducción, bosquejar, intentar, probar la posibilidad de una ciencia de los orígenes, esto ha hecho, esto hace la teoría evolutiva" (p. 216).

No es hasta después que escribe su tratado sobre metodología científica (*Conferencias filosóficas: Lógica*, 1880) que su actitud empirista se acentúa y define por completo. La base metodológica que ha de regir toda investigación científica consiste en la identificación del fundamento de todo conocimiento con la experiencia. La experiencia, que Varona interpreta como experiencia empírica, es el único camino que conduce al saber y la ciencia. Toda disciplina supraempírica, a priori o de otro tipo, en busca de un noumeno metafísico no es más que "un tanteo en un crepúsculo que se hace más y más de noche" (*Con el eslabón*).

Una vez establecida la metodología a utilizar, está determinado

el camino que seguirá toda investigación incluyendo la psicológica. El fenomenalismo empirista se aplica con todo rigor en el *Curso de psicología* (1905), donde Varona reitera enfáticamente la independencia de la psicología de la fisiología: "La psicología estudia los fenómenos mentales". Todo "cuanto puede ser objeto de nuestra experiencia se llama fenómeno" (p. 1)". Nuestro cuerpo, las partes de que se compone, la actividad y función de estas partes, sus órganos, todos estos datos de la experiencia son fenómenos. Pero estos fenómenos que nos da la experiencia se presentan de una doble forma, reflejando la duplicidad misma de la experiencia. Mientras que "*veo* el movimiento que ejecuta el brazo de otra persona, *veo* y *siento* el movimiento que ejecuta mi brazo" (p. 2). "La forma de la experiencia que *sólo* puedo tener cuando se trata de fenómenos que se verifican en mi cuerpo, y que *siento* como tales, se llama inmediata". Los fenómenos que esta experiencia nos revela son mentales. El otro tipo de experiencia, por la que nos damos cuenta de otros cuerpos además del nuestro y de sus funciones y actividades, se llama mediata y los fenómenos que ella origina se denominan objetivos.

La psicología, por consiguiente, sólo se ocupa de los fenómenos que nos da la experiencia inmediata tanto en mí como en otros miembros de mi especie, que infiero perciben similares fenómenos inmediatos en virtud de la semejanza de funciones que descubro entre sus cuerpos orgánicos y el mio (p. 3).

Para Varona, sin embargo, a pesar de que la psicología es una ciencia independiente de la fisiología debido a la diversidad de sus respectivos objetos (fenómenos que estudian), la metodología que usa ha de ser en parte fisiológica, puesto que lo que se me presenta como fenómeno inmediato o subjetivo, lo que *siento* como mi cuerpo, actividad, etc., siempre va acompañado de la experiencia de un aspecto objetivo, lo que *veo* como mi cuerpo, mi actividad, etc. Mientras que los fenómenos objetivos que no se dan en mi cuerpo no van acompañados de fenómenos mentales, los fenómenos mentales siempre va acompañados de los objetivos, lo que señala, según Varona, "una correlación estrecha, una correlación quizá de equivalencia, entre los actos mentales y los actos puramente físicos del organismo" (p. 33) que, según añade, revelan ambos aspectos fundamentales de una misma realidad (p. 3). Por lo tanto, el estudio de lo psíquico ha de comenzar con el estudio de lo fisiológico, pero no ha de reducirse a ello. El error de la psicología fisiológica es precisamente el de concebir la psicología como una parte de la fisiología y, por consiguiente, reducir el fenómeno subjetivo al objetivo. El resultado último de esta psicología es la teoría que concibe "el

pensamiento... [como] una especie de exudación del cerebro" (p. 9). Su error es "sustituir pura y simplemente una entidad metafísica, la materia, a la otra entidad metafísica, que le oponían los antiguos introspeccionistas, el espíritu" (p. 9). La psicología espiritualista, por el contrario, con su énfasis en el método introspectivo, consideraba la fisiología como una parte de la psicología, reduciendo el fenómeno objetivo al mental y cayendo, como resultado, en las más primitivas concepciones animistas, en las que se postulaba la existencia de una sustancia espiritual, "un hombre-fantasma, dotado de las mismas facultades del hombre real" (p. 7).

Para Varona, entonces, el supuesto fundamental de la ciencia psicológica, mientras no se descubra lo contrario, es la irreductibilidad fenomenal de la mente al cuerpo o, en sus propios términos, de lo mental a lo objetivo. La psique presenta un dualismo irreducible al nivel puramente fenoménico, y el fenómeno es el dato fundamental de donde parte toda ciencia.

Pero si esto es así, preguntamos, ¿de dónde proviene la unidad del yo? ¿Qué son el sujeto y la conciencia? ¿Cómo se explican las características que se le han atribuido tradicionalmente al yo: autonomía, identidad, permanencia, simplicidad...? ¿Existe el yo? ¿Cómo es su forma de ser?

Varona rehuye la terminología del yo en las páginas claves del *Curso de psicología*, seguramente por el tufillo anímico que pudiera quedar en ella, prefiriendo los términos "sujeto", "mente humana", "conciencia". Todos equivalen a lo mismo: "la serie de fenómenos coordinados de que me da cuenta en mí la experiencia inmediata, cuando la considero en su coordinación" (p. 2), o sea, el haz de fenómenos mentales cuando lo consideramos como interrelacionado. Obviamente, no todo fenómeno mental es consciente —la conciencia comprende sólo los fenómenos mentales que nos da "la experiencia inmediata en su forma más clara" (p. 3). Hay fenómenos mentales o psíquicos preconcientes y subconcientes que escapan la claridad de la conciencia. Los fenómenos conscientes además de coordinados y claros se presentan como sucesivos (p. 32).

La "conciencia" o, lo que podríamos llamar en términos no-varonianos, el "yo", no es más, según él, que un "brillante kaleidoscopio... donde se agrupan para disolverse las más caprichosas combinaciones; cuadro suficientemente coordinado, cuando se le observa detenidamente, y se considera la unidad del acto psíquico, según se desprende de la noción primera de un organismo relacionado con un medio" (p. 556).

La unidad del yo se convierte, para Varona, en una unidad funcional de tipo orgánico que cumple la ley más general de todo ser: "Retener lo provechoso, repeler lo dañoso, con el menor gasto de esfuerzo" (p. 563). Los tres momentos que producen esta unidad funcional son: la *sensibilidad*, "en que el estado de las fuerzas orgánicas y el poder del estímulo se nos revelan por los estados característicos del placer, dolor o indiferencia"; la *percepción*, "acto por el cual el sujeto, consciente de sí propio, se hace consciente del objeto y siente su contacto, su relación" (p. 553); y, gracias a que "la modificación recibida no viene a ocupar un lugar totalmente desocupado", sino que "encuentra... fuerzas latentes, ...cada una de las cuales viene a ser una fuerza incidente que entra en conflicto con las existentes y tiene que producir una resultante" (p. 554), se produce el tercer momento o *reacción*, "la respuesta que consiste en una serie de actos coordinados" (p. 556).

A pesar de todo el énfasis en la irreducibilidad de lo psíquico a lo físico de que nos habla Varona, él mismo cae hasta cierto punto en la fosa que cava para el reductivismo positivista, ya que describe la unidad psíquica en términos orgánicos como producto de procesos similares a aquellos. El dualismo varoniano, entonces, alcanza solamente, como dijimos anteriormente, al fenómeno, puesto que en última instancia la dimensión psíquica que caracteriza al hombre no es más que un producto más de procesos fisiológicos y, por lo tanto, descriptible bajo modelos conceptuales de ese tipo. La existencia del yo y las características dependientes del modo de ser que tiene, las interpreta Varona como funcionales y, por consiguiente, carentes de sustancialidad: la simplicidad se convierte en complejidad, la autonomía en dependencia, la permanencia en cambio, la identidad en coordinación y la realidad mental en fenómeno. Al mismo tiempo, Varona mantiene siempre cierta distinción entre lo mental y lo físico, distinción antipática a una rama de la corriente positivista de la que el representante mayor en la América latina es Ingenieros.

JOSÉ INGENIEROS (1877-1925)

El punto de partida para la interpretación psicológico-naturalista del ser humano de Varona lo forman el tratado *Cuerpo y mente* de Alexander Bain y los *Principios de psicología* de Spencer, desarrollándose su doctrina dentro de la corriente de psicología asociacionista en que figuran Hume y los Mill entre otros. Ingenieros, por

la doctrina de Varona de la de Ingenieros. En primer lugar, Ingenieros abandona la perspectiva fenomenalista. Habla con menos frecuencia de "fenómenos", prefiriendo el término "funciones", lo que señala claramente el realismo básico de su posición cientifista. Esto es, sin duda, lo que lleva a Romero a caracterizar la distinción entre el pensamiento psicológico de Varona e Ingenieros de la siguiente manera: "La psicología de Varona entra en el auténtico positivismo, en la línea que desciende de las cautelas empíricas de Hume. La del argentino pertenece más bien a la dirección que prolongaba el mecanicismo y el evolucionismo en una metafísica a fines del siglo XIX y aun a comienzos del XX, línea que arranca de Hobbes, pasa por los materialistas del siglo XVIII y revive en el arrogante cientifismo del pasado inmediato" (*Filósofos y problemas*, 1956, p. 33).

Este realismo cientifista que se aparta del dato fenomenal junto a una teoría de la realidad como un fondo común de energía, ocuyen para Ingenieros la posibilidad de todo dualismo antropológico. El resultado es la reducción de lo conciente a lo psíquico, lo psíquico a lo biológico, lo biológico a lo físico-químico y todo al fondo energético común. A Varona, por el contrario, que identifica la realidad con el fenómeno le es posible mantener un dualismo antropológico al nivel fenomenal: "Hay dos aspectos fundamentales de una misma realidad" (*Curso*, p. 3). Para Varona, hay una sola realidad, que se manifiesta, por un lado, como fenómeno mental y, por otro, como fenómeno objetivo. Cada uno de estos es un dato irreducible de nuestra experiencia. Para Ingenieros, por el contrario, la sola realidad energética se manifiesta funcionalmente diferente en niveles, pero estos niveles funcionales son perfectamente explicables en términos de los precedentes y, en última instancia, por esa misma realidad básica o fondo energético común y las leyes que la rigen. A esta "explicación" reduccionista es a la que Varona nos dice que todavía no ha llegado la psicología ("La evolución psicológica", p. 201). Por consiguiente, para Varona, desde el punto de vista puramente científico y empírico, lo que *siento* es irreducible a lo que *veo*. Este es el criterio que separa lo mental de lo objetivo, i.e. la inmediatez o mediatez del fenómeno. Lo primero comprende lo psicológico; lo último lo fisiológico, físico-químico, etc.

Ingenieros nunca especifica claramente el criterio de distinción entre estos dos niveles de la experiencia, precisamente porque no está interesado en la experiencia y su caracterización, sino en la reducción de las funciones superiores a las inferiores para justificar su monismo cientifista. Sólo en el caso de la conciencia, grado más

alto de esta jerarquía funcional de la energía, parece dar un criterio cuando nos dice: "A medida que éstas aumentan [las variaciones funcionales adquiridas mediante la selección natural], es posible una experiencia individual mayor; junto con ésta crece la posibilidad de relacionar una excitación nueva con esa experiencia anterior (es decir, la posibilidad de una experiencia *conciente*)" (p. 148). Esto parece indicar que el criterio que diferencia lo conciente de lo psíquico es una capacidad o propensión a relacionar cuando se es excitado por el medio y se reacciona de acuerdo con las leyes generales de adaptación y supervivencia. En este sentido, "la «conciencia» es una cualidad extrínseca de los fenómenos y depende de sus relaciones con la experiencia precedente" (p. 157). Esto aclara el pasaje que nos da Ingenieros en la página anterior: "El carácter conciente de un fenómeno depende de sus relaciones con la anterior experiencia. En todo ser vivo, el grado de conciencia que puede acompañar a una sensación recibida, depende de la cantidad de las impresiones anteriormente fijadas por la memoria y sistematizadas en tendencias (hereditarias) o en hábitos (individuales). A un máximo de experiencia corresponde la posibilidad de un máximo de conciencia" (p. 143).

Como es evidente, este criterio es puramente cuantitativo. Usando un ejemplo nuestro podríamos decir que una carga mayor de electricidad en el acumulador hará que el coche arranque, aparición de lo conciente, y una menor lo mantendrá inerte, lo inconciente. En Varona, por el contrario, el criterio es en parte cualitativo o al menos ambiguo, pues la claridad, que Varona señala como marca distintiva del fenómeno conciente, puede interpretarse tanto como intensidad de luz, y entonces es hasta cierto punto cuantitativamente sujeta a medida, o como luminosidad, y entonces constituye una cualidad independiente de su cantidad. Varona no especifica cómo hemos de tomar su criterio, pero ciertamente esta ambigüedad lo separa de la tendencia cuantitativa mecanicista que caracteriza la psicología positivista de Ingenieros. En el problema del yo, sin embargo, se acercan sus soluciones.

El "yo", para Ingenieros, lo que él llama el "yo individual", "personalidad conciente" o "yo conciente", no es más que la experiencia psíquica acumulada hasta un momento dado en el individuo humano, es decir, "la suma de experiencia común a cada especie y particular a cada individuo" (p. 143). Es, añade más adelante, "una síntesis continua de las experiencias concientes particulares" (p. 157). A este "yo" o "conciencia", Ingenieros le niega todo tipo de realidad

en exceso de la experiencia misma: "...no es una «entidad» inextensa e inmaterial, no es una «facultad» sintetizadora de los fenómenos psicológicos, no es un «epifenómeno» superpuesto a los fenómenos fisiológicos, no es una «fuerza directriz o creadora» de la actividad psíquica. La «conciencia» como *realidad*, no existe; sólo puede considerarse como la abstracción de una *cualidad* común a ciertos fenómenos biológicos en determinadas condiciones" (p. 157). La conciencia o yo consciente, entonces, no es más que una "abstracción objetivada", existiendo solamente como "conciencia de algo" (p. 140). En realidad sólo hay fenómenos conscientes, es decir, fenómenos que están relacionados con la experiencia previa.

Como en el caso de Varona, la conciencia se interpreta ontológicamente como una colección fenomenal, aunque Ingenieros y Varona difieren en parte, como vimos anteriormente, en la característica específica que le atribuyen a tales fenómenos: en Varona la claridad, coordinación y sucesión; en Ingenieros su relacionabilidad, que depende en último término de las dimensiones del repositorio experiencial en que se da, es decir, de la experiencia individual. Esta última, para Ingenieros, "es el conjunto de reacciones adaptativas de adaptación del temperamento congénito al medio social" y "el temperamento es el conjunto de... tendencias congénitas, anteriores a la experiencia individual", o sea, la herencia producto de "la mentalidad común a la especie, más la variaciones especiales adquiridas por... ascendientes directos, raza, sociedad, familia" (p. 133). Estas tendencias congénitas hereditarias, como vimos, son modificadas por las reacciones adaptativas de cada individuo, constituyéndose en experiencia individual y, gracias a la educación, en personalidad. La última constituye el carácter y se manifiesta por la conducta.

Lo que Ingenieros llama la "psicogenia individual" (p. 113), es decir, la aparición del yo consciente o personalidad individual, está absolutamente condicionada por el medio. La autonomía del yo se convierte en dependencia, su unidad es funcional y su permanencia, variación. Las consecuencias de tal interpretación son importantísimas, pues si el yo individual es totalmente explicable en términos de la experiencia producto de la adaptación progresiva del individuo al medio de acuerdo con la ley del menor esfuerzo, como propone Ingenieros, entonces su libertad es ilusoria. Esto lo ve el pensador argentino claramente, aceptando sin titubeos las conclusiones a que lo lleva su explicación bio-mecanicista del hombre: "el término *elegir* está mal empleado y contiene el falso sobreentendido de una entidad que elige: la pretendida elección es, simplemente, *una selección*

natural entre diversas posibilidades, en el sentido más propicio a la conservación de la vida y según el menor esfuerzo; es decir siguiendo las vías de menor resistencia formadas en el curso de la experiencia, tendencias hereditarias y hábitos adquiridos. Lo que suele llamarse *elegir* es un proceso puramente bio-mecánico y bio-químico, ni más ni menos que el de un reactivo en una solución compleja «clige» algunos cuerpos para precipitarlos y no propicia a los restantes, siguiendo únicamente las vías de menor resistencia determinadas por la afinidad química». De manera que, para Ingenieros, no sólo el yo y la conciencia, como realidades, son ilusiones, sino también sus características más apreciadas como la libertad. Ingenieros reduce el movimiento del universo y sus diferentes niveles al más rudimentario determinismo, no ya biológico, sino físico-químico. Las llamadas “características del hombre”, como la “libertad de elección”, no son ni siquiera atributos especiales de lo consciente, puesto que se encuentran aun en las capas más primitivas de la existencia, como había defendido Haeckel anteriormente.

Son estas funestas consecuencias del positivismo con sus repercusiones ético-políticas, que despiertan las primeras críticas entre los pensadores latinoamericanos. Cuando éstos se dan entera cuenta de que la reducción positivista de lo consciente a lo psíquico, de lo psíquico a lo biológico y de lo biológico a lo físico-químico, trae consigo la instauración de un rígido mecanicismo determinista, ocluyendo la posibilidad de una teoría del hombre que tome completa cuenta de su libertad y, por lo tanto, de la responsabilidad y el deber, comienza el ataque a los supuestos positivos que habían producido esta situación.

Aun Varona e Ingenieros, conscientes de la importancia de la fundamentación del deber, tratan de construir una ética normativa que en ambos casos resulta incongruente con sus principios positivos deterministas. Si no hay libertad de acción, si tanto el hombre como su actividad son un producto de factores precedentes, y estos a su vez producto de otros factores determinados mecánicamente, ¿cómo puede el moralista prescribir una vía de acción? Si el yo carece de autonomía e independencia, ¿cómo puede ser libre y, por lo tanto, responsable de sus acciones? Sin duda es posible construir una ética descriptiva sin libertad, pero no una ética normativa que intente convertirse en regla y guía de acción humana.

De nuestros dos pensadores, Varona es el que comprende mejor este principio. En su excelente obra *Conferencias filosóficas: Moral*

(1883-84), escrita posteriormente a la serie de *Psicología* y reimpressa varias veces, ofrece una explicación del fundamento de la moral sin intentar la prescripción normativa. Concordante con su determinismo positivista, que, sin embargo, es menos agudo gracias a la irreducibilidad fenomenal que mantiene con respecto a lo psico-físico, propone el sentimiento de solidaridad como la base de la moral. "La moralidad no es sino el sentimiento, más o menos claro, que tiene el individuo de su dependencia con respecto al cuerpo social; en una sola palabra: de la solidaridad social" (1888, p. 178). La moralidad del acto, entonces, no presupone la libertad individual y Varona puede concluir que "la solidaridad nos aprisiona" (p. 182).

Ingenieros, por el contrario, no parece comprender por completo el carácter descriptivo que le impone su psicología a su ética. En los *Principios de psicología* escribe: "La ética, la lógica y la estética son tres vastos capítulos de la psicología genética. La una estudia la formación natural de las costumbres sociales y establece las normas de conducta individual, adaptadas al mudable concepto del Bien..." (p. 215), pero más tarde se lanza en *El hombre mediocre* (1913) y *Hacia una moral sin dogmas* (1917), en una diatriba elocuente pero sin fundamento filosófico en contra de la mediocridad humana, con el propósito de inducir la juventud a escoger una vía de acción idealista en que "los ideales [hipótesis perfectibles] de perfección, fundados en la experiencia social y evolutivos como ella misma, constituirán la última trabazón de una doctrina de la perfectibilidad indefinida, propicia a todas las posibilidades de enaltecimiento humano" (*El hombre mediocre*, 1942, p. 30). Para que esto sea posible es necesario, sin duda, la cooperación humana: "La evolución humana es un esfuerzo continuo del hombre para adaptarse a la naturaleza, que evoluciona a su vez" (p. 30). Pero cabe preguntar, ¿cómo es posible una moral prescriptiva si somos el producto determinado de nuestros antecedentes físico-químicos? ¿Cómo es posible, para Ingenieros, decir que "toda moral futura es un producto de esfuerzos individuales" (p. 136), si esos esfuerzos individuales no son más que acciones determinadas absolutamente por la genética experiencial individual en su contacto con el medio? ¿Cómo es posible hablar de "dirigir" e "inspirar" la juventud si la juventud ya está inexorablemente determinada a actuar por factores puramente bio-físicos?

La inconsistencia de Ingenieros es simplemente la de tratar de construir una moral prescriptiva sobre una base puramente descriptiva. Si la ética es parte de la psicología y la psicología nos enseña

que el ser humano es un eslabón más en una cadena natural absolutamente determinada, el moralista ha de convertirse irremediablemente en observador o, cuando más, historiador del fenómeno ético, pero nunca en prescriptor; y la ética pasa a ser historia natural.

Como es evidente, la solución al problema ontológico del hombre determina en el positivismo cierta inconsistencia en su solución al problema cosmo-ético que señalamos arriba, ya que la reducción total del hombre a la naturaleza ocluye la posibilidad de una apreciación genuina de lo que contribuye el hombre al universo. El camino donde desemboca la actitud positivista es el naturalismo, no el humanismo.

Los esfuerzos infructuosos tanto de Varona como de Ingenieros y otros positivistas latinoamericanos por acomodar los aspectos axiológicos del hombre en la naturaleza señalan claramente la imposibilidad de tal empresa dentro de los supuestos positivistas. Quizá es precisamente el convencimiento de tal imposibilidad que lleva a Varona a abandonar paulatinamente el quehacer filosófico sistemático y adoptar, en los postreros años de su vida, el escepticismo moderado que traspiran sus últimos escritos.

Por último cabe añadir que la atención exclusiva del positivista a las cuestiones ontológica y cosmo-ética del problema del hombre, resultado directo de sus supuestos, descuida las zonas quizá más ricas de especulación antropológica: la metafísica y epistemo-lógica, como bien nos enseña el desarrollo de la filosofía posterior.

El próximo ensayo, continuación del presente, versará sobre la antropología que produce la reacción antipositivista en la América latina.

1. Este es el primero de una serie de artículos sobre la antropología filosófica en la América latina. Se escribirán otros artículos sobre la antropología de los fundadores, la antropología espiritualista, el existencialismo, marxismo y neo-escolasticismo, etc.