



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

G

Victor Arreguine y la idea de progreso en América Latina

Autor:

Vilardo, Fernando Pablo

Tutor:

Biagini, Hugo E.

2009

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Ciencias Antropológicas

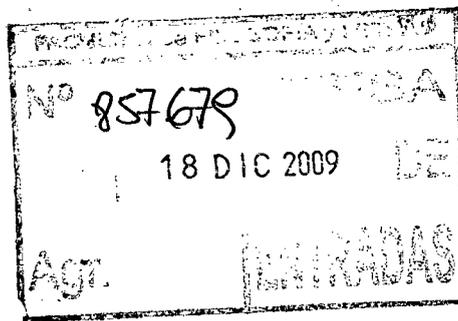
Grado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

CARRERA: FILOSOFÍA



Tesis 15.5.38

TESIS
15.5.38

NOMBRE Y APELLIDO (ALUMNO): FERNANDO PABLO VILARDO

DNI: 27.778.689

TEL: 4901-0556

E-MAIL: FVILARDO15@YAHOO.COM.AR

NOMBRE Y APELLIDO (DIRECTOR DE TESIS): HUGO E. BIAGINI

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

Víctor Arreguine y la

Idea de Progreso en

América Latina

Introducción

Quisiera aprovechar estas palabras preliminares para referirme a lo que considero fueron los tres aspectos motivacionales más importantes que oficiaron de estímulo para la realización del presente trabajo.

El primero de ellos se desprende del valor y la importancia filosófica que en sí misma representó la *Idea de progreso* para el pensamiento occidental. Si bien este concepto ha tenido un largo recorrido histórico como problema filosófico, en estas páginas se pondrá especial énfasis en los caminos trazados a lo largo del siglo XIX, no en balde considerado “el siglo del Progreso”, a través de los cuales se iría incorporando una serie de connotaciones estrechamente vinculadas al proyecto expansionista de los países centrales, de orden político y económico, hasta la entronización de cierto tipo de parámetros raciales. Bendecida por los cánones científicos del momento y estimulada por el optimismo que despertaba el significativo avance de la ciencia y la técnica, la idea de progreso se transformó por entonces en un concepto clave de interpretación histórica, pero fundamentalmente de legitimación político-social al encumbrar desde una aparente neutralidad los más variados proyectos civilizatorios. Concomitantemente, puede decirse que el proceso de gestación de los Estados latinoamericanos y la intrincada búsqueda de identidades nacionales que dicho proceso conllevó, no escaparon a la influencia emblemática y legitimadora de la noción de progreso. Expresada ésta a través de la neutralidad que implicaba el discurso científico, fue instrumentada, como bien se señala en el libro *Identidad Argentina y compromiso Latinoamericano*, para propagar “una concepción distorsionante de lo americano, reforzada tanto por dicotomías que celebran la inteligencia y rectitud de las élites frente a las instintividad y amoralidad de las masas como por postulaciones que invalidan nuestras aptitudes civiles para

justificar así la dominación trasnacional y el hegemonismo de intramuros” De esta forma, y de acuerdo a los diversos trabajos referidos a la *historia de las ideas*, resulta inverosímil poder comprender la Idea de progreso desvinculada del contexto histórico-político que la respaldaba; por el contrario, reconocer los diferentes intereses y proyectos ideológicos que por entonces predominaban y que resultaban legitimados al calor de esta idea se vuelve una exigencia de fundamental importancia para el trabajo heurístico.

Un segundo elemento de motivación y estímulo ha sido la *escabrosa* tarea de rescatar un autor prácticamente olvidado dentro de la nutrida producción del pensamiento latinoamericano, me refiero al escritor uruguayo Víctor Arreguine. Nacido en Montevideo el 8 de octubre de 1863, supo destacarse en diversas ocupaciones, desde periodista, escribiendo para *La Razón y El Día* numerosas crónicas de fina observación y marcado sabor nativista, hasta hombre de letras, labor que le permitió recibir en su momento diversos elogios, como el proferido por el poeta Antonio Lamberti al prologar una obra del propio Arreguine *-Tardes de estío-*: “Presentándole a Rubén Darío *Tardes de estío*, podría decirle ahora, con más razón, aquello que le dije una vez leyendo juntos el canto de Arreguine, *Á Grecia*, y que estuvo conforme conmigo: Querido Rubén: dejando aparte el cariño que se le tiene al hombre, yo creo que después de leer estos versos, se puede asegurar que ya sabe donde está la frente el laurel del Arte”. Su copiosa labor en el campo de las Letras, patentizada en obras tales como *Lanzas y potros* (1913), *Rimas* (1892), su *Antología de poetas uruguayos* y la misma *Tardes de estío* (1906), no debería hacernos perder de vista, sin embargo, su prolífica producción en el campo de las ideas. Algunos de sus trabajos, tales como *Compendio de Historia del Uruguay* (1892) o *Estudios históricos. Tiempos heroicos y La guerra Cisplatina* (1905), evidencian su marcada vocación de historiador que desde joven lo acompañó, mientras que otros, en cambio, denotan un acentuado sesgo filosófico, como bien lo

expresa en algunas de sus obras como *Estudios Sociales* (1899 1era. ed.) o *En qué consiste la superioridad de los latinos sobre los anglosajones* (1900).

Si bien resulta evidente en Arreguine cierto “lenguaje común” o “espíritu de época”, difícilmente pueda encasillárselo, *strictu sensu*, en alguna corriente o escuela de pensamiento de manera rigurosa; su marcado sesgo antipositivista, por ejemplo, no le impedirá criticar al ya por entonces ex presidente del Uruguay, Julio Herrera, cuando éste haga de la enseñanza filosófica positivista el mayor de los problemas y la principal causa de desmoralización de las costumbres en el país; así como tampoco le resultará un obstáculo reconocer que “desde Fructuoso Rivera hasta el señor Idiarte Borda, espiritualistas han sido todos nuestros presidentes y dictadores”. Sus escritos evidencian, lejos de cualquier signo dogmático, el recorrido por el siempre venerable sendero del pensamiento libre, patentizado en sus diferentes exhortaciones en pos de un modelo de educación que pudiese bregar por la libre interpretación y el desarrollo de la capacidad creativa de los individuos; de este modo quedará reflejado en *Estudios Sociales*: “nada de pastores del eterno rebaño: nada de imposición de incomprobada ciencia y discutibilísimas verdades”, reconociendo luego que “los rebaños gustan pisar la antigua senda”. Frases de este tipo en un autor rioplatense de fin de siglo, cuando todavía el legado positivista no ha sido del todo superado, habilitarían por sí mismas el interés heurístico, pero la importancia del pensamiento de Arreguine logra ir mucho más allá del problema educativo hasta alcanzar incluso las raíces mismas de los contratiempos a los se enfrentaba la civilización latinoamericana. Será precisamente su crítica aguda y sus reconocidos puntos de vista humanitarios lo que dará a sus reflexiones un sentido fuerte de compromiso social en un momento histórico en el cual nuestras incipientes naciones americanas bregaban por su identidad e independencia efectiva. Partiendo de este contexto es que adquiere notoria relevancia la Idea de progreso, dado que a través de ella, materializada muchas veces en los discursos dominantes de la época, se sustentaba un modelo de

} cita?

desarrollo lineal y exclusivo (y excluyente) bajo el cual se realizaba o denostaba, dependiendo el caso, las características particulares que reflejaban cada una de las diferentes etnias que habitaban el globo. Así, a través del *lente del progreso* se miraba y reflexionaba la realidad histórica de cada región fijando los parámetros necesarios para el desarrollo humano; concomitantemente, este discurso, mientras fijaba las pautas o normas a partir de las cuáles debía desplegarse la *Historia Universal*, cercenaba al mismo tiempo las ambiciones de identidad propia de aquellos pueblos que, por su particularidades específicas, resultaban “incapaces” para realizar los valores universales comunes a todos los hombres. Un clásico ejemplo de esta tipo de relatos “totalizadores” y etnocéntricos nos lo ofrece Hegel en sus *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, reconociendo allí “la necesidad de abrir su historia con un capítulo dedicado a la geografía, en donde se pone todo lo no-absolutamente seleccionable y por lo tanto dialectizable, con el agravante de que dentro de los que se declara no-histórico se coloca una porción inmensa de la humanidad misma: África, América y las islas del Pacífica”¹. Serán fundamentalmente aquellas filosofías de la historia de mediados del siglo XIX las que, consustanciadas muchas veces con los intereses de la Europa colonizadora, intereses que por cierto terminaban legitimando, quitaban “peso ontológico” a aquellas voces que emergían de esos hombres “deshistorizados” precisamente por el discurso opresor. Una vez más, será el mismo Hegel quien nos brinde el mejor ejemplo de las actitudes y posiciones adoptadas por los relatos eurocentristas respecto a nuestro continente, al señalar en su citada obra que “América cae fuera del terreno donde, hasta ahora, ha tenido lugar la historia universal”, desconociendo con ello la propia historicidad de los grupos humanos que la integran. ↓
cita

Frente a estas concepciones irán surgiendo en Latinoamérica una vasta cantidad de pensadores e intelectuales, quienes, haciéndose cargo de las exigencias planteadas por Juan

¹ Roig, A., *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, Ed. FCE, 1981, p. 175

Bautista Alberdi en dirección a la conformación de una “filosofía americana” (en su *Programa de filosofía* de 1840), irrumpirán a partir de un discurso propio, exigiendo fundamentalmente el reconocimiento que implica ser un sujeto poseedor de voz propia. Tal fue el sentido y la importancia del pensamiento de Víctor Arreguine, quién a través de sus diferentes trabajos, muchos de ellos dedicados a revelar los aspectos más variados de la conciencia histórica americana, asumió la difícil tarea de “ponernos a nosotros mismos como valiosos”² frente al “discurso opresor” y dominante que desconocía aquellas voces alternativas al modelo de desarrollo y civilización propagado desde Europa. A la par de autores de enorme prestigio y reconocimiento, como lo fueron Vaz Ferreira, Rodó, Vasconcelos, Caso, Korn, Deustua, Molina y otros, nuestro escritor uruguayo debería ser valorado por abrazar la misma causa que en su momento abrazaran Simón Rodríguez y Bolívar en su anhelo por pensarse a sí mismo en la búsqueda de una identidad propiamente latinoamericana, sin copiar ni importar modelos, partiendo no de “lo que ha sido y de lo que es”³, propio del discurso totalizante, sino “de lo que es y de lo que será”.

El pensamiento de Arreguine merece ser destacado además por el grado de sensibilidad social que denotan sus escritos en un momento histórico donde la fe en el progreso terminaba cegando muchas veces la capacidad para percibir el nivel de deshumanización al que se iban conduciendo poblaciones enteras. Sus críticas dirigidas a algunos de los aspectos más salientes del modelo europeo de civilización dominante, principalmente el modelo sajón, eclosionan en una clara defensa por los valores humanos más básicos y generales, violentados muchos de ellos por la persecución a ultranza y el dominio de los intereses económicos. La importancia de sus

² Ver Roig, A., *Op. cit.*

³ Fórmula hegeliana a partir de la cual que patentizada la tarea de toda filosofía: “integrar en un plano ontológico y dentro de un sistema de conexiones, todos los elementos de una realidad óptica dada (...) de modo tal que todos ellos queden comprendidos en una totalidad objetiva como momentos de su verdad y, de esta manera, justificados”. De esta manera, el discurso filosófico se torna un discurso conservador.

escritos se acrecienta al reconocer incluso en la actualidad muchos de los peligros y los males que Arreguine evocaba en su momento, en tanto que algunas de sus posiciones críticas permiten observar unos cien años después sus convicciones acerca del carácter deshumanizante del capitalismo.

Desgraciadamente, no puede decirse que sus escritos tuvieron las repercusiones que merecieron, ejemplo de ello resulta su inexistente mención en la obra de ese gran historiador de las ideas que fue Arturo Ardao, *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*, como también ocurre con el resto de las producciones ensayísticas que dieron cuenta del pensamiento latinoamericano⁴, razón por la cual consideré valioso poder exponer en la presente tesis algunas pinceladas de su pensamiento con la intención de que puedan ser revaloradas algunas de sus finas críticas y agudas apreciaciones, aportes que en su momento valieron incluso los elogios del mismo presidente del Uruguay Dr. Julio Herrera –reconocido por el mismo Arreguine en una de sus notas de su libro *El positivismo y el Dr. D. Julio Herrera*.

Vinculado a las dos cuestiones señaladas, quisiera destacar un tercer aspecto que, tal vez indirectamente, influyó para que escribiese estas páginas; me estoy refiriendo a la importancia y el valor que le adjudico en estos tiempos a la constitución, y al mismo tiempo, el reconocimiento de un pensamiento propiamente latinoamericano. Es sabida la desconfianza que muchas veces despertó y despierta hablar de una *Filosofía latinoamericana*, habida cuenta su supuesta limitación histórica para producir una “reflexión original”⁵ que permita ser reconocida como tal. Sin embargo, resulta conveniente considerar el valor que puede tener, frente al modelo de pensamiento único consagrado con la globalización y el triunfo del neoliberalismo, el esfuerzo por construir y darle identidad a un pensamiento propio, un discurso que, en efecto, nos estimule

⁴ A excepción de los trabajos de Biagini, *Lucha de ideas en Nuestramérica y Fines de siglo y fin de milenio*.
⁵ Ver Terán, O., *De utopías, catástrofes y esperanzas. Un camino intelectual*, Bs. As., Ed. Siglo XIX, 2006, p. 95

a “partir desde nosotros mismos, desde nuestra diversidad y de nuestras formas culturales asumidas en el mejor sentido dialéctico del término”⁶.

Frente a esa cuestión surgen al menos dos interrogantes que deberían ser contestados: a) ¿cómo y en base a qué criterios se podría reconocer un filosofar propiamente latinoamericano? O dicho en otros términos, si existe algo así como una “reflexión original” producida en América Latina b) ¿para qué o con qué finalidad dedicarse a esta ardua y compleja tarea? Frente a la primera de estas cuestiones ~~se podrían / podrían~~ podría traerse a colación los innumerables ejemplos que han formado parte de nuestros mejores legados culturales, tales como la *estética modernista*, con sus premonitorias formulaciones sobre una integración continental, o el *pensamiento indigenista*⁷, que ha podido desembarazarse de sus lastres etnocéntricos para plantarse en la reivindicación social para el aborigen. Sin embargo, quisiera destacar un elemento para mí de mayor significación en lo que hace a este primer interrogante, tiene que ver con la relación entre el pensamiento humano y su verdad objetiva. Refiriéndose a este vínculo Karl Marx señaló en su segunda tesis sobre Feuerbach lo siguiente: “El problema de si puede atribuirse al pensamiento humano una verdad objetiva no es un problema teórico, sino un problema *práctico*. Es en la práctica donde el hombre debe demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, de la terrenalidad de su pensamiento. La disputa en torno a la realidad o irrealidad del pensamiento – aislado de la práctica– es un problema puramente *escolástico*”. Al margen del contexto y el objetivo de su crítica, Marx sella aquí, a mí entender, un vínculo indisoluble entre la teoría y la práctica humana, o dicho en otros términos, entre *demostrar* la verdad y *hacerla*. De modo tal que frente a lo infructuoso que puede llegar a resultar por momentos esa búsqueda destinada sólo a demostrar la existencia de un linaje de pensamiento común, me permito señalar que es en la

⁶ Roig, A., *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, Bs. As., Ed. El Andariego, 2008, p.33

⁷ Biagini, H., *Identidad y compromiso latinoamericano*, Bs. As., Ed. UNLa, 2009

✓ posición fuerte

voluntad misma, es decir, en la *intencionalidad* del sujeto donde mejor puede justificarse la existencia de un filosofar propiamente latinoamericano. Nos encontramos así frente a un *enfoque hermenéutico*, según el cual la búsqueda de un *pensamiento propio* coincide con la *identidad* misma; y en este sentido es que adquiere relevancia el segundo de nuestros interrogantes, puesto que si ahora nos movemos en el terreno de las intencionalidades y la *praxis*, resulta fundamental para ello dilucidar la funcionalidad de la pregunta por la identidad. Como respuesta a esto, vale la pena traer a colación el siguiente comentario: “La historia del pensamiento se presenta no sólo como disciplina que engloba a los distintos campos del saber. Además viene a poner de manifiesto las formas en que se ha asimilado o desafiado el bagaje de ultramar, tanto para mantener el *statu quo* cuanto para promover cambios fundamentales”⁸. En consecuencia, la búsqueda reflexiva orientada hacia la constitución de una filosofía latinoamericana no denota, pues, una “pura contemplación” sino un “modus cognoscendi” para *decidir* y *actuar*, y en función de esto resultará ingenua aquella apreciación que no supedita esta orientación reflexiva al “qué se decide” y “para qué se actúa”. Sin pretender, ni mucho menos, un abordaje completo, bien vale la pena señalar algunas contribuciones que podría propiciarse a partir de un pensamiento de este tipo: a) dirimir y desmitificar las aseveraciones sobre el carácter axiomático del capitalismo, o de cualquier otro sistema socioeconómico opresivo; b) impulsar categorías de pensamiento que permitan dar cuenta de los distintos “anhelos populares”, ora las “cosmovisiones afro-aborígenes”, ora las “propuestas de los movimientos civiles”, ora las “distintas utopías americanas”⁹. En resumen, la filosofía latinoamericana no debería justificarse tan sólo por el ejercicio reflexivo orientado hacia el pasado, sino, y fundamentalmente, por el

FLA

⁸ Biagini, H., *Lucha de ideas en Nuestramérica*, Bs. As., Ed. Leviatán, 2000, p. 89

⁹ Ver Biagini, H., 2009, *Op. cit.*, cap. “La filosofía en situación”

valor que en sí mismo supone la conformación de una identidad común y, a partir de ella, el de saber cómo *nos* pronunciamos hacia el futuro.

En consecuencia, el eje central de investigación de la tesis que aquí se presenta se constituye a partir del análisis crítico del pensamiento de Víctor Arreguine, justificado, a mi juicio, por la escasísima referencia y la exigua consideración que se la dispensado dentro de la nutrida y prolífica producción teórica latinoamericana. Por “análisis crítico” entiendo una *Acrit* particular forma de abordaje a partir del cual, por un lado, su pensamiento pueda quedar contextualizado lo más íntegra y fielmente posible dentro de un horizonte de comprensión determinado, por el otro, sea posible extraer algunas conclusiones y valoraciones en función de la importancia que sus reflexiones pueda^N tener en la actualidad. El primero de los aspectos explica el extenso espacio dedicado en el presente trabajo a la Idea de Progreso, ya que, dado el carácter omnipresente que la misma revistió tanto en Europa como en América Latina, sobresale como uno de los principales ejes teóricos de indagación a partir del cuál comprender el pensamiento del autor en cuestión. Por su parte, el segundo habilita, a mi entender, la tarea de traer a colación toda una serie de discusiones que giran en torno a la problemática de establecer un pensamiento propiamente latinoamericano.

Con todo, de los tres aspectos anteriormente señalados, serán los primeros dos los que ocupen mayor extensión en este trabajo, mientras que el último de ellos, se tratará recién en las páginas finales cuando se ponga a prueba el valor de las aportaciones del pensamiento de Arreguine. En cuanto a su estructura, este escrito se encuentra dividido en cinco partes. En la primera de ellas se trabajará analíticamente el problema de la idea de progreso como concepto filosófico, apoyándome fundamentalmente en los trabajos de Bury y de Nisbet. Esto se verá acompañado a su vez con una serie de ejemplos históricos que nos servirá^N para comprender los orígenes modernos de este concepto. En la segunda parte se estudiarán las peculiares

características que esta idea fue incorporando a lo largo del siglo XIX, en pleno auge del discurso científico. En un tercer apartado veremos de qué forma esta concepción de progreso, imbuida de una serie de connotaciones propias del pensamiento europeo decimonónico, es asumida en Latinoamérica a finales de siglo y qué rol pasó a ocupar en el proceso de consolidación de los Estados nacionales. La cuarta parte estará dedicada exclusivamente a desmenuzar el pensamiento de Arreguine, aprovechando lo dicho en las primeras tres secciones para desde allí poder comprender el contexto en el que el autor se encontraba inmerso. Por último, como debe ser, avanzar sobre las conclusiones y evaluaciones finales.

I) La Idea de Progreso

sustancia, sujeto, yo, idea, sien, etc., etc.

Int. retórica
no just. f. i.?
Cada le

Difícilmente se pueda encontrar una idea más importante en la historia de la filosofía occidental como lo fue la idea de Progreso. Aún reconociendo la variedad de criterios y motivaciones que giraron en torno a este concepto, el problema respecto a saber si la humanidad ha avanzado en el pasado y, en ese caso, lo seguirá haciendo en el futuro, ha disparado intensas discusiones que han derivado en disputas mucho más que filosóficas. De la mano del progreso, y junto a ella, de la civilización, se han estimulado los más variados proyectos políticos, sociales, económicos e incluso culturales, algunos de los cuáles paradójicamente han merecido la más dura condena. Es por ello que al colocarse frente a una discusión de este tipo, resulta problemático partir inocentemente de un lenguaje descomprometido del lugar histórico en el que se encuentra y de sus posibles consecuencias.

Dicho esto, convendría afinar un poco el pincel y dar algunas precisiones respecto al asunto que nos ocupa. John Bury, en su clásico libro *La idea del progreso*, ha definido a esta como “una teoría que contiene una síntesis del pasado y una previsión del futuro”, en la cual el hombre se ubica “caminando lentamente en una dirección definida y deseable”.¹⁰ Como Nisbet, Bury entenderá que la creencia en el progreso no puede ser demostrada empíricamente y que por tal motivo exige siempre un acto de fe; pero esta creencia, que supone la idea de alcanzar algún día una condición de felicidad general, lejos de quedar anclada en discusiones retóricas terminará justificando distintos proyectos civilizatorios en diferentes períodos históricos.

En cuanto a su aparición como problema filosófico, dirá el autor que la noción de progreso tiene un “origen relativamente reciente” y debe ser buscado durante el período

¹⁰ Bury, J., *La idea del progreso*, Madrid, Alianza Editorial, 1971, pág. 16

renacentista puesto que éste resultó una bisagra para las ideologías del progreso y para la convicción generalizada de que la humanidad evoluciona positivamente. Así, pues, de acuerdo a la misma definición brindada por Bury sobre el concepto de progreso, se desprende que la clave interpretativa de esta idea radica fundamentalmente en sus referencias al *futuro*; en palabras del autor: “se puede concebir que la civilización haya avanzado gradualmente durante el pasado, pero la idea de Progreso no aparece hasta que se conciba que la civilización está destinada avanzar indefinidamente en el futuro”¹¹. Para el autor, entonces, los obstáculos que imposibilitaban la convicción general de esta idea empezaron a ser superados recién durante el período comprendido entre los siglos XIV y XVII; previamente, las características inherentes al clima intelectual dominante, oficiaban de corset teórico para la aparición de este concepto. En lo que se refiere al pensamiento de la antigüedad, por su parte, Bury señalará en su obra el carácter degenerativo que de su tiempo tuvieron los filósofos griegos y del sombrío porvenir que les esperaba en el futuro, prejuicio que sin duda atentaba contra cualquier síntoma de cambio y, en consecuencia, contra la posibilidad de considerar la civilización como un movimiento progresivo. Asimismo, la teoría de los ciclos universales, tan dominante entre los griegos, resultaba inadecuada para estimular el interés especulativo por el futuro; sumado a ello, la idea de la Moira, es decir, la idea del universo como un orden fijo, alentaba la resignación filosófica al fatalismo y limitaba una atmósfera optimista de esperanza frente al futuro. De este modo, el contexto intelectual tornaba imposible el surgimiento teórico de la idea de progreso entre los griegos, ya sea porque “su limitada experiencia histórica no podía sugerirles fácilmente semejante síntesis” (frente al pasado) como así tampoco ayudaban los “axiomas de su pensamiento” a cualquier tipo de especulación de cara al futuro, todo lo contrario, “sus aprensiones hacia el cambio, sus teorías de la Moira, de la degeneración y de los ciclos les sugerían una visión del mundo que era la

¹¹ *Ibid.* pág. 18

antítesis misma de la del desarrollo progresivo”¹². Por su parte, el pensamiento medieval, sostendrá Bury, aún considerando el paso hacia delante que significó en la materia, como fue el abandono de la teoría cíclica griega y su concepción de la unidad del género humano, tampoco pudo dar cuenta por sus condicionantes intrínsecos de la idea de progreso. Para el autor, la idea del universo y la orientación general que caracterizó al pensamiento en la Edad Media resultaban incompatibles con algunos postulados fundamentales que requiere la teoría del Progreso; de este modo la creencia en la Providencia menoscababa la posibilidad de pensar con optimismo al futuro, como así también la creencia de una permanente evolución de la humanidad, creencia que por ejemplo se veía limitada por la doctrina del pecado original, dado que éste resultaba un obstáculo insuperable para la mejora moral. Asimismo, de acuerdo a la creencia bastante generalizada de aquellos tiempos, fue permanente la insistencia en la posible aparición del Anticristo, es decir, se especulaba que en algún momento, y ese momento no parecía muy lejano, el mundo llegaría trágicamente a su fin, convicción que atentaba, para el autor, contra cualquier idea de progreso y desarrollo humano¹³. Finalmente, tal como se dijo anteriormente, fue el período renacentista el que ha generado las condiciones propicias para superar el clima intelectual del Medioevo, estableciendo así las bases para la proliferación de las ideas progresivas que irían a caracterizar algunas producciones filosóficas de los años postreros. Para el autor en cuestión, fueron dos los aportes fundamentales en este sentido: uno, la restauración de la confianza en la razón humana, el otro, la independencia del valor de la vida en este planeta frente a cualquier temor o esperanza relacionados con una vida ultraterrena.

Si para Bury la idea del progreso tiene un origen relativamente reciente, para Nisbet, en cambio, este ha sido un problema filosófico fácilmente registrable tanto en el pensamiento clásico

¹² *Ibid.* pág. 28

¹³ En este sentido Bury va a reconocer que la creencia en que el mundo pudiera llegar en cualquier momento a su fin tuvo el mismo efecto que las teorías griegas de los ciclos y la naturaleza del cambio. (Pág. 36)

como en el medieval. Para el autor de la *Historia de la idea de progreso* “durante unos tres mil años no ha habido en Occidente ninguna idea más importante, y ni siquiera tan importante, como la idea de progreso”¹⁴. Fue el mismo Nisbet quien reconoció en el prefacio de su obra uno de los aspectos principales que lo diferenciaban de John Bury para quien, siendo éste esencialmente un “racionalista” y un “librepensador”, “el cristianismo era el último y definitivo enemigo del progreso”. Para Nisbet, en cambio, no sólo no fueron enemigos sino que ambos se encuentran unidos en una relación orgánica, a punto tal que “incluso durante el Siglo de las Luces, con la excepción de Condorcet y algunos otros, la idea de progreso siguió estrecha y profundamente vinculada al cristianismo, como puede comprobarse en la obra de Lessing, Kant, Herder, Priestley y muchos otros”; por su parte “John Stuart Mill, que aparentemente fue ateo casi toda su vida, acabó declarando en sus últimos años que el cristianismo era tan indispensable para el progreso como para el orden social. Spencer se burlaba del ateísmo y decía que la Primera Causa era de esencia divina”.¹⁵ De este modo la idea de progreso resulta ser bastante más añeja de lo que era para Bury, y es por eso que, aún partiendo de criterios diferentes, resulta posible encontrar a lo largo de “estos veinticinco siglos” distintas respuestas que darían cuenta de la marcha progresiva de la humanidad, tanto por aquellos filósofos que la han interpretado como el perfeccionamiento lento y gradual del *saber en general*, desde Hesíodo y Protágoras, hasta llegar “a los grandes profetas del progreso de los siglos XIX y XX, como Saint-Simón, Comte, Hegel, Marx y Herbert Spencer”, pasando por Lucrecio, Séneca y San Agustín, como por aquellos filósofos que han entendido la idea del progreso como *desarrollo moral y espiritual* del hombre en la tierra. Independientemente de los criterios que se han expuesto en la materia a lo largo de la historia del pensamiento, lo que para Nisbet representa un común denominador es que para todos

¹⁴ Nisbet, R., *Historia de la idea de progreso*, Barcelona, Ed. Gedisa, 1991, pág. 19

¹⁵ *Ibid.* pág. 487

la idea de progreso forma parte de un dogma o axioma y por tanto es considerada una verdad indemostrable, afirmación que le servirá para allanar el camino hacia su correspondiente vinculación de aquella idea con lo sagrado¹⁶.

Dejando a un lado ahora la discusión sobre el origen de la idea de progreso, cabe decir que fue a partir del siglo XVIII que este concepto comienza a asumir la particular fisonomía a través de la cuál será reconocida en los siglos posteriores, es decir, a partir de entonces se conocerá un proceso de *secularización de la idea de progreso* que irá ganando importancia durante los dos siglos siguientes, aunque, como bien fuera reconocido por el mismo Nisbet, nunca dejó de haber “hombres respetados y admirados que seguían insistiendo en el papel esencial de la Providencia”¹⁷. No obstante, la “fuerza seductora” que asumió la palabra “ciencia” durante este período propiciaría un desarrollo original en la idea de progreso que será heredada por los hombres del siglo XIX y XX.

Uno de los primeros autores, tal vez el primero según declaración de Condorcet¹⁸, en formular la idea moderna de progreso fue Turgot en 1750, quién con apenas veintitrés años de edad pronunció en una conferencia en la Sorbona, titulada *Revisión filosófica de los sucesivos adelantos de la mente humana*, algunos de los principales lineamientos generales de esta idea. Allí describió cómo aquellos avances se encontraban determinados por una serie de causas y efectos que vinculaban el estado actual del mundo con todo lo ocurrido anteriormente. Por otra parte, para este pensador resultaba indispensable la ciencia como instrumento para comprender el progreso, pues sólo a través de la actividad del “filósofo natural” que construye hipótesis y

¹⁶ A tal punto existe para Nisbet un vínculo estrecho entre religiosidad y progreso que a la hora de hacer un diagnóstico respecto al futuro de ésta última idea considerará esencial recuperar el sentido de lo sagrado para generar nuevamente las condiciones vitales para el resurgimiento de la idea de progreso.

¹⁷ Al respecto Nisbet se referirá a algo mucho más amplio que el cristianismo como es el espíritu religioso en general, ya sea confesional o no, o las diversas entelequias que ocuparon fundamentalmente durante el siglo XIX la función de la religión. Por citar solo un ejemplo, aunque paradigmático, se podría nombrar a Comte, para quién el rol de la religión resultaba esencial para el progreso de la humanidad.

¹⁸ Ver Nisbet, R. *Op. cit.*

observa sus consecuencias podrán reconocerse las conexiones que unen los fenómenos entre sí. Existen otros dos elementos claves para entender el pensamiento de Turgot en la materia; uno, tiene que ver con los principales motores que explicarían el progreso de la humanidad, y en este sentido su discurso se asemeja al de Mandeville y al de muchos otros liberales de su época al señalar fundamentalmente al egoísmo y la ambición; el otro, el de haber sido el primero en explicar los diferentes tipos de cultura y civilización a partir de las diferencias en la escala de progreso, tomando distancia de este modo de muchos otros pensadores del siglo XVIII que buscaban causas y leyes naturales para dar cuenta de aquellas diferencias (tal es el caso, por ejemplo, de Montesquieu).

En 1776 salieron a la luz dos obras que merecen ser reconocidas por el valor de sus aportes en lo que tiene que ver con la concepción del progreso de la humanidad y del proceso evolutivo de la civilización occidental, tales son los casos del primer volumen de la magna obra de Edward Gibbon, *Grandeza y caída del Imperio Romano*, y de un clásico como *Investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones* de Adam Smith. El primero, al preguntarse si su propia civilización, la occidental, corre peligro de verse envuelta en situaciones que perjudiquen su marcha ascendente y progresiva en el futuro, responde con total seguridad en forma optimista. Nada, dirá, podrá impedir la evolución del sistema de leyes y las artes que distinguen a los europeos y sus colonias, reconociendo al mismo tiempo que las mismas “naciones salvajes” pasarán también por un proceso evolutivo que posibilitará el progreso en sus diferentes disciplinas, inclusive en sus ciencias, siempre, por supuesto, bajo la tutela de Occidente. Por su parte, el economista y filósofo escocés, en línea con lo propuesto por Turgot pero fundamentalmente influenciado por la obra de Mandeville, *La fábula de las abejas* (1714), reconocerá en el egoísmo individual la clave para entender el progreso de la humanidad. En referencia a esto Nisbet reconoce que “para Adam Smith, el motor del progreso humano –sobre

todo del económico- es <<el esfuerzo natural que hace cada individuo por mejorar su propia situación>>. Cuando nada impide que este esfuerzo natural pueda <<ejercerse de forma libre y segura>>, él solo <<sin ninguna ayuda>> es capaz de <<conducir la sociedad a la riqueza y la prosperidad>>¹⁹. Esta definición centrada en la importancia del acto individual egoísta como clave del progreso colectivo se encuentra vinculada a su célebre teoría de la “mano invisible”, lo que refleja, por otra parte, la enorme confianza en la eficacia de una sociedad motorizada por la búsqueda constante del propio interés por parte de los individuos que la componen.

Cambio
en la
forma
de
citado

Vale la pena salirse un momento del marco teórico europeo para señalar lo que sucedía por ese entonces en América del Norte, particularmente lo que sostenían acerca del progreso ^{9.} aquellos intelectuales conocidos como los Padres Fundadores. Al respecto dirá Nisbet que “las afirmaciones del progreso que aparecen en la América de los siglos XVIII y XIX no pueden separarse casi nunca del convencimiento de que Estados Unidos era una nación predestinada, una nación cuya misión era redimir a todos esos países (...) que seguían aferrados a ideas obsoletas y encadenadas”²⁰; ejemplo de ello fue Thomas Jefferson, quién tenía una gran fe en el progreso humano, al momento de pasar revista de los adelantos que había visto a lo largo de su vida²¹. Asimismo, Benjamin Franklin expuso en distintos momentos de su vida diferentes ideas acerca del progreso de la humanidad; ejemplo de ello es la carta escrita en 1788 al reverendo John Lanthrop (citada por Nisbet): “hace tiempo que comparto los sentimientos que tan bien expresáis vos acerca de la felicidad creciente de la humanidad, los adelantos de la filosofía, la moral, la

¹⁹ *Ibid.* pág. 271

²⁰ *Ibid.* pág. 279

²¹ Nisbet, en el capítulo dedicado a los Padres Fundadores, cita al respecto una deliciosa descripción hecha por Jefferson que combina una fe inevitable del progreso del hombre en la tierra con un análisis antropológico. Por otra parte, resulta importante lo que señala el autor por cuanto entiende que no fueron solamente los intelectuales norteamericanos los que describieron el carácter mesiánico de EEUU, sino que además los logros de esa región también fueron reconocidos con admiración por Turgot, en tanto que Voltaire, por ejemplo, “declaró que América del Norte había mejorado todo lo bueno que había en Inglaterra”, mientras que Condorcet “ponía a América del Norte como ejemplo de civilización”.

política y hasta de las cosas más simples de la vida corriente, gracias a la invención y adquisición de nuevos utensilios e instrumentos (...) El progreso actual es muy rápido”²². En línea con esta afirmación, Joseph Priestley sostiene que “los ciudadanos del mundo sabemos que sobra lo inmenso que puede ser el progreso futuro”, y en otro lugar afirma que “los hombres harán cada vez más fácil y cómoda su vida en este mundo (...) su etapa final será gloriosa y paradisíaca”²³.

No podría dejar de nombrarse en este breve recorrido a un autor del renombre y la importancia de Condorcet, para quién la idea de progreso resultó ser eje central de sus especulaciones filosóficas. No resulta extraño, como sostiene Bury, que el filósofo francés haya resumido el proyecto de la historia de la civilización a la luz de la idea de progreso, siendo que aquel además resultó ser amigo y biógrafo de Turgot. Bien vale señalar que para Condorcet la idea de progreso siempre estuvo vinculada al desarrollo y evolución del saber en general, haciendo depender el progreso político y social a partir del avance del conocimiento y las ciencias, de allí que los famosos diez períodos de civilización reconocidos por el autor a lo largo de la historia humana hayan sido fundamentados a partir de los pasos importantes que se habían dado en materia de conocimiento y no por los grandes cambios políticos; de este modo lo cita Nisbet en su obra: “todos los errores políticos y morales se basan en los errores filosóficos, y éstos a su vez se relacionan con los errores científicos”²⁴. Cabe destacar que para Condorcet la novena etapa de las civilizaciones, de las diez reconocidas por el autor, se había iniciado con Descartes y culminaría con la creación de la República Francesa, en tanto que reservaba para el futuro la décima y última etapa reconocida como la fase de la ciencia y la razón. De más está decir que su fe inagotable del progreso humano le permitía tener una mirada absolutamente

²² *Ibid.* pág. 282

²³ *Ibid.* pág. 283

²⁴ *Ibid.* pág. 295

optimista del porvenir, claramente tendiente a la perfectibilidad de los seres humanos y a “una auténtica mejora de las facultades intelectuales, morales y físicas”.

II) El “siglo del progreso”

Vale la pena analizar con mayor detenimiento el rumbo que ha tomado la idea de progreso a lo largo del siglo XIX, no sólo por la importancia que en sí misma revistió en aquel período, a punto tal de volverse casi omnipresente para el desarrollo de distintas disciplinas, sino principalmente por las diferentes connotaciones que fue incorporando en el transcurso del período decimonónico y que terminaron luego configurando una matriz fundamental de pensamiento para los intelectuales latinoamericanos de fines de siglo. El gran avance técno-científico motorizó de manera significativa un creciente optimismo de cara al futuro que terminó despertando audaces esperanzas en el terreno de la vida práctica y, más particularmente, de la vida social. Así, pues, resultaba fácilmente “observar que el conocimiento científico del hombre y su control sobre la naturaleza aumentaban de día en día” al tiempo que “la sociedad humana y el individuo podían perfeccionarse por la misma aplicación de la razón, y que estaban destinados a su perfeccionamiento en el historia”²⁵. De este modo, el progreso humano dejó de ser un rasgo particular de alguna teoría filosófica para pasar a convertirse en la cosmovisión dominante del siglo XIX, siendo el despliegue y crecimiento del universo científico la base de sustentación de aquélla. Como bien afirmara Hobsbawm, la “doble revolución”, en clara referencia a la Industrial y a la Revolución Francesa, estimuló enormemente el avance y el desarrollo de las ciencias transformando la instrucción técnica y engrosando el número de científicos y eruditos en los diferentes campos disciplinarios²⁶. En consecuencia, este impulso precipitó una serie de transformaciones al interior de los mismos, y en algunos casos incluso llevó a la virtual creación de algunas ciencias (como la geología) o a la incorporación de nuevas ideas revolucionarias en

²⁵ Hobsbawm, E., *La era de la Revolución 1789-1848*, Bs.As, Crítica, 2001, p.239

²⁶ Para una mayor comprensión de este fenómeno léase el capítulo dedicado a la ciencia en la citada obra.

otras (como en la biología y en las ciencias sociales). En el campo de la Física, por ejemplo, novedosos hallazgos impactaron drásticamente en la concepción que se tenía de los fenómenos técnicos, luminosos, eléctricos y magnéticos, a punto tal que poco a poco comenzaron a ser reinterpretados bajo el lente de la mecánica. De esta forma “los progresos realizados por la ciencia durante la primera mitad del siglo XIX, en el campo de la térmica con la termodinámica, en la óptica con la teoría ondulatoria y con la electromagnética de la luz, fueron, por lo tanto, considerados otras tantas extensiones del mecanicismo y confirmaciones de la universalidad de las leyes establecidas por la mecánica tradicional”²⁷. Fue así como aquella concepción que reducía todos los fenómenos naturales al funcionamiento de una máquina en la que ninguna pieza puede actuar por cuenta propia ni aislada del todo, comenzó a ganar terreno y volverse dominante durante el siglo XIX, tanto que no fue difícil que aquella visión determinista se extrapolase e influyese en los más variados ámbitos del pensamiento decimonónico. Así, pues, la perspectiva mecanicista fue incorporada a una cosmovisión general que terminaba muchas veces matizando el desarrollo teórico disciplinario dado que partía de una realidad estricta y dinámicamente organizada: “todo hecho es rigurosamente determinado por otros, y determina en forma rigurosa, a su vez, los hechos posteriores. Este determinismo, o concatenación necesaria de los hechos, es expresado por leyes, sobre la base de las cuales la ciencia puede prever infaliblemente todos los fenómenos futuros”²⁸. Más adelante veremos cómo este modelo de pensamiento, motorizado fundamentalmente por el cada vez más prestigioso discurso científico, impactará en el campo de la filosofía en general (*positivismo*) y de la idea de progreso en particular.

Siguiendo con el avance y desarrollo de las ciencias en el siglo XIX, no podría dejar de mencionarse el notable progreso alcanzado en el campo de la biología, así como tampoco el

²⁷ Lamanna, P., *La filosofía del siglo XIX*, Bs.As., Hachette, 1969, p.319

²⁸ *Ibid.* pág. 318

impacto generado por el propio *discurso biologicista* erigido por entonces como criterio de legitimidad de los diferentes discursos disciplinarios (como la psicología, la sociología o la historia), amparado fundamentalmente por la teoría darwiniana que prontamente se volvió dominante. Fueron las aportaciones de Marcellin Berthelot (1827-1907), en primer lugar, pero fundamentalmente los avances logrados por el gran fisiólogo francés Claude Bernard (1813-1878), lo que abrió el paso a un proceso de cambio y transformación radical al interior de la disciplina. Este último, en su *Introducción al estudio de la medicina experimental* (1865), había sostenido, luego de una serie de hallazgos experimentales²⁹, que los fenómenos de la vida se encontraban regulados por el más riguroso determinismo mecánico, rechazando asimismo los postulados de las teorías *vitalistas* otrora dominantes. De esta forma, la biología también se abre paso a la concepción mecanicista de la realidad al presentar todo hecho o fenómeno natural como parte de una serie concatenada de hechos vinculados *necesariamente*. Asimismo, el pensamiento de Claude Bernard representa un claro ejemplo de la influencia que han ejercido las ciencias biológicas sobre la meditación filosófica, partiendo fundamentalmente de la idea de que “el pensamiento humano es también un hecho biológico”, esto resulta así porque “el cerebro es un órgano como los demás y el pensamiento se presenta a la ciencia como una actividad orgánica y no como el producto misterioso de una subjetividad igualmente misteriosa”³⁰. Si bien los aportes del pensador francés fueron determinantes para el desarrollo de las ciencias biológicas, fue Charles Darwin (1809-1882) quién terminó de catapultar el prestigio de la disciplina a partir de sus dos grandes obras: *El origen de las especies* (1859) y *La descendencia del hombre* (1871). Con ellas el concepto de *evolución* se vuelve dominante en el estudio de todos los aspectos de la naturaleza viviente, evidenciando su impronta respecto al problema del progreso humano. No

²⁹ Sus conclusiones formaron parte de los resultados de experiencias acerca de la “función glicogénica del hígado”.

³⁰ Kolakowski, L., *La filosofía positivista*, Madrid, Ed. Cátedra, 1981, p. 97

resulta ocioso aclarar al respecto que si bien fueron las aportaciones del naturalista inglés las que dieron vuelo suficiente a la teoría de la evolución, en el campo de la biología al menos se registra fácilmente un precedente en las obras del francés Jean Baptiste de Lamarck (1744-1829), quién a través de la *heredabilidad de los rasgos adquiridos* incorporó una pauta de desarrollo evolutivo para los organismos vivos³¹.

No podría comprenderse en su total complejidad el carácter que asumió la idea del progreso durante el siglo XIX si al abordarla se perdiese de vista el prestigio que por entonces había adquirido el discurso científico en general, junto a la insoslayable influencia de la biología que, como se vio, impactó en los distintos campos de la teoría social. No obstante ello, los innumerables matices que aquélla ha presentado a raíz precisamente de su carácter omnipresente en las múltiples disciplinas nos coloca frente a un problema de tal envergadura que sobrepasa largamente las exigencias del presente trabajo. En consecuencia, he decidido partir de tres horizontes de comprensión distintos, aunque no excluyentes, que han influido notablemente en el pensamiento decimonónico y que han hecho de la idea del progreso un elemento medular: el *positivismo filosófico*; el *darwinismo social*; y el *racismo*. Vale decir que ninguna de estas corrientes de pensamiento podría ser entendida como producciones teóricas ajenas a la concepción científicista que dominó durante gran parte del siglo XIX. Por otro lado, para los propósitos de la presente tesis, aquéllas asumen un doble valor, por un lado, el de reconocer tres grandes líneas de pensamiento dominante de aquel siglo, junto a la influencia de sus aportes teóricos al problema del progreso humano, y por el otro, porque a través de aquellos horizontes de comprensión podremos entender mejor el pensamiento arreguineano, no tanto por ser

³¹ Más precisamente el pensamiento lamarckiano descansa en la idea de que son las modificaciones en las condiciones del ambiente (clima, terreno, tipo de nutrición, etc.) aquellas que ejercen una acción prolongada sobre los organismos vivos, produciendo en ellos modificaciones más o menos profundas, creando a su vez hábitos según los cuales algunos órganos son más usados que otros, de manera que los primeros se desarrollan, en tanto que los segundos se debilitan y tienden a desaparecer.

Arreguine un pensador adscrito a estas corrientes (en su caso particularmente se encontrará muy alejado de los postulados positivistas), sino porque éstas, al formar parte del arco de pensamiento dominante de su época, también expresan de alguna manera un lenguaje común que no puede ser obviado si se quiere comprender las diferentes problemáticas a las que se enfrentaba.

II) a. *El positivismo filosófico*

Al hablar de esta corriente filosófica no debería perderse de vista la dificultad de reconocer en ella un *corpus* teórico homogéneo, compacto y sin fisuras. Si bien es correcto sostener que cierta base metodológica común, de la que hablaremos en las próximas líneas, dan cuenta de un mismo lenguaje filosófico compartido, no podría dejar de reconocerse, siguiendo a Arturo Ardao³², las profundas diferencias que existieron no sólo entre el positivismo latinoamericano y el europeo, sino también al interior de cada uno de ellos. De este modo, resultará inadecuado hablar tanto de un *único* positivismo en Brasil, Uruguay o México, como, desde el otro lado del atlántico, hacerlo para los casos de Francia e Inglaterra. Más aún, las semejanzas que separaron a cada uno de los positivismos expresados en estos países, también se verifican al interior de los mismos; por ejemplo en Francia, las distancias que separan a Comte de Taine, pasando por Littré, Laffite y Renan, hablan a las claras de las dificultades para presentar algo así como “un positivismo francés”; otro tanto ocurre en Inglaterra con las diferencias que separaron, por ejemplo, al positivismo de Spencer con el de Stuart Mill. No obstante ello, como se señaló más arriba, partiendo desde un *sentido epistemológico*³³ es posible

³² Ardao, A., *Estudios Latinoamericanos de historia de las ideas*, Caracas, Monte Avila, 1978, p. 99

³³ Marta de la Vega, en su interesante libro *Evolucionismo versus positivismo*, considera al respecto que la actitud tradicional de definir al positivismo a partir de sus rasgos epistemológicos comunes ha llevado a ampliar exageradamente el concepto mismo de positivismo a tal punto que se ha llegado a considerar históricamente como

encontrar características comunes a los diferentes positivismos que han proliferado a los dos costados del Atlántico, de modo que al hablar de estos sea imposible dejar de reconocer una base epistemológica común que termina estructurando el concepto mismo de positivismo; siguiendo con la caracterización hecha por Kolakowski en *La filosofía positivista* se pueden reconocer en principio cuatro reglas fundamentales que identifican esta doctrina. La primera corresponde al *fenomenalismo*. Esta regla supone que no existe diferencia real entre “esencia” y “fenómeno”, vale decir que no existen otros entes concretos singulares fuera de las realidades empíricas. Este principio tiene el valor de oponerse a la tradición “substancialista” ubicando el modo de pensar positivista dentro del mismo paradigma que a partir de Newton instaura el marco para comprender y explicar la totalidad de los fenómenos de acuerdo con una imagen físico-matemática de la realidad. La segunda regla se encuentra estrechamente relacionada con la anterior, es la del *nominalismo*. Por tal se entiende la interdicción a aceptar la existencia de realidades “sobrenaturales” o entidades “ideales”. Desde este punto de vista, todo saber abstracto no es más que un modo de ordenamiento de la realidad, y en consecuencia, carece de toda función cognoscitiva autónoma. De esta manera, el mundo que conocemos no es más que un conjunto de hechos individuales observables, mientras que todas las construcciones abstractas o términos universales utilizados por el hombre a modo de ordenación concisa de la realidad no representan otra cosa más que *nombres*. La tercera regla supone la negación de “todo valor cognoscitivo a los juicios de valor y a los enunciados normativos”³⁴. Esto quiere decir que todo

parte de esta corriente incluso a quienes no han sido siquiera “adherentes parciales”. La tesis central de la autora es que en sentido estricto, esto es, filosóficamente hablando, el positivismo surge a partir de Comte. Será éste quien sentará las bases de la filosofía positivista, que luego será difundida por filósofos tales como Littré, Lefitte, entre otros. De allí que partiendo de aquellos aspectos troncales que forman parte de esta corriente filosófica, ahora sí desligada del sentido estrictamente epistemológico, resulte incompatible, según la autora, alinear detrás de la misma a una gran cantidad de filósofos adversos a sus postulados básicos, como es el caso de Spencer, para quien Marta de la Vega le ha reservado el nombre de *evolucionismo* para caracterizar su posicionamiento filosófico. (Ver *Evolucionismo versus positivismo*, Caracas, Ed. Monte Ávila, 1998).

³⁴*Ibid.* p. 20

juicio que apunte a regular u orientar las acciones humanas, al carecer de base empírica, se encuentra imposibilitado de ser realmente conocido. La cuarta y última regla es aquella que expresa la confianza en la unidad fundamental del método científico. En palabras de Kolakowski: “se trata de la certeza de que los modos de adquisición de un saber válido son fundamentalmente los mismos que en todos los campos de la experiencia (...) Esta ciencia única, en el verdadero sentido de la palabra, sería entonces, como se pensaba a menudo, la física”³⁵.

Así expresado, el positivismo implica una determinada actitud con respecto a la adquisición del conocimiento, pudiéndosele reconocer las siguientes características: *empíricamente verificable*; siempre *relativo*, y como tal inconcluso y fragmentario; parte de la idea de que solamente representan formas válidas de conocimiento las que se refieren a *hechos* comprobados por la observación y cuyos resultados sirvan para algo (*utilitario*); toma únicamente como fuentes legítimas de conocimiento aquellas que provienen del marco de *comprensión físico-matemático*.

Es cierto que las diferentes corrientes positivistas compartieron un lenguaje común que se desprende del sentido epistemológico recién caracterizado, no obstante, no fue esto únicamente lo que terminó emparentando aquel conjunto heterogéneo de corrientes, además todas compartieron la misma confianza en el progreso humano e hicieron de esta idea un aspecto central de sus propios sistemas: “Ninguna otra corriente de pensamiento social anterior a la concepción positivista se empeñó tanto como ésta en fundar una interpretación de la historia y la sociedad que probara fehacientemente la universalidad e inevitabilidad del *progreso* humano, y, a partir de ese acerto, en postular una continuidad *evolutiva*”³⁶. Al mismo tiempo, el positivismo representó la cristalización del proceso de descomposición de la cosmovisión teológica del mundo y el paso

³⁵ *Ibid.* p. 21

³⁶ Díaz Polanco, H., en el 24 *Boletín de antropología americana*, diciembre de 1982, p. 25

a una concepción diferente que hacía del “mundo-sistema” un lugar cerrado, acabado y perfectamente comprensible “para el dios del tablero de las ecuaciones diferenciables”³⁷. En consecuencia, aquella fe religiosa en el Dios-providencia terminó siendo sustituida por una fe basada en el progreso de la humanidad. Ahora bien, ubicados en este proceso de descomposición teórica, el discurso positivista formaba parte de aquella tradición instaurada por los iluministas en el siglo XVIII, quienes, haciendo eje en la proclamación del progreso humano, buscaban liberar el pensamiento de las trampas teológicas y metafísicas; en este sentido, la filosofía positivista compartió con la Ilustración la concepción del progreso como eminentemente intelectual, esto es, como avance del conocimiento positivo. No obstante, aún sin desprenderse del todo de esta tradición, la idea del progreso toma un cariz diferente a mediados del siglo XIX para los encuadres teóricos del pensamiento positivista en general, vinculado a un contexto político y social diferente. En efecto, como bien señaló André Cresson respecto al pensamiento francés de la época: “la necesidad de reconstruir aparece en todos los espíritus desde los comienzos del siglo XIX. La Revolución derribó al antiguo edificio construido por siglos de catolicismo y monarquía, improvisó constituciones que fracasaron unas después de otras, evolucionó hacia el Terror y erigió la guillotina. Culminó en las emigraciones, las expoliaciones, las fantasías irreligiosas e inmorales (...) De ahí la necesidad de la Restauración manifiesta en todos los pensadores franceses”³⁸. Pocos fueron capaces de expresar esta necesidad como lo hizo Augusto Comte (1798-1857), para quién la idea del progreso adquirió un nuevo significado al calor de la intensificación de las crisis económicas y de las revueltas sociales causadas por el empuje del industrialismo, siendo que para éste el progreso técnico y económico ya no reflejaba necesariamente el progreso humano en general; al contrario, aquél puede lograrse a expensas de

³⁷ Belaval, Y., *La filosofía en el siglo XIX*, Bs. As., Ed. Siglo XXI, 2005, p. 204

³⁸ Cressón, A., *La filosofía francesa*, trad. María Isabel Mármora de Rozitchner, Bs. As., Ed. Eudeba, 1963, p. 31

la libertad y de la razón. En consecuencia, Comte diseñó una teoría del progreso en la que, a diferencia de las posiciones que proclamaban los filósofos iluministas del siglo XVIII, la razón, a medida que evolucionaba, iba reemplazando poco a poco la libre espontaneidad del pensamiento con funciones puramente receptoras, de modo que “la imaginación debía ser subordinada a la observación y la razón sometida a los “hechos”, de acuerdo con leyes tan inexorables como las de las ciencias físicas. Razón, sociedad e historia estaban regidas por leyes racionales movidas por una necesidad natural. Progreso es orden”³⁹. De esta forma el positivismo resultaba encuadrado dentro de lo que podría ser una “filosofía de conciliación” o una ideología de la “armonía social”. Particularmente Comte consideraba que las dos condiciones fundamentales de la civilización moderna eran el progreso y el orden; además entendía la historia de la humanidad como una sucesión lineal de épocas “orgánicas”, orientada ésta hacia la conservación del orden, y “críticas”, tendientes hacia una actividad destructora en relación con el orden dado. Pero este proceso evolutivo, lejos de implicar una oscilación entre dos estados idéntico, sigue una línea ascendente, puesto que al superar una fase crítica nunca se produce la restauración del antiguo orden, sino que la nueva época orgánica implica siempre principios superadores. De modo que la historia de la humanidad, de acuerdo al pensamiento comtiano, se desemboza como movimiento progresivo lineal regido siempre por leyes invariables. En la relación a esto último, no puede eludirse uno de los aspectos más conocidos de su doctrina: *la ley de los tres estados*. Para Comte la humanidad se desarrolla –en todos los campos- como si pasara por tres estados, el *teológico*, el *metafísico* y el *positivo*; en la primera, los hombres buscan la explicación de todos los fenómenos en la voluntad más o menos caprichosa de seres sobrenaturales, generándose al interior de este mismo estado también un desarrollo progresivo desde el fetichismo hasta el monoteísmo, pasando por el politeísmo; en la segunda etapa, la metafísica sustituye a la religión y, en

³⁹ De la Vega, M., *Op. cit.*, p. 120

consecuencia, lo hechos pasan a ser explicados a partir de fuerzas ocultas o energías misteriosas pero presentes en la naturaleza; la tercer y última etapa, la positivista, se rechazan cualquier tipo de fantasías, más aún, se renuncia a la búsqueda de la causa y esencia íntima de los fenómenos y se tiende simplemente a establecer sólo las relaciones de sucesión o semejanza que un hecho tiene con otro, sustituyendo de tal modo la tendencia hacia el conocimiento absoluto por el relativo. Pero este desarrollo progresivo no se da sólo en el plano cognitivo o teórico, sino que además representa distintas fases humanas de organización político-social; en consecuencia este tercer estado, que es el que más le interesa desarrollar porque será precisamente el momento máximo de evolución, se encuentra jerárquicamente organizado de tal manera que en la cúspide del mismo se encuentra el “patriciado industrial” junto con la orientación brindada por los sabios conocedores de las leyes positivas que le dan *orden* a la vida social. En efecto, la preocupación central de Comte al elaborar su *Sistema de política positiva* (1851-1854) radica principalmente en desarrollar una matriz de reorganización política, social, moral y religiosa de la humanidad capaz de superar las nocivas consecuencias provocadas por los innumerables disturbios sociales de los que el autor francés era testigo. Es sabido del rechazo de Comte al sistema democrático, es por eso que para el autor la mejor forma de organización económico-social será la *sociocracia*, esto es, un sistema regido bajo el dominio de ese “patriciado industrial” y los banqueros, orientados – como ya se dijo- por los sabios positivistas (o “sacerdotes positivistas”), mientras que en la base de la pirámide, como no podía ser de otra manera, se encontraba el proletariado, orgánicamente incorporado al sistema. En resumidas cuentas, ese estado positivista que busca y proyecta Comte no es más que la expresión cabal del intento por buscar caminos que lo conduzcan hacia una nueva *organicidad social*, ya no la que se había alcanzado durante la Edad Media y que tanta admiración le causaba, ahora, en cambio, resultaba necesario pensar en un modelo distinto, un modelo vinculado a aquello que el autor denominó la *Religión de la Humanidad*, que no es otra

que la *Religión Positivista*⁴⁰. No en vano el filósofo francés fue considerado con justicia el padre de la sociología moderna: “Augusto Comte descubre abstractamente la sociología requerida por su sistema y así inventa una sociedad organizada como el cielo de Laplace” en donde “todo es necesario”. De esta manera, “con su física social (...) introducirá en esta postura la adecuada y necesaria doctrina orgánica que la época necesita. La sociología positivista huele a cemento. He aquí, pues, el ejemplo de una ciencia que se inscribirá y se leerá en la doble geografía del saber y del poder”⁴¹. En resumen, el sistema positivista comtiano, al erigir a la vez el orden y el progreso, pretendió superar las tendencias retrógradas y revolucionarias y conciliarlas en un solo movimiento simultáneamente gnoseológico y social, o en otros términos, teórico y práctico. Su fórmula filosófica al respecto será: “el progreso es el desarrollo del orden”.

Una variante alternativa al positivismo comtiano va a estar representada por el filósofo inglés Herbert Spencer (1820-1903), quién reprochará al autor de *Curso de filosofía positivista* haber ignorado por completo el punto de vista biológico-evolucionista. En efecto, con Spencer la vida del hombre quedará insertada en el proceso general de formación del cosmos, desdibujando de esta manera los límites que separaban las ciencias humanas de las biológicas. De esta manera, la realidad actual es el resultado de un proceso de transformaciones y desarrollo que empujan a dicha realidad de una etapa a otra, de formas inferiores más simples a formas superiores más complejas. Desde esta perspectiva la idea de progreso asumirá un cariz diferente al propuesto por Comte; para el filósofo inglés su idea “consiste en una ley universal que rige el desarrollo de todo: tierra, vida, sociedad, gobierno, manufacturas, comercio, lengua, literatura, ciencia, arte”. De esta manera “por primera vez, Spencer aplicó sistemáticamente el concepto de evolución a la

⁴⁰ Comte, en especial en la segunda fase de su pensamiento, apunta a constituir sobre una base positiva una nueva religión, precisamente la de la Humanidad. La unidad intelectual –establecida por la ciencia- es fundamento insuficiente para la organización social; el pensamiento puede iluminar la acción, pero no crear la fuerza propulsora que engendra el progreso. Esto, en cambio, pueden hacerlo las facultades afectivas, el corazón. Y la religión es precisamente vida del sentimiento.

⁴¹ Belaval, Y., *La filosofía en el siglo XIX*, Bs. As., Ed. Siglo XXI, 2005, p. 255-56

totalidad del universo y, en especial, a las sociedades humanas”⁴². A tal punto las distancias con Comte serán tan grandes que para alejarse de la perspectiva antropocéntrica del filósofo francés, Spencer reemplazará el término progreso por el de evolución, elevando este último al rango de principio filosófico de una interpretación unitaria de toda la realidad. Dicho brevemente, la teoría de la evolución defendida por el inglés será entendida como el paso de un estado de dispersión de elementos a uno de unificación de los mismos en un todo; de lo homogéneo a lo heterogéneo; de lo indeterminado a lo determinado; por último, de lo simple a lo complejo. Nada, absolutamente nada, podía escapar a los designios evolutivos del cosmos, de allí que entienda al progreso no como proceso contingente del mundo, así tampoco como producto de la voluntad humana, sino como desarrollo *necesario* y universal.

Con todo, habría que señalar otro aspecto de la idea de progreso que servirá para mostrar las importantes discrepancias que estos autores mantuvieron sobre el particular. Así, pues, mientras que para Comte, proclamando una visión dirigista, jerárquica y estatista de la vida social, el progreso era presentado como resultado del *orden*, para Spencer, en cambio, era principalmente la *libertad* la condición fundamental del progreso, y a partir de este eje, su visión individualista, liberal y anti-intervencionista del Estado se desprendía casi naturalmente. Las discrepancias llegaban hasta tal punto que ni siquiera había acuerdos en el sentido del progreso, mientras que para Comte era único, continuo y ascendente, para Spencer, en cambio, se trataba más bien de un proceso que abarcaba toda la vida orgánica, era discontinuo y polidireccional, es decir, podía tener avances o regresiones en múltiples sentidos. Por último, si para el filósofo inglés el progreso formaba parte de una necesidad beneficiosa -no un accidente- y no era algo que estuviese bajo control humano, para Comte, en cambio, aquél resultaba dirigido por la acción deliberada de hombres competentes.

⁴² De la Vega, M., *Op. cit.*, p. 152

No obstante, vale la pena señalar también un aspecto común que permite, no sólo emparentar sendas teorías filosóficas, sino que además representa un problema medular en todo el movimiento positivista: la importancia dada a la *educación*. Ello no es casual. Siendo esta corriente el producto ideológico de una burguesía industrial cada vez más volcada a intentar superar las radicales contradicciones sociales desatadas a mediados del siglo XIX, la necesidad de una teoría que sirva como herramienta conceptual tendiente a la conciliación y organización social sin poner en cuestión el statu quo, se tornaba imprescindible. Será precisamente éste el rol ideológico que iba a ocupar el movimiento positivista europeo, y como veremos también, el Latinoamericano, al ensayar respuestas de orden educativo frente a los profundos y radicales conflictos sociales, desautorizando así cualquier tipo de solución que ponga en cuestión el orden establecido. De esta manera, el problema de la educación, o dicho en otros términos, de la “emancipación mental”, terminará entroncando con aquella idea de progreso propuesta y defendida desde distintas perspectivas por el positivismo en general, considerando a aquélla como base esencial para el desarrollo evolutivo y civilizatorio de la sociedad. Ahora bien, el tipo de educación entronizada por esta corriente será principalmente la instrucción científica, pues sobre la base de ella se podrá responder a la pregunta: *¿Cómo debemos vivir?* En efecto, el positivismo termina supeditando el conocimiento humanista al poder educativo de la ciencia, puesto que será a través de las respuestas que esta última pueda dar que podremos alcanzar una vida más plena. Esto quedará muy bien reflejado en una de las obras pedagógicas por excelencia que aportó el positivismo, me refiero a *Sobre la educación intelectual, moral y física* (1861) de Herbert Spencer. En ella, el autor inglés dirá que la instrucción humanista no responde a ninguna exigencia sustancial de la vida; mientras que si lo que se busca son respuestas orientadas hacia la conservación humana, las justas relaciones sociales y políticas, o la crianza de la prole en general, deberá recurrirse a las diferentes disciplinas científicas, tales como la biología, la psicología o

bien a las sociales. En fin, sin descartar la importancia que algunos autores, como el mismo Spencer a pesar de todo, le dieron a la instrucción humanista, principalmente, en lo que se refiere a los sentimientos y a la satisfacción de los gustos humanos, lo cierto es que existía un consenso total entre las distintas corrientes positivistas de que la importancia del conocimiento sólo podría estar determinado en relación a la *utilidad* práctica que pudiese llegar a tener precisamente ese conocimiento.

Llegado a este punto, surge la pregunta respecto al lugar que ocupó la cuestión moral para el positivismo, y de qué forma queda vinculada con la idea del progreso⁴³. Así como el conocimiento se encontraba relacionado siempre con un fin *práctico* determinado, la moral positivista quedaba ligada al reconocimiento de la *utilidad* o no de las conductas humanas. Desde este lugar, el objetivo de toda legislación política y moral será aquello que fuera proclamado por Jeremy Bentham (1748-1832): producir “la más grande felicidad del mayor número de hombres posible”; lema que terminó siendo emblemático para todo el *utilitarismo*.

Aunque conviene ser cauto a la hora de establecer generalizaciones, previniendo de no hacer de esta doctrina la única expresión del positivismo en la materia⁴⁴, la ética utilitarista formó parte de ese lenguaje común científicista al ocupar un lugar central para la doctrina positivista, y aunque no fue la única, sí representó la mejor tentativa de hacer de la moral una ciencia tan exacta como las matemáticas. En efecto, más allá de las divergencias que existieron entre el padre del utilitarismo, Jeremy Bentham, y uno de los grandes pensadores del empirismo asociacionista,

⁴³ A los fines de la presente tesis, el problema de la educación y la moral positivista no será menor. No sólo porque resultan nodales respecto a la concepción del progreso que dicha corriente defendía, sino, además, porque serán blancos principales de la crítica araguineana a las posturas positivistas.

⁴⁴ Por citar sólo un caso, aunque paradigmático, bien vale destacar la polémica que Spencer mantuvo con el utilitarismo. Para el autor de *Primeros principios*, el bien no existía fuera de la naturaleza, y en consecuencia, resultaba absurdo pretender elaborar principios o ideales divergentes a las leyes naturales. De manera que el único fundamento posible de la vida moral se desprende de la ley biológica de la “supervivencia de los más aptos”. Así, para Spencer, “la lucha por la existencia y su consecuencia –la eliminación de los individuos más débiles– son las leyes reales y deben ser aceptadas como una norma en la imagen científica del mundo (...) lo único bueno es lo positivo en el sentido biológico”. Ver Kolakowski, L., *Op. cit.*, p. 123

John Stuart Mill (1806-1873)⁴⁵, lo cierto es que ambos autores llevaron adelante una aritmética de la moral, pretendiendo con ello incorporar a esta última al ámbito científico, para situarla, a su vez, por encima de toda discusión subjetiva y parcial.

Asimismo, dado que compartió un mismo horizonte de comprensión con la filosofía positivista, el utilitarismo hizo del discurso científico el fundamento más sólido con respecto al crecimiento y el progreso humano. A partir de la posibilidad de calcular los placeres de los hombres y de procurar hacer de la moral una ciencia exacta, la base del progreso se encontraba bajo resguardo de una disciplina suficientemente apta como para generar “la mayor felicidad para el mayor número” de hombres. Con este criterio Mill podía ser optimista frente al porvenir: “creo que la tendencia general es y seguirá siendo, con la excepción de momentos ocasionales y pasajeros, hacia adelante, una tendencia hacia una situación mejor y más feliz”. Señalando asimismo que “el carácter progresivo que tiene la marcha de la raza humana es el fundamento sobre el que se ha erigido en los últimos años un nuevo método de filosofar en el campo de la ciencia social”⁴⁶. Esto no quita que el mismo Mill, al referirse a la posibilidad de los pueblos a ejercer su libertad, termine discriminando entre aquellos que no responden a un determinado nivel de progreso –las “razas atrasadas”–, para los cuáles el ejercicio de la libertad sería desaconsejable, y los que sí cumplen con los cánones civilizatorios. Reforzando de este modo la idea que detrás del concepto de progreso se esconde cierta faceta enajenante a partir de la cuál muchas veces se termina licuando la legitimidad de ser *diferente*.

⁴⁵ John Stuart Mill incorporó, al cálculo de los placeres, el aspecto cualitativo que había sido descartado por Jeremy Bentham, quien sólo se había ocupado de lo cuantitativo. Además el primero reconocía en el individuo, a diferencia del padre del utilitarismo, no sólo una búsqueda de la satisfacción del propio interés sino también del ajeno.

⁴⁶ Citado por Nisbet, R., *Op. cit.*, pág. 317

II) b. *El darwinismo social*

La gran variedad de interpretaciones que han girado entorno a esta doctrina surge como consecuencia de lo que Richard Evans manifestaba al presentar al darwinismo social no como un conjunto coherente de ideas sino más bien como un tejido discursivo tan heterogéneo que ha desafiado cualquier pretensión de sentido monolítico y sin fisuras, tanto desde el plano político como del teórico. En consecuencia, el evolucionismo darwinista, inicialmente ligado a los intereses de la clase media británica, muy pronto se convirtió en una forma inexcusable de legitimación científica de los más variados sistemas filosóficos y sociales. No obstante ello, es posible reconocer al menos dos grandes interpretaciones sociales del darwinismo que han dominado la escena cultural de fin de siglo: la primera responde a una perspectiva individualista y optimista, confiada en el poder autorregulador del mercado y en la inevitabilidad del progreso social y biológico (más en línea con los postulados defendidos por Herbert Spencer desde mediados de siglo); la segunda, en cambio, estará signada por un fuerte componente pesimista (dominante entre los años 1890 y 1914) que, poniendo el acento en la lucha entre grupos humanos, deja de creer en la inevitabilidad del progreso derivado del libre funcionamiento de las leyes de la evolución social, y en cambio postulaba la necesidad de una eficiente intervención estatal a los efectos de, por un lado, paralizar o atenuar cualquier tipo de consecuencias sociales degenerativas, por el otro, estimular e incentivar la proliferación de aquellos rasgos y características humanas acordes al discurso e imagen del proceso civilizatorio dominante.

Sea como fuere, resulta indiscutible que la teoría darwinista representó paradigmáticamente el avance del discurso biológico en el campo social. Surgida como consecuencia del impacto que generaron las dos principales obras del naturalista inglés, *El origen de las especies* (1859) y *El origen del hombre* (1871), aquélla no sólo resultó fundamental para la

entronización del concepto mismo de evolución, sino que además sus aportes propiciaron la extrapolación de categorías biológicas, tales como “la supervivencia del más apto” y “la lucha por la vida”, al campo de las ciencias sociales. Básicamente la teoría darwinista de la evolución suponía una serie de argumentaciones rigurosamente razonadas: “1) una población crece hasta aproximarse al límite de sus recursos; 2) en la subsiguiente lucha por la existencia tienen más probabilidades de sobrevivir y reproducirse los individuos cuyos rasgos les permiten superar las fuerzas adversas del entorno (...); 3) la progenie tiende a heredar los rasgos favorables de sus padres y a transmitirlos a las futuras generaciones; 4) por otra parte, los individuos con desventajas en la lucha contra las fuerzas adversas no tienen tantas probabilidades de alcanzar la madurez y, por tanto, de reproducirse y sus rasgos tenderán a desaparecer de la población; 5) en el curso de las muchas generaciones, este proceso, que conserva y fortalece algunos rasgos mientras elimina otros, va gradualmente transformando la especie”⁴⁷.

Asimismo, el camino allanado por el avance del positivismo decimonónico habilitó la posibilidad de una lectura social de las teorías desarrolladas por Charles Darwin (1809-1882), y con ello, una cantidad de derivaciones y consecuencias que terminaron impregnando gran parte del espíritu cultural de la época, instalando en algunos casos punto de fuga hacia concepciones verdaderamente racistas. De esta forma, y continuando la línea evolucionista impregnada por la sociología de Spencer, “la dinámica de la evolución sería contrapesada con la cristalización de las jerarquías raciales (...), y las ideologías del progreso que encauzaban la creciente tendencia a explicar biológicamente el funcionamiento de la sociedad, llegarían a convertirse en un eficaz instrumento de lucha intra-específica, como lo pondrán de manifiesto los nacionalismos europeos

⁴⁷ Jastrow, R. *El trasfondo de la teoría de Darwin en Grandes obras del pensamiento: Charles Darwin*, Barcelona, Ed. Altaya, 1993, p. 15

de las décadas de 1930 a 1940”⁴⁸. Acorde a esto se puede decir que con el avance del darwinismo social la idea de progreso quedaba en algunos casos totalmente supeditada a un problema de índole biológico, insertándose en un contexto común proporcionado, por un lado, por un proceso de cambio generalizado y continuo en las filosofías del siglo XIX donde predominaban las perspectivas naturalistas, por el otro, a partir de la necesidad manifiesta de las burguesías de los países centrales de encontrar discursos ideológicos que legitimasen sus prácticas expansionistas. En sintonía con esto último, resultó frecuente cierta apropiación del discurso darwinista que apuntaba a justificar biológicamente las desigualdades y degeneraciones humanas y que permitía afirmar que “las relaciones sociales de dominio y sumisión” quedaban “definidas como fenómenos naturales y no como decisiones morales, sociales o políticas”⁴⁹. Como consecuencia de ello la “supervivencia de los más aptos” podía verse ejemplificada en la conquista de las razas y pueblos inferiores o en la guerra contra los estados rivales, es decir, en esencia formaba parte medular de la teoría imperialista motorizada por el creciente expansionismo de los países centrales.

II) c. El estigma de la Raza en el Progreso

Una de las matrices por la que ha transitado el concepto mismo de progreso durante el siglo XIX la encontramos caracterizada bajo la rúbrica del racismo doctrinario. Estas especulaciones hacían del desarrollo humano una dinámica inseparable a la existencia de determinados grupos raciales históricos, reconociendo en la superioridad de algunos de ellos la base de sustentación fundamental para el proceso evolutivo.

⁴⁸ Miranda, M. y Vallejo, G. (comp.), *Darwinismo social y eugenesia en el mundo latino*, Bs. As., Siglo XXI, 2005, p. 14

⁴⁹ Miranda, M. y Vallejo, G. (comp.), *Op. cit.*, P. 62

Si bien resulta cierta la afirmación de que la conciencia de raza y la superioridad racial no han sido producto exclusivo del siglo XIX⁵⁰, no obstante sí podría señalarse que fue a partir de fines del siglo XVIII que las hipótesis racistas comienzan a tomar mayor ímpetu como resultado de un largo proceso expansionista europeo que conllevó al descubrimiento de nuevos pueblos y, con ello, la creciente tendencia a compararlos y clasificarlos de acuerdo a sus respectivas culturas y a sus diferencias de capacidad mental como consecuencia de las diversas predisposiciones biológicas. En este contexto fueron surgiendo una serie de discusiones, como la mantenida entre monogenistas y poligenistas⁵¹, que terminaron originando una creciente proliferación de estudios antropométricos basados principalmente en la recogida, clasificación y medición de cráneos. Un fiel representante de esta disciplina fue el italiano y positivista criminológico Cesare Lombroso (1835-1909), quién llegó a establecer estrictos vínculos entre la conformación del cráneo de los individuos y sus anomalías psíquicas, derivando de allí tanto formas de delincuencia como de genialidad.

La proliferación de estos discursos, preámbulo de la más abyecta conciencia política que ha surgido en el siglo XIX, y su correspondiente vinculación con la idea de progreso, hubiese sido imposible sin el establecimiento de una base supuestamente científica que estimulara la creencia de la diversidad de razas. La mejor expresión de este pensamiento la encontramos en Joseph Arthur de Gobineau (1816-1882), diplomático y filósofo francés, quién fuera reconocido como el fundador del racismo moderno. Su teoría afirmaba que los triunfos y fracasos de los procesos civilizadores de los hombres sólo podían ser atribuidos a la raza; de esta manera

⁵⁰ Ejemplo de superioridad racial lo encontramos en la civilización griega al establecer una distinción entre ellos mismos y los “bárbaros”, palabra que era empleada para denominar a casi todo el resto de la humanidad; o con los romanos, que estaban convencidos de su “sustancia y su destino racial” Ver Nisbet, R, *Op. cit.*, p. 397

⁵¹ “La frontera entre monogenistas y poligenistas no era sencilla. El primer grupo comprendía a creyentes en la evolución y la igualdad humana con hombres que consideraban que sobre este punto la ciencia no chocaba con la Escritura: los predarwinianos Prichard y Lawrence con Cuvier. El segundo incluía no sólo a científicos de buena fe, sino también a los racistas y esclavistas de los estados del sur de la gran República norteamericana”. Hobsbawm, E., *La era de la revolución*, Bs. As., Ed. Crítica, 2001, p. 294

afirmaba: "...estoy convencido por fin de que todo lo noble, grande y fructífero que haya producido el hombre en la tierra, tanto en la ciencia como en el arte y la civilización, tiene su origen en un único punto de partida; pertenece a una sola familia, cuyas diversas ramas han reinado en todos los países civilizados del universo"⁵². Las investigaciones llevadas a cabo por Gobineau, basadas en el estudio de los hábitos de vida de los pueblos de Asia, África y Europa, lo han inducido a establecer una jerarquía racial en la cuál los negros africanos se encontraban en la base de la misma, mientras que en su cúspide se encontraba la raza germana, aquélla que para el autor terminó rescatando a la civilización occidental de su propia decadencia.

En línea con lo expuesto, Houston Steward Chamberlain (1855-1927), pensador de origen inglés y autor de *Los fundamentos del siglo XIX*, mirará también el progreso a través del lente de la raza, depositando esperanzas fundamentalmente en los pueblos de origen teutón, es decir, del norte europeo. Chamberlain creía ver en los celtas, los eslavos y los teutones una descendencia común y de "mayor pureza", al tiempo que manifestaba que la mayor parte de la grandeza y de los logros obtenidos por la civilización occidental, tanto en las ciencias, como en el arte, la música o la literatura, se debía al "genio" de esta raza. Mirando hacia delante, este pensador inglés creía ver en la "selección artificial" un mecanismo a través del cuál no sólo podían eliminarse aquellas cualidades inferiores, sino además favorecer el cruce entre "buenas razas" para alcanzar una "auténtica grandeza". Sólo a partir de estos cruces calculados y sistemáticos la civilización occidental podría continuar con su marcha ascendente; el progreso, de esta manera, no se encontraba habilitado para cualquier ser humano, por el contrario, se hallaba circunscripto sólo a aquellos que habían sido favorecidos por su matriz genética.

Otro precursor de estas ideas fue Georges Vacher de Lapouge (1854-1936), eminente miembro de la Sociedad de Eutanasia de Francia y quién aplicara el principio de selección natural

⁵² Cita de Nisbet, R., *Op. cit.*, p. 399

de las especies para explicar la desigualdad biológica de las razas y las consecuentes diferencias culturales. Autor de obras tales como *Las selecciones sociales* y *La función social del ario*, sostenía en ellas la existencia de tres razas principales: la raza *aria*, de elevada estatura, pelo rubio, cara alargada, tendiente a ganar más que a conservar, y fundamentalmente, portadora de una necesidad principal: el progreso; en segundo lugar, los *alpinos*, menos altos, de piel algo más oscura, laboriosos, prudentes, pero de perspectivas mentales limitadas y que “no gustan del progreso”; por último, la raza de los *mediterráneos*, morenos estos, producto de demasiadas mezclas de sangre, no pueden ser valorados desde el punto de vista mental y son claramente incapaces de generar progreso alguno. Al igual que los otros autores, Lapouge sostenía que los factores geográficos, sociales o económicos adquirirían importancia secundaria en comparación con las cualidades raciales de los individuos. Sus ideas, como las de Gobineau y Chamberlain, fomentaron el racismo ciñéndolo de atributos científicos que luego, en el transcurso del siglo XX, terminaron eclosionando en los más nefastos sistemas políticos.

Positivismo filosófico, darwinismo social, racismo, forman parte de los discursos seleccionados en el presente trabajo para caracterizar una época dominada por el peso del conocimiento científico y su omnipresencia en las más variadas producciones disciplinarias. Como consecuencia de ello, la idea de progreso no podía quedar inmune a los efectos de semejantes teorías, volviéndose permeable a los más variados proyectos ideológicos que, imbuidos en la aparente neutralidad del discurso científico, matizaron las más diversas aspiraciones civilizatorias. Como bien supo señalarlo el filósofo búlgaro Tzvetan Todorov: “...¿Qué es una especie vegetal o animal *mejor*?, ¿cómo juzgar que un paisaje es superior a otro?, ¿mediante qué criterios decidimos que tal régimen político sería *preferible* al que existe? La respuesta de los científicistas es (...): los valores resultan de la naturaleza de las cosas, son un efecto de las leyes naturales e históricas que gobiernan el mundo y, por lo tanto, corresponde de

nuevo a la ciencia dármoslos a conocer. El cientificismo consiste, efectivamente, en fundar, sobre lo que creemos son los resultados de la ciencia, una ética y una política. Dicho de otro modo, la ciencia, o lo que se percibe como tal, deja de ser un simple conocimiento del mundo existente para convertirse en generadora de valores, al modo de una religión; puede por tanto orientar la acción política y moral (...) Una vez descubiertas las leyes objetivas de lo real, los partidarios de esta doctrina deciden que pueden ponerlas a su servicio para conducir el mundo hacia donde les parezca”⁵³.

⁵³ Todorov, T., *El jardín imperfecto*, Barcelona, Ed. Paidós, 1999, p. 43 y 44

III) El pensamiento latinoamericano finisecular

Antes de entrar de lleno en el pensamiento de Víctor Arreguine conviene presentar algunos aspectos básicos de lo que fue el contexto político, económico y cultural que caracterizó la escena latinoamericana en general, y rioplatense en particular, así como también exponer los principales ejes de discusión mantenidos por la intelectualidad local en respuesta a los problemas que dicho contexto suponía.

El período comprendido entre 1870-1930 se ha caracterizado por el desarrollo propiamente capitalista de las nuevas naciones latinoamericanas, particularmente bajo una forma determinada y peculiar de inserción en la economía mundial como lo fue el modelo de *capitalismo dependiente*, expresado bajo la fórmula de “crecimiento hacia fuera”: producción de materias primas para exportación e importación de bienes manufacturados de consumo. Por su parte, este proceso resultará dinamizado bajo la modalidad específica de regímenes formalmente liberales, como correspondía a las relaciones de intercambio internacionales, junto a una democracia de participación social sumamente restringida. En paralelo con esto, nos encontramos frente a un momento de plena formación y consolidación de los estados-nación latinoamericanos, lo cuál, bajo el influjo de las élites modernizantes, fue orientándose hacia una cultura desacralizada y científicista enmarcada cada vez más en un “nuevo orden” socio-cultural. En efecto, a diferencia de lo ocurrido en los años precedentes, donde los intelectuales de primera mitad del siglo XIX esbozaban diversos proyectos de transformación frente a una realidad social y política que debía ser radicalmente superada, el pensamiento finisecular se enfrentó a una situación que, más que cambios sustanciales, requería procesos de reordenamiento ligados a la

consolidación de los estados nacionales en ciernes⁵⁴. No obstante, la tarea no resultaría para nada sencilla. De la mano del progreso material y el desarrollo tecnológico se iría profundizando cierta tendencia a la “mercantilización de las relaciones humanas” y, consecuentemente, a la disolución de las virtudes tradicionales; en palabras de Oscar Terán: “las pasiones del mercado habían avanzado inmoderadamente sobre las virtudes cívicas y erosionaban los sentimientos de pertenencia a una comunidad”⁵⁵. Frente a la “atomización social”, concepto popularizado por Barrès en *Les déracinés* (1897), las élites dirigentes latinoamericanas veían sumamente comprometidas sus proclamas identitarias nacionalistas y con ello la posibilidad de consolidar su poder sobre una *masa* cada vez más heterogénea de habitantes como consecuencia, entre otras cosas, del creciente flujo inmigratorio fundamentalmente registrado en el área rioplatense⁵⁶.

desa-
mona
deficiencia
ter

Asimismo, este problema que suponía definir un modelo de nacionalización para unas masas cada vez menos proclives a la homogeneización, se encontrará atravesado por una situación de insoslayable importancia para el desarrollo y consolidación de la identidad nacional de los países latinoamericanos: la influyente presencia de Estados Unidos en la región. Conforme a ello, y estimuladas por la búsqueda de nuevos mercados, las autoridades norteamericanas verán la necesidad de redefinir la doctrina Monroe, que originalmente aludía sólo a “la negación del derecho de las potencias europeas a extender su dominio territorial al hemisferio occidental”, en función del “derecho de los EE.UU. a intervenir en la política de América Latina”. De esta manera, se autolegitimaban “las medidas de control económico, e incluso la ocupación armada directa norteamericana”, y se presentaba al “hemisferio occidental como esfera de influencia

⁵⁴ Para el caso exclusivo del pensamiento argentino, ver Soler, R., *El positivismo argentino*, Bs. As., Ed. Paidós, 1968, p. 159

⁵⁵ Terán, O., (coord.), *Ideas en el siglo*, Bs. As., Ed. Siglo XXI, 2004, p. 16

⁵⁶ Fiel a esta problemática, José María Ramos Mejía dedicó gran parte de su tiempo a estudiar esas “multitudes”, a las que calificó de “fuerza fenomenal vaciada de inteligencia y raciocinio”, para así poder extraer algunas “enseñanzas necesarias para tornarlas gobernables”. Ver, Terán, O., *Vida intelectual en el Buenos Aires fin-de-siglo (1880-1910)*, Bs. As., Ed. Fondo de Cultura Económica, 2000, p.103

exclusiva de los Estados Unidos”⁵⁷. Consustanciadas con esta realidad, las sucesivas disertaciones reunidas por John Fiske allá por 1885, de las cuales la denominada “Manifest Destiny” resultó ser una de las más emblemáticas, resultan un claro ejemplo de aquel “espíritu de época”: “...debemos tener en cuenta el porvenir inmenso y glorioso que nos impone el “Destino Manifiesto” de la raza anglosajona. Brindo por Estados Unidos –limitados por el Norte, por el Polo Norte; por el Sud, por el Polo Sud; por el Este, por el sol naciente y por el Oeste, por el sol poniente”. A su vez se sostenía que “la obra que la raza inglesa comenzó cuando colonizó la América del Norte, está destinada a continuar hasta que todas las regiones de la superficie de la tierra, que no sean ya asiento de una civilización antigua, vengan a ser inglesas en su idioma, en sus prácticas y en sus tradiciones políticas”. Por último, el mismo Fiske afirmará: “en los Estados Unidos dentro de un siglo poseeremos incontestablemente una agregación política que sobrepasará inconmensurablemente en poder y en dimensiones a todo imperio que haya existido hasta entonces”⁵⁸.

Frente a semejante amenaza, y con el problema que suponía la “cuestión nacional” de fondo, existieron diferentes respuestas que se esbozaron desde la intelectualidad latinoamericana, desde las más renuentes hasta las más partidarias del expansionismo norteamericano. Por otra parte, puede señalarse que frente a esta coyuntura difícilmente pueda encontrarse posición filosófica alguna que no haya estado dispuesta a responder estas problemáticas a través del “lente del progreso”. Puesto que, lejos de ser producto de una casualidad histórica, el carácter dominante de esta idea se explica, no sólo por el optimismo que despertó el avance científico y tecnológico, sino también porque gracias a la legitimidad que la idea de progreso brindaba se alzaron innumerables proyectos civilizatorios.

⁵⁷ Lettieri, A., *La civilización en debate*, Bs. As., Ed. Prometeo, 2004, p. 205 y sgs.

⁵⁸ Biagini, H., *Fines de siglo, fin de milenio*, Bs. As., Ed. UNESCO / Alianza, 1996, p. 68 y sgs.

III) a. Asimilación del positivismo

Definitivamente la consolidación de los estados nacionales modernos requería de una activa participación de las élites dirigentes dedicadas a superar los innumerables conflictos sociales existentes, tales como los frecuentes enfrentamientos civiles que terminaban dislocando la sociedad y la economía de prácticamente toda América Latina, o las ya crónicas confrontaciones entre liberales y conservadores que obstaculizaban la apetecida estabilización institucional. Así, pues, “todas estas carencias recomendaban la aceptación de una *filosofía del orden*, capaz de encaminar nuestros países hacia el progreso, “transitando por el sendero de la tranquilidad”. El positivismo fue, en cierto sentido, la respuesta encontrada a esas apetencias e inquietudes”⁵⁹. Asimismo, esta doctrina resultaba ser consustancial no sólo al establecimiento del orden en sí mismo sino, además, a uno en particular, el que se proponía quebrar la persistente influencia de aquellas estructuras de poder heredadas del período colonial. Conforme a ello el positivismo se volvió sumamente funcional a un modelo que suponía separar la Iglesia del Estado, por un lado, y el establecimiento definitivo de un orden moderno, cosmopolita e industrial, por otro. Así, la superación de los viejos resabios coloniales debía combinarse con un tipo de organización que pudiese poner coto a la anarquía y heterogeneidad reinante, lo que precisamente justificaba el atractivo despertado por la doctrina positivista del momento, a través de la cual se alentaba el progreso sin desatender el orden –tal como se desprende del lema comtiano. De este modo, las ideas heredadas de Spencer y Comte –entre otros- cuajaban perfectamente con la voluntad de las élites modernizantes al combinar la “emancipación política”

⁵⁹ Weinberg, G., *La ciencia y la idea de progreso en América Latina, 1860-1930*, Bs. As., Ed. Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 55

con la “emancipación mental”, esta última tan vital y trascendente para el pensamiento positivista en general –de allí que la aplicación de esta doctrina adquirió con tanta frecuencia la figura de una reforma educativa. En consecuencia, la significación política que supuso el positivismo “para las élites latinoamericanas estaba en que el progreso, por ser eminentemente de orden mental, no implicaba forzosamente una transformación de las estructuras económicas y sociales establecidas”⁶⁰.

En suma, si bien resulta indiscutible el papel relevante que asumió la doctrina positivista en el armado ideológico de la conformación de los estados nacionales latinoamericanos, conviene al respecto tomar en cuenta algunas precisiones: la primera, más allá de los aspectos comunes coyunturales, algunos de los cuales ya fueron explicitados, y de cierto lenguaje común compartido por las distintas expresiones filosóficas, convendría resistirse a la tentación de interpretar en bloque al positivismo latinoamericano, ya que, como bien sostuvo Ardao, “al mismo tiempo que adoptado, el positivismo fue adaptado a nuestras circunstancias histórico-culturales”, y debido a las características disímiles que se reportaban en todo el arco regional, surgirán diversos modos de instrumentalización ideológica; en otras palabras: si bien el positivismo latinoamericano “poseyó ciertas líneas comunes que lo dotaron de un clima de ideas más o menos homogéneo, en otros aspectos fue para los intelectuales de esta parte del mundo una “caja de herramientas” de la que se apropiaron con un evidente desprejuicio. Esta diversidad de implementaciones reposó en las diferentes configuraciones nacionales”⁶¹. La segunda precisión que conviene hacer se encuentra vinculada a la idea que detrás del activo papel jugado por la ideología positivista en la conformación de los estados nacionales, las élites también dispusieron de “otros mecanismos menos evidentes”, tales como la “educación o la organización de las

Tesis de Ardao
de la
última
adopción
del posit

⁶⁰ De la Vega, M., *Op. cit.*, p. 203

⁶¹ Terán, O., *En busca de la ideología argentina*, Bs. As., Ed. Catálogos, 1986, p. 25

prisiones”, pero igualmente necesarios para “recomponer el complejo movimiento mediante el cual fue posible la producción de la nación en América Latina”⁶².

Dicho esto, bien vale la pena realizar un breve recorrido a través del paisaje intelectual de la época punteando algunas de las principales expresiones del positivismo latinoamericano, que por cierto, vale decir, revelaron formas disímiles de asimilación en sintonía con las diferentes coyunturas en las que se encontraban sumergidas.

Tomando en consideración los distintos niveles de influencia y penetración que tuvo en América Latina, la filosofía positivista asumió esencialmente un carácter bifronte en lo que respecta a los modelos propuestos: por un lado, se verifica el ingreso del positivismo francés -con su epicentro en el pensamiento comtiano-, como lo prueban los casos, principalmente, de Brasil y México, y en menor medida, Chile y Argentina; por el otro, enmarcado en la doctrina spenceriana y en la autoridad de Darwin, se destaca la influencia del positivismo sajón con mayor fuerza en el pensamiento rioplatense, fundamentalmente en Uruguay donde, a diferencia de Argentina, prácticamente fue el único modelo positivista que ingresó.

Con respecto al caso brasileño, país claramente dominado por el pensamiento comtiano – tal como quedó expresado en la inscripción de su propia bandera (“Orden y Progreso”)–, el positivismo ingresa a través de los trabajos de Luis Pereira Barreto (1840-1923) quién, teorizando sobre la realidad histórica de este país en un contexto de enfrentamientos entre la Iglesia y la masonería, llegó a aplicar la ley de los tres estados del fundador de la filosofía positivista. Otros que aportaron significativamente al desarrollo y proliferación del positivismo en el Brasil fueron Benjamín Constant Botelho de Magalhaes, fundando con un grupo de discípulos la Sociedad Positivista de Río, y Miguel de Lemos y Raimundo Teixeira Mendes, dos jóvenes integrantes de

⁶² *Ibid.*, p.16

la Sociedad que terminarían dándole al positivismo brasileño su “histórico sesgo religioso”⁶³, ingrediente esencial del pensamiento laffitteano⁶⁴. Asimismo, algunos aspectos destacados del positivismo brasileño marcan su incidencia en lo que respecta a la “separación de la Iglesia y el Estado”, junto con la estricta defensa de la abolición de la esclavitud. Con todo, y pese al carácter ideológico dominante que asumieron, “los positivistas no pudieron hacer prevalecer su criterio en lo que se refería a la estructura política de la República” debido a que las “ideas comtianas de una dictadura vitalicia y sucesoria, y de la asamblea financiera, especie de patriciado bancario y legislador, fueron rechazados por los liberales en una ardiente polémica y sustituidas por la clásica idea de los tres poderes”⁶⁵.

Por su parte, México expresa otro caso saliente de penetración e influencia del positivismo comtista, y aunque “la Religión de la Humanidad no tuvo allí su templo como en el Brasil”, no obstante, su incidencia en el ámbito educativo y político fue sumamente significativa. Fue Gabino Barreda (1818-1881) el fundador y padre del positivismo mexicano, y un incansable luchador por la “emancipación mental”; de allí su filiación con los problemas educacionales: “De inmediato llamó Juárez a Barreda para formar parte de la comisión encargada de la reorganización educacional. En el seno de esta comisión, primero, y al frente de la Escuela Nacional Preparatoria, más tarde, se convirtió en el orientador de la enseñanza pública, siempre bajo el canon positivista”⁶⁶. A partir de 1877, con el ascenso definitivo al poder de Porfirio Díaz, se inicia el período conocido como “porfirismo” a través del cual se produce la derivación del positivismo del terreno educativo al ámbito político. Por cierto que esta filiación política hacia un

⁶³ Ardao, A., *Batlle y Ordóñez y el positivismo filosófico*, Montevideo, 1951, p. 204

⁶⁴ Entre los discípulos de Comte se ha reconocido históricamente la presencia de dos grandes grupos: unos, entre los cuales se encontraba Pierre Laffitte (1823-1903), terminaron adhiriendo al “verbo religioso formulado por el maestro en la última fase de su vida y constituyeron una verdadera iglesia en la cual la Humanidad tenía su culto”; los otros, entre los que se destacaba Émile Littré (1801-1881), consideraban a aquella postura un regreso al estado teológico desestimándola como valor teórico. Ver Lamanna, P. *Op. cit.*, p. 361

⁶⁵ Villegas, A., *Panorama de la filosofía iberoamericana actual*, Bs. As., Eudeba, 1963, p.66

⁶⁶ Ardao, A., *Batlle y Ordóñez y el positivismo filosófico*, Montevideo, 1951, p. 206

gobierno autoritario y centralista como el de Porfirio Díaz no era casual: “en general, quienes se inspiraban en Comte, Spencer, Stuart Mill o Darwin formaban parte de las corrientes de opinión que, al presenciar los efectos centrífugos de las programáticas liberales, preferían apelar a las tendencias centralizadoras, y aun autoritarias o cesaristas, posponiendo el “tiempo político” al previo ordenamiento económico y social”⁶⁷. De esta manera, el positivismo mexicano no tiene su explicación en una mera curiosidad cultural o erudita, sino en un plan de alta política nacional.

En Chile, por su parte, la penetración del positivismo comtiano se expresó a través de dos formas bien diferenciadas: la primera, caracterizada por su heterodoxia y por la asimilación del pensamiento litreísta, estuvo representada por los pensadores José Victorino Lastarria y Valentín Letelier; en tanto que la segunda, ortodoxa y de fuerte sesgo social y religioso, se vio expresada a través de los pronunciamientos de los hermanos Jorge, Juan Enrique y Luis Lagarrigue. Sus distintos puntos de vista respecto al valor del *orden* para la dinámica del progreso social terminarían marcando las mayores desavenencias en cuanto a sus respectivas interpretaciones del positivismo europeo, ya que si en los primeros su oposición a la tesis del *orden como condición necesaria para alcanzar la libertad* resultaba harto manifiesta, para los hermanos Lagarrigue, en cambio, aquélla se alzaba como base fundamental para el logro de cualquier sociedad civilizada y, en consecuencia, libre. Así, pues, un ejemplo de la primer postura lo encontramos en el famoso discurso inaugural de la Academia de Bellas Letras, en 1873, en el cual Lastarria “anuncia una alteración significativa en la divisa de Comte: habla de “libertad y progreso” en lugar de “orden y progreso””⁶⁸. La disputa que ambos sectores protagonizaron en el campo de la filosofía se vio reflejada también en los desacuerdos políticos que mantuvieron respecto al alcance y fortalecimiento del poder ejecutivo, cuando al finalizar la Guerra del Pacífico (1879), el por

⁶⁷ Terán, O., *En busca de la ideología argentina*, Bs. As., Ed. Catálogos, 1986, p. 20

⁶⁸ De la Vega, M., *Op. cit.*, p.214

entonces Presidente José Manuel Balmaceda se vea envuelto en una violenta pugna contra las cámaras legislativas que terminó desencadenando un enfrentamiento armado. De esta manera, será Valentín Letelier quién se lamenta por esa “gran concentración de poder” que quedó “en manos del ejecutivo” luego del conflicto bélico que su país mantuvo con Perú y Bolivia, en tanto consideraba que semejante abuso hacía “retroceder la historia por la que se venía encaminando la República”. Distinta consideración mostrará “Juan Enrique Lagarrigue que, fiel a la ortodoxia positivista, estaba con un orden que tuviese como base un poder ejecutivo fuerte”⁶⁹.

A diferencia de los ejemplos citados, principalmente de los primeros dos casos, el pensamiento rioplatense no exhibió el acento predominante del positivismo comtiano: “En la Argentina, el positivismo comtiano ocupó siempre un puesto muy secundario con respecto al spenceriano. Si se atiende además al hecho de que en nuestro país –en referencia a Uruguay- fue sólo este último el que influyó, puede sostenerse que el positivismo rioplatense considerado en conjunto respondió a las fórmulas del evolucionismo de Spencer”⁷⁰. Aunque “difusa”, la influencia del positivismo de Comte en la Argentina se vio reflejada en diferentes educadores, especialmente en profesores de la Escuela Normal de Paraná, como el caso de Pedro Scalabrini. Otros dos centros principales de difusión del comtismo fueron la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad de la Plata y el Comité Positivista Argentino, organizado en 1924. Por su parte, fueron destacados representantes de esta doctrina los siguientes intelectuales: Leopoldo Herrera, Maximino Victoria, Avelino Herrera, Rodolfo Senet, Víctor Mercante, Ángel Acuña, Angel B. Bassi, Horacio Damianovich, Ángel Giménez, Narciso Laclau y Esteban F. Rondanina⁷¹. No obstante esta presencia, será la influencia del monismo naturalista de corte spenceriano la que alcanzará mayor gravitación entre los intelectuales argentinos, de los cuales se

⁶⁹ Zea, L., *Pensamiento positivista latinoamericano*, Caracas, Biblioteca Ayacucho; p. 36 sgs.

⁷⁰ Ardao, A., *Batlle y Ordóñez y el positivismo filosófico*, Montevideo, 1951, p. 208

⁷¹ Farre, L., *Cincuenta años de filosofía en Argentina*, Bs. As., Ed. Peuser, 1958, p. 57

destacarán Eduardo Holmberg, Ernesto Quesada, José N. Matienzo, Rodolfo Rivarola, Luis María Drago, Francisco y José Ramos Mejía, Horacio y Norberto Piñero, Francisco de Veyga, José Octavio Bunge y José Ingenieros⁷². Con todo, tomado en conjunto se podría decir que “el positivismo alcanzó en la Argentina una penetración imposible de subestimar, ofreciéndose tanto como una filosofía de la historia que venía a servir de relevo a una religiosidad jaqueada, cuanto como un organizador fundamental de la problemática sociopolítica de la elite entre el 80 y el Centenario”⁷³. Su importancia y funcionalidad como ideología del orden se enmarcan en un contexto de notable desintegración y heterogeneidad social; profundo avance del igualitarismo que tendía a “nivelar hacia abajo”; mercantilización y atomización de las relaciones humanas; creciente temor al deterioro de los valores y virtudes tradicionales; avance en la organización sindical de los trabajadores y, con ello, obstáculos a la gobernabilidad; y debilidad en los lazos comunitarios como consecuencia de los efectos de la anomia en los recién llegados (no resulta ocioso recordar que durante la década de 1880 “la población porteña crece un 84 %...cuya mitad iba a estar constituida por extranjeros”⁷⁴). Ante este panorama surgía una notable paradoja: aquellos intelectuales que impulsaban la reforma modernizadora eran los mismos que luego desconfiaban de los efectos de dichas reformas, que, como se vieron en los ejemplos anteriores, ponían en riesgo la gobernabilidad de la nación. De allí que “en el seno de este sector que apuesta a la modernización y al progreso se despliegan una serie de discursos complejos y correctivos que desearían cumplir el papel de la lanza mítica capaz de curar las heridas que ella misma produce”⁷⁵. De esta forma, el positivismo argentino saldrá a la palestra para corregir los efectos de esa “irrupción caótica” iniciando, para ello, una reconfiguración social que haga eje en la

⁷² Biagini, H., *Lucha de ideas en Nuestramérica*, Bs. As., Ed. Leviatán, 2000, p. 62

⁷³ Terán, O., (coord.), *Ideas en el siglo*, Bs. As., Ed. Siglo XXI, 2004, p. 18

⁷⁴ Biagini, H., *La Generación del ochenta*, Bs. As., Ed. Losada, 1995, p. 30

⁷⁵ Terán, O., *Vida intelectual en el Buenos Aires de fin-de-siglo*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 20

“cuestión nacional”, amparándose para tal fin en las bondades del progreso y el desarrollo humano.

En línea con esta problemática, José María Ramos Mejía apuesta a la necesidad de un “meneur” o conductor (un “sujeto nietzscheano”) para gobernar aquellas *multitudes* irracionales, al tiempo que proclamaba la importancia de desplegar toda una “liturgia patriótica” capaz de generar así lazos sociales e identidad nacional.

De Carlos Octavio Bunge, por su parte, se puede decir que ha sido un fiel representante del biologicismo positivista argentino y un confeso adherente al pensamiento spenceriano. No obstante ello, el autor de *Estudios filosóficos* no dejaba de reconocer las limitaciones que el propio positivismo mantenía frente a los efectos disolventes de la modernidad y su incapacidad doctrinaria para encontrar respuestas superadoras ante semejante coyuntura. Bunge admitía, con el positivismo, la importancia de centrar las investigaciones en los hechos, metodología avalada tanto en el plano natural como cultural; reconocía también el carácter determinista al que ambos órdenes se encontraba sometido; e incluso, además, apreciaba sobremanera la instrucción científica por sus invalorable aportes al “apaciguamiento de las pasiones indeseables”, pero todo eso no le impedía observar las incapacidades intrínsecas del positivismo frente a una época que demandaba prontamente resoluciones éticas. La necesidad por encontrar esta clase de respuestas origina un cambio de registro en el pensamiento bungeano que se verifica con la “incrustación de un núcleo espiritualista en el interior del credo positivista”⁷⁶. Frente a una realidad caótica, la confianza en el determinismo mecanicista parecía no resultar suficiente, de allí la necesidad de introducir un lugar o espacio de acción para el hombre (“conciencia-voluntad”) que habilitara eventualmente la posibilidad de corregir aquellos aspectos de la realidad considerados indeseables; “este intento por recuperar la eficacia de las ideas y de la voluntad se resuelve en una

⁷⁶ *Ibid.*, 2000, p. 141

suerte de “idealismo posible””, ya que, sin dejar “de admitir el principio del determinismo universal” termina bregando por incluir “entre las causas eficientes el poder de la voluntad humana”⁷⁷. En consecuencia, ya no se hacía depender exclusivamente el progreso a partir de la mecánica propia de las leyes naturales, por el contrario, semejante viraje supondría una revalorización de la acción humana y de su aptitud para modificar los parámetros de la realidad. Por eso la importancia de la tarea pedagógica⁷⁸, porque Bunge, como tantos otros intelectuales de la época, creía que sólo con ella y la participación activa de una elitista dirigencia –oficiando de guía para las mayorías- podrían reorganizarse los cimientos sociales de manera tal de facilitar la reconducción hacia los caminos del progreso.

Otro autor que no desatenderá la problemática de la reorganización social, como así tampoco la tan deseada construcción de la identidad nacional, será José Ingenieros, “quien encarnó hasta 1910 con mayor justeza la representación del intelectual positivista”⁷⁹. Influenciado por la filosofía spenceriana, el autor de *El hombre mediocre* adoptará la experiencia empírica como base de todo conocimiento y el carácter evolutivo y determinante de la realidad, esto que, traducido por él mismo, significa que “la unidad de lo real (monismo) se transforma incesantemente (evolucionismo) por causas naturales” (determinismo). No obstante, atravesando estas nociones evolucionistas, la vena del marxismo economicista provocará una síntesis que el mismo autor denominará “bioeconomicismo”, cuya cuadrícula teórica estará compuesta de conceptos tales como “raza”, “medio” o “lucha por la vida” y “supervivencia de los más aptos”⁸⁰.

⁷⁷ *Ibid.*, 2000, p. 146

⁷⁸ Y junto a ella toda una liturgia patriótica a través de la cual reconstruir los lazos sociales y recuperar las virtudes cívicas tradicionales.

⁷⁹ Terán, O., (coord.), *Ideas en el siglo*, Bs. As., Ed. Siglo XXI, 2004, p. 24

⁸⁰ Si bien ha sido esta la imagen clásica de Ingenieros, sin duda alguna justificada por sus propias aportaciones teóricas, bien vale la pena rescatar el intento deconstruccionista de Oscar Terán frente a aquélla: “De allí que este retorno a sus viejos textos –que fueron para él los primeros en pretender articular un mundo decible- resulte imprescindible para deconstruir una imagen que ha quedado desde hace demasiado tiempo identificada con “un desprendimiento directo del ’80”. Porque sólo hacia 1898, mientras su subjetividad persistía en el recorrido de los

Distanciado ya del “voluntarismo de vetas anarquistas”, propio de su discurso juvenil noventista, y plasmado a lo largo de los números de *La Montaña*⁸¹, esta penetración del darwinismo social explica cierto cambio de registro en el pensamiento de Ingenieros que lo llevó allá por el 98’ a desestimar la posibilidad real de transformación del capitalismo, otrora “bestia improductiva y expoliadora”, reconociéndole algunos aspectos positivos: capacidad para desarrollar las fuerzas productivas, tendencia a la universalidad de las relaciones humanas y la posibilidad de generar una clase social destinada a superarlo. A esta relectura del sistema capitalista, Ingenieros le adjuntará con prisa la necesidad de atacar a través de reformas sociales aquellas tendencias antisociales generadas por el mismo proceso modernizador, conectadas, en algunos casos, al mundo del delito. De forma tal que su discurso proveniente de las ciencias duras, tanto físico-naturales como médico-biológicas, será destinado a superar los males endémicos que tanto aborrecía por obstaculizar la definitiva consolidación de los lazos sociales: “No resultará entonces excesivo ceder por una vez a las certezas del *ipse dixit* y sospechar que la vía de acceso a los fenómenos sociales se revela en el caso de Ingenieros atravesada por una mirada médica, especialmente en cuanto toda comprensión de la sociedad basada en un modelo organicista puede albergar cómodamente una interpretación en donde el conflicto sea leído analógicamente de acuerdo con las pautas de la enfermedad”⁸². De esta manera, el pensamiento de Ingenieros, sobre todo durante los primeros años del XX, hará centro en el problema del ordenamiento social vigorizando, en consecuencia, la temática por la identidad nacional. En relación con esto la nación será entendida, por el autor, no tanto a partir de sus linajes previos, sino fundamentalmente en vistas al porvenir, habida cuenta que será a partir de la “mezcla” con el

vericuetos del alma bella como último reducto de la contestación intimista, nacía en rigor el Ingenieros “clásico” que, a través de aquella operación interpretativa, iba a adoptar la figura tan consagrada como falsa del único Ingenieros: científico, darwiniano, racista a veces, positivista siempre...” Terán, O., 1986, *Op. cit.*, p. 60

⁸¹ Periódico que dirigió junto a Leopoldo Lugones durante 1897.

⁸² Terán, O., 1986, *Op. cit.*, p. 62

“aporte extranjero” que surgirá “en un futuro aún indeterminado una nueva “raza” que definirá el tipo argentino”⁸³. Con todo, Ingenieros bregará por una nación moderna, o sea, integrada al mercado y a la cultura capitalista, que permita garantizar una evolución pacífica hacia formas superiores de *progreso*, a la que terminará anexando, tal como señaló Terán, un modelo de sociedad al que imagina constituido por tres sectores sociales: en la cima, las minorías “poseedoras de ideales y del saber científico, encargadas de liderar los cambios sociales”; las “multitudes honestas, productivas y mediocres”; y por último en la escala valorativa, aquellos sujetos caídos en la locura y la delincuencia.

Como balance final del positivismo en la argentina bien puede citarse *in extenso* las valoraciones hechas al respecto por Hugo Biagini: “desde una perspectiva histórico-intelectual, no resulta nada insignificante la aportación del positivismo al encendido debate en torno a la argentinidad. Por un lado, dicha corriente se erige en precursora de los estudios más rigurosos sobre el particular que trascienden el mero campo ensayístico. También constituyen aspectos rescatables la apertura de la filosofía a las ciencias fácticas, el esfuerzo por establecer mayor continuidad entre lo humano y lo natural, o la búsqueda de condicionantes extrateóricos que inciden en el conocimiento. A despecho de lo que han sostenido diversas imputaciones superfluas o tendenciosas, nuestros positivistas no repudiaron al unísono el patriotismo, los valores populares y autóctonos, las fuentes hispánicas o el espíritu religioso. Dichos pensadores contribuyeron en suma a sentar las bases de una caracterología nacional que puede amalgamarse críticamente con distintas interpretaciones ulteriores sobre nuestra forma de ser”⁸⁴.

En el caso de Uruguay, país donde creció y se formó Víctor Arreguine, será a partir del segundo lustro de la década del '70 que las ideas positivistas comenzarán a tener peso e

⁸³ Terán, O., 2004, *Op. cit.*, p. 28

⁸⁴ Biagini, H., *Filosofía americana e identidad*, Bs. As., Ed. Eudeba, 1989, p. 122

influencia decisiva en el ambiente intelectual hasta entonces dominado por el espiritualismo ecléctico, quién junto al catolicismo serán los únicos partidos que se disputaban hasta el momento la inteligencia nacional⁸⁵. Este equilibrio de fuerzas comienza a derrumbarse a partir del '75 y se quiebra definitivamente en el año '80 con la llegada de Vazquez Acevedo al rectorado de la Universidad –cargo que ocupó hasta 1899, con excepción de dos bienios: del 82 al 84 y del 93 al 95-, concretándose con ella la consagración definitiva del positivismo en el ámbito académico. A partir de entonces, espiritualismo y positivismo mantendrán una vigorosa y exclusiva disputa por el control y dominio del pensamiento uruguayo que se materializó en prolíficas discusiones realizadas en diversos ámbitos académicos⁸⁶.

Esta disputa intelectual, que para Ardao asumió verdaderos caracteres de una “revolución cultural auténtica”, fue precedida por un desarrollo filosófico en el que, desde la fundación de la Universidad de Montevideo en 1849, encontró al espiritualismo en clara posición de dominio. La influencia de esta corriente en el pensamiento uruguayo ha sido claramente determinante, en particular en lo que tiene que ver con la ruptura intelectual de la tradición preuniversitaria, esto es, desde la escolástica al sansimonismo⁸⁷. Su decisiva incidencia obró en beneficio de la propagación del librepensamiento racionalista, rompiendo así con el fuerte dogmatismo tradicional que había sido característico de aquél pensamiento preuniversitario. Además permitió la consagración en el ámbito literario del romanticismo, y con él toda una serie de valoraciones filosóficas y culturales que impregnaron el espíritu de aquella época: exaltación psicológica y moral de la conciencia humana, idealismo ético, culto a la poesía, visión metafísica del alma

⁸⁵ Ver Ardao, A., *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*, México, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1950

⁸⁶ Si hasta 1877 la Universidad fue el centro por excelencia de discusión y difusión de ideas, a partir de ese año se produce un corte transitorio con la fundación del Ateneo, organizado como Universidad Libre de enseñanza gratuita y como tribuna de discusión pública de ideas, el cual durante dos lustros le “arrebato a la Universidad oficial el carácter de centro intelectual de la República”. Ver Ardao, A., 1950, *Op. cit.*, p. 102

⁸⁷ Para una comprensión del pensamiento uruguayo previo a la fundación de la Universidad, ver Ardao, A., *Filosofía pre-universitaria en el Uruguay*, Montevideo, Ed. Claudio García & Cía., 1945

inmortal y de Dios, reivindicación de todo lo que tenga que ver con el sentimiento y la imaginación. Todo esto terminaría confluyendo en una nueva expresión cultural “hinchida de subjetividad y regida por valores absolutos”. En lo que tiene que ver con la introducción y desarrollo del pensamiento espiritualista, dos nombres se destacan por sobre el resto: Luis José G. Jofré

De la Peña y Plácido Ellauri. El primero, fue el responsable de haber introducido la filosofía ecléctica en la enseñanza pública, ajustando su enseñanza al *Cours de Philosophie* de Eugenio Geruzez, manual francés modelado en la doctrina del espiritualismo ecléctico; el segundo, por su parte, reemplazó desde 1852 a De la Peña en la cátedra de filosofía, prosiguiendo la misma orientación espiritualista de su antecesor. Inspirado en la escuela ecléctica de Víctor Cousin, ha sido al menos durante siete lustros un protagonista sobresaliente del pensamiento uruguayo en general y del espiritualismo en particular.

El indiscutido dominio intelectual de esta corriente se desarrolló con claridad a lo largo del tercer cuarto del siglo XIX, en tanto que entre 1873 a 1876 comienzan a propagarse algunas ideas que preanunciaban una vigorosa ofensiva positivista. Entre los intelectuales responsables de su difusión se encontraban Ángel Floro Costa, José Pedro Varela, a los que se agregarían posteriormente Gonzalo Ramírez, Julio Jurkowski, José Arechavaleta y el mismo Vázquez Acevedo. Aquellas ideas encarnaban con dureza las más variadas críticas a la Universidad y sus doctrinas filosóficas, al tiempo que formaban parte de la prédica y divulgación del nuevo credo cientista. Este grupo de intelectuales arremetieron crudamente contra los defensores de la ya debilitada corriente espiritualista, promoviendo fecundos debates en los más diversos temas, tal como quedó plasmado entre Jurkowski y Prudencio Vázquez y Vega –fiel representante del espiritualismo– : mientras este último consideraba que la exaltación del desarrollo material y tecnológico obstruía el progreso moral, aquél, por el contrario, entendía que la base de todo progreso, incluido el moral, y de la civilización en general radicaba fundamentalmente en el

avance tecnológico, puesto que la “humanidad –sostenía– al progresar tiende, no sólo al bienestar material, sino también a la perfección moral, pues sin ésta no sería posible aquél”⁸⁸.

En congruencia con lo ocurrido en la Argentina, el triunfo definitivo del positivismo se dará, como ya se dijo, a partir del '80⁸⁹ con la llegada de Vázquez Acevedo al rectorado de la Universidad, y en un contexto de fuertes conflictos civiles que exhortaba a un rápido y necesario ordenamiento social. En este marco, tal como ocurrió en el país vecino, las ideas positivistas proporcionaron categorías intelectuales que sirvieron de instrumento para lo que fue más que la “reorganización”, la “organización de la República”⁹⁰. En efecto, los desvaríos sociales fueron superados por la férrea dictadura de Latorre –en el gobierno desde 1876– y por la influencia decisiva en el ámbito educacional y político del positivismo; en cuanto al primero, a través de dos grandes reformas que terminaron otorgando una nueva estructura a la escuela y a la universidad, mientras que en el orden político, propiciando un quiebre que “condujo del academismo de los principios constitucionales al realismo económico y social”⁹¹. Finalmente, el influjo del positivismo en el Uruguay puede corroborarse fácilmente en estas palabras de Ardao: “La distancia que separa al '85 del '75 es, con exceso, la más grande que nuestro país haya recorrido en cualquier otra década de su existencia”⁹².

III) b. Raza y civilización

En línea con lo expresado anteriormente se verifica, frente a la compleja trama de la construcción de la identidad nacional y latinoamericana, la presencia de nociones raciales en gran

⁸⁸ Ver Ardao, A., 1945, *Op. cit.*, p. 117

⁸⁹ Aunque sin duda la clausura histórica del magisterio de Ellauri en 1877 preanunciaba por entonces el triunfo del positivismo.

⁹⁰ Ardao, A., 1945, *Op. cit.*, p. 231

⁹¹ *Ibid.* p. 232

⁹² *Ibid.* p. 230

parte de los discursos intelectuales finiseculares que terminaron, finalmente, consustanciados con aquellas concepciones elitistas que encarnaban esos mismos discursos. El impacto del darwinismo, tanto en Europa como en América Latina, hizo del biologicismo el modelo explicativo por excelencia, traspasando, como pudo observarse en otro apartado, los ya casi irreconocibles límites de las ciencias duras. Así, la omnipresencia del discurso biologicista propició aquella lectura de la idea de raza que suponía un vínculo necesario y determinante entre las características somáticas y las capacidades psicológicas y morales⁹³. De esta manera se tendía un puente entre el problema del progreso y la civilización, característico y dominante a partir de la segunda mitad del siglo XIX, y aquella noción de raza erigida bajo la rúbrica del biologicismo.

Asimismo, entre los autores extranjeros que en un sentido u otro más han influido en la mentalidad Latinoamericana, algunos mucho más proclives al discurso biologicista que otros, pero todos en general partiendo de una mentalidad elitista, se destacan Arthur de Gobineau con su *Essai sur l'inegalité des races humaine* (1853-55), Renan y su *Histoire générale des langues sémitiques*, así como también desde un registro diferente figuran Spencer, Comte, Darwin, Taine, Fouillée, Stuart Mill, Bain y Le Bon, entre otros. De fuerte incidencia para el pensamiento americano, estos autores, a los que habría que agregar la influencia de Lamarck con su teoría sobre la heredabilidad de los caracteres adquiridos, coadyuvaron a impulsar diferentes proyectos civilizatorios de buena parte de la *intelligentzia* latinoamericana establecidos sobre la base de un nutrido corpus teórico de fuerte connotación racista. De esta manera se creía en la existencia de razas progresistas y civilizadoras, y por lo tanto superiores, que se encontraban predestinadas a ejercer su supremacía sobre el resto y tutelar así el desarrollo y evolución de la sociedad; en

⁹³ Con esto quedaba impugnado la concepción del sujeto iluminista que entendía al psiquismo como una "tabula rasa" donde el medio y la educación habrían de ir configurando los rasgos culturales. Este no fue un aspecto de menor importancia en un contexto como el que se presentaba a finales de siglo, en el cual eran las élites modernizantes, muchas veces portadoras de estos mismos discursos racistas, las más interesadas en "re-educar" para "socializar", y en consecuencia, gobernar.

contrapartida, la existencia de razas subalternas resultaba una verdad incuestionable, y en el mejor de los casos su destino se limitaba al de ser guiadas por aquéllas a través de los senderos de la civilización. Como consecuencia de ello, y sobre la base de una clara animadversión hacia todo lo que tenga que ver con lo latino, surgirán diferentes voces de la intelectualidad latinoamericana que inescrupulosamente terminarán atando la idea de progreso al “proyecto colonizador occidental”, esto es, “Europa –y los Estados Unidos– salvándonos de la barbarie y los estigmas raciales”, “regenerando el resto de la tierra con su sangre y su cultura”⁹⁴. Sírvase como ejemplo aquellas argumentaciones que veían en las razas más simples o inferiores, como los aborígenes, agrupaciones humanas condenadas a desaparecer; así, pues, “Bunge apuntaba contra la noción misma de igualdad, a la que no sólo contraponía teorías biológicas del momento sino que también recurría a la sociología que, según él, demostraba la “fatal desaparición” de las razas inferiores. Con relación a los indios puntualizaba: “¡Hombres iguales a los europeos no podían ser! Les faltaba iniciativa, actividad, inteligencia”⁹⁵. En la misma sintonía se encontraba Alfredo Colmo, quién en *Los países de América Latina* afirmaba de los Latinoamericanos ser “impulsivos”, “contradictorios”, “amorales” y “precoces”, rasgos que lo llevarían a denunciar el “ingenuo igualitarismo americanista” y la “miopía” de contraponer nuestros países a los del viejo mundo”; del mismo modo señalaba Wenceslao Escalante en su *Disertación sobre la educación de la voluntad*: “La entusiasta pero inconstante raza latina no pudo modificarse favorablemente al mezclar aquí su sangre con la de las tribus primitivas que vivían en la holganza de la vida salvaje”⁹⁶. De este modo, los conceptos raciales, genéticos y hereditarios, vinculados con la influencia del ambiente y el psicologismo, se terminarían apoderando de los discursos que

⁹⁴ Biagini, H., 1989, *Op. cit.*, p. 127

⁹⁵ *Ibid.* p. 131

⁹⁶ *Ibid.* p. 129 y sgs.

giraban entorno al problema del progreso humano y de la civilización en general, cómplices, en muchos casos, de una etapa sin precedentes de expansión colonial europea y norteamericana.

III) c. Anglofilia y americanismo

Al repasar la variada cantidad de repertorios que formaron parte de la intelectualidad latinoamericana de fines y principios de siglo se destaca, entre otras cuestiones, el dilema indisociable que asume frente al problema del progreso y la civilización la cuestión por la *construcción de identidades*. Nada más alejado, por cierto, de la pretendida neutralidad (científica) en la que se amparaban algunos de esos discursos a la hora de establecer modelos de desarrollo, pautas de comportamiento, o principios y valores humanos, por el contrario, en muchos casos la búsqueda por una identidad común, al enfatizar el carácter excluyente que semejante proyecto asumía frente a un Otro que resultaba despreciable, terminó consolidando “un proceso de modernización excluyente”⁹⁷. Así, pues, lejos de una discusión meramente teórica o filosófica, el problema por la identidad y el progreso de la civilización formó y forma parte de uno de los aspectos centrales en lo que tiene que ver con la consolidación del crecimiento integral humano.

Nos ubicamos así en un momento histórico donde la mentalidad de intramuros se expresó en este sentido a través de prolíficas producciones teóricas que giraron entorno a saber quiénes debían ser los conductores de Occidente y cuales serían los caminos por los que debería atravesarse en función del progreso. Será en este contexto que surgirán numerosas publicaciones referidas a la superioridad anglosajona y sus capacidades intrínsecas proclives al desarrollo humano, asociadas al escepticismo, y en algunos casos al total desprecio, hacia todo lo que tenga

⁹⁷ Biagini, H., *Identidad y compromiso latinoamericano*, Bs. As., Ed. UNLa, 2009, p. 108

ver con lo latino. Así, el escritor mendocino Agustín Alvarez adjudica a los pueblos latinoamericanos fuertes dosis de “altivez, inescrupulosidad y pereza”, características individuales que llevan, junto con la “falta de preparación ética en los niños” y su propia “tradición hispánica”, a una incapacidad crónica para autogobernarse; de allí que países como Gran Bretaña y Alemania, regiones donde “la plasmación de un temple moral dio pie para que aparezcan hombres auténticamente libres y sin dobleces”, sean considerados por el autor como “modelos por antonomasia”⁹⁸. El citado Alfredo Colmo, al tiempo que descalificaba los rasgos y cualidades latinas, se maravillaba por las características de la raza sajona que portaban los pueblos del norte de América, reconociéndoles sus “tendencias prácticas”, el “individualismo coordinado”, el “respeto por los regímenes” y los “derechos ajenos”, sumadas todas sus virtudes en materia económica, doméstica y educativa. Por su parte, el historiador Adolfo Saldías declaraba: “Los Estados Unidos, que en más de un concepto marchan a la cabeza de la civilización moderna, como que las ciencias, las industrias y las artes han realizado el prodigio único de que la maquinaria reemplace la fuerza de mil millones de hombres, y que este beneficio inmenso recaiga principalmente sobre ochenta y dos millones de republicanos que viven de la libertad; los Estados Unidos que cuentan con no menos que dos mil asociaciones de índole literarias o científica para propagar conocimientos útiles”⁹⁹. Desde una tesitura similar se publican en la misma España diversas obras que exaltan las cualidades anglosajonas, entre las cuales se destaca *El problema del porvenir latino* de León Balzagette; allí, bajo supuestos organicistas, el autor plantea la “necesidad de regenerar la idiosincrasia latina, el genio nativo, sumido en una corrupción racial que le obstaculiza el ingreso a la modernidad”, alentando, asimismo, “la unión de personas antropológicamente superiores para que engendren un pueblo

⁹⁸ Biagini, H., *Op. cit.*, 2009, p. 49 y sgs.

⁹⁹ Citado por Biagini, H., en *Fines de siglo, fin de milenio*, *Op. cit.*, p. 71

nuevo sin sujetos pusilánimes ni neurasténicos, esmirriados o deformes”, junto a un tipo de enseñanza basado no en “ideas” sino en “hechos”. Con estas posiciones se estaba proponiendo un claro proceso de “deslatinización” de la región matizado por un “dilatado spencerismo social, donde, por una férrea ley de la supervivencia, los inservibles deben ser eliminados, así como las naciones anacrónicas tendrán que someterse a las más adelantadas, como es el caso de la formación social inglesa”¹⁰⁰. Por todo esto, no resulta sorprendente el éxito de una publicación como la de Esmond Desmolins, *A quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons* –obra a la que Arreguine no ahorrará ningún tipo de comentarios adversos–, en la cual se destaca la superioridad anglosajona sobre los latinos como consecuencia de un tipo de educación en la que no se ha descuidado la formación del espíritu pragmático y empresarial.

Confrontando con estos enfoques, y frente al avance del poderío e influencia estadounidense en la región, comienzan a proliferar una serie de discursos que, en algunos casos, llevaron a relativizar los valores anglosajones, mientras que otros encarnaron decididamente encumbrados desprecios hacia el país del norte. Así, Vicente Gil Quesada, quién fuera embajador en Estados Unidos, calificaba a este país como poseído por un “mercantilismo insensible”. Similar apreciación se manifiesta en las palabras de Paul Groussac al declarar que “la novísima evolución de los Estados Unidos se caracteriza por una marcha continua hacia la homogeneidad. Su progreso material, entonces, equivaldría a un regreso moral”. Al mismo tiempo, el socialista Juan B. Justo, al reconocer a aquella sociedad como la más próxima al capitalismo industrial, la describía, a su vez, como dotada de un “atraso intelectual relativo”¹⁰¹.

A estas críticas debe sumarse el especial influjo del modernismo en el pensamiento finisecular latinoamericano. En efecto, este movimiento, al que se lo debe incluir como parte de

¹⁰⁰ Biagini, H., *Op. cit.*, 2000, p. 47

¹⁰¹ Ver Biagini, H., en *Fines de siglo, fin de milenio*, *Op. cit.*, p. 73 y sgs.

un fenómeno más vasto como fue el de la “reacción antipositivista”¹⁰² de la última década del siglo XIX, promovió sobremanera una visión crítica de la sociedad y valores anglosajones, fundamentalmente centrados en su “mercantilismo” y “materialismo”. De este modo, el reconocido jefe de fila del modernismo, Rubén Darío, condenará los valores norteamericanos (“El triunfo de Calibán”) por ese “mal gusto” que significa la búsqueda constante de riquezas en detrimento de la “voluntad de belleza” y el gusto estético. Esta crítica antieconomicista y antiburguesa representa uno de los tópicos más explorados por el modernismo en general, a través del cual se construye una figura más cultural que económica del burgués para colocarla luego en las antípodas del artista, dado que el primero es un sujeto que pone por encima de cualquier valor al dinero, y cuya riqueza crece inversamente proporcional a su capacidad estética.

Con todo, difícilmente pueda reconocerse una obra que haya encarnado mejor el americanísimo como el *Ariel* de Rodó, adherente también éste al modernismo literario. A través de sus páginas encontramos loas a esa espiritualidad encarnada en América Latina frente a los valores norteamericanos imbuidos por el “exitismo”, la “plutocracia”, los “monopolios” y la “masificación”. En línea con la crítica asestada por Darío, Estados Unidos representaría (como Calibán) la “materia”, es decir, el utilitarismo y el desprecio por la búsqueda desinteresada de la verdad y la belleza. Tal como lo expresara Ardao: “La crítica del utilitarismo, como positivismo práctico, es uno de los asuntos centrales del *Ariel*, donde se particulariza en el enjuiciamiento de los Estados Unidos, “encarnación del verbo utilitario”¹⁰³. En cuanto al americanismo propiamente dicho del pensamiento rodoniano se podrá señalar, siguiendo el análisis del mismo Ardao, cuatro aspectos a través de los cuales se manifiesta: a) en el campo de la literatura, donde

¹⁰² El modernismo representó por sobre todas las cosas una acérrima crítica al núcleo mismo de la cultura positivista, esto es, la ciencia; acusándola de minar las fuentes de la moral y destacando su imposibilidad de aprehender al hombre en su mayor dignidad espiritual. Este movimiento formó parte de un proceso mucho más amplio iniciado en Europa que se caracterizó por el deterioro del edificio positivista a partir principalmente del influjo de tres corrientes: el *historicismo* diltheyano, el *vitalismo* nietzscheano y el *intuicionismo* de Bergson.

¹⁰³ Ardao, A., *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1956, p. 39.

reconocerá el “establecimiento de una determinada orientación espiritual en el seno de ella”, al tiempo que una “verdadera originalidad” al aspirar ser “una literatura con personalidad propia, natural resultado de su emancipación y diferenciación de aquellas que, desde Europa, le habían servido de modelo en su nacimiento e infancia”; b) en el campo cultural, como parte de un mensaje dirigido al hombre latinoamericano en el que se invoca al porvenir de la región y, consecuentemente, se denuncia “la deformación utilitaria de aquella democracia del dinero” que representa los Estados Unidos”; c) en el campo político, donde brega, frente a la amenaza norteamericana, por la unidad política latinoamericana en lucha contra la absorción imperialista; d) y por último, en su “americanismo heroico”, expresado a través de la fascinación que la figura de Bolívar le generaba, “el héroe americano por antonomasia”, el cuál no lo será solamente por su “acción revolucionaria militar y política”, sino también por lo que representó su “pluma” y su “lucha por los valores del espíritu y la cultura”¹⁰⁴.

¹⁰⁴ Ardao, A., cap. “El americanismo de Rodó” en *Estudios Latinoamericanos de historia de las ideas*, Op. cit. P. 111 y sgs.

IV) Progreso y civilización en el pensamiento de Víctor Arreguine

Un primer aspecto ha tener en cuenta para comprender el contexto intelectual en el que se movía Arreguine, aspecto al que por cierto se ha hecho referencia más arriba, es de la penetración e influencia del positivismo spenceriano en todo el Río de la Plata, tanto en el Uruguay, su país natal, como en la Argentina, lugar de residencia a partir de 1892. Su aparición en aquél país, a mediados de los años setenta, marcaría el inicio de una etapa caracterizada fundamentalmente por la dureza del enfrentamiento con aquella escuela filosófica que desde hacía unos veinticinco años había logrado dominar la escena intelectual local: el *espiritualismo ecléctico*. No obstante lo intenso de la disputa, encontramos que, a partir de los años '90, comienza a gestarse al interior de la intelectualidad uruguaya un clima de superación expresado en un conjunto de obras que de alguna manera intentaron rescatar aquellos elementos que, sin importar su procedencia, serían bien considerados como aportes filosóficos. Dos pensadores han sido quienes mejor representaron este clima de ideas: *José Enrique Rodó* y *Carlos Vaz Ferreira*.

Asimismo, esta atmósfera intelectual se complementa con una serie de autores que han podido calar muy hondo en el pensamiento de Arreguine, desde Lamarck con su teoría de la heredabilidad de los rasgos adquiridos, hasta el vitalismo nietzscheano, pasando por intelectuales de la talla de Taine, Carlyle, Fouillée, Tarde, Schopenhauer y Tolstoi. La influencia de este universo teórico se refleja en su vigorosa crítica a la racionalidad positivista y a los parámetros civilizatorios dominantes llegados desde Europa. Es que para Arreguine, a diferencia de muchos otros intelectuales, el siglo XIX no ha representado en modo alguno un verdadero progreso para la humanidad:

Diremos que se ha exagerado la grandeza del siglo que se despide entre guerras, homicidios reales y problemas ensueños; siglo apellidado "de las luces", cual si tan pueril definición evidenciara que los tiempos pasados fueron edades de tinieblas. Siglo de iniquidad, de luchas injustas, de mentira. No es necesario reverenciar a Schopenhauer, para pensar así de una edad en que los seres humanos casi no han hecho otra cosa que pelear¹⁰⁵.

Lo que Arreguine pondrá en cuestión será aquella concepción que vincula sin más los adelantos técnicos con la idea misma de civilización, no porque considere de menor valía el desarrollo tecnológico ni los avances realizados en el campo científico, sino porque la racionalidad occidental ha olvidado supeditar este crecimiento al mejoramiento de las condiciones de vida humana. No se trata por cierto de un planteo inherentemente pesimista, como se verá, Arreguine no duda en la posibilidad de transformar el decurso histórico ni en la incidencia que pueda tener en ese sentido el accionar de los hombres, sino más bien de una severa crítica a lo que ha sido considerado como los aspectos más sobresalientes del progreso humano, entendido éste sólo como desarrollo científico-técnico. Pero la civilización significa mucho más que este avance, la civilización supone necesariamente una mejora general en las condiciones de vida de los hombres, es decir, no existe verdadero progreso si se discurre por fuera de los parámetros humanitarios:

La tribu que vive de la caza y de la pesca, da un paso hacia lo que entendemos por "civilización", en cuanto inventa un procedimiento y lo aplica, simplificando sus esfuerzos para alimentarse. Luego, si llega a emplear los metales, domestica algunas bestias y las pone a su servicio, adelanta un buen trecho; al pasar del pastoreo a las tareas agrícolas, realiza una nueva etapa de su evolución; y si, por último, convierte el vapor en fuerza de locomoción y la electricidad en servidora, la tendremos en su apogeo de animal inventor y progresivo. Pero esto, por sí sólo,

¹⁰⁵ Arreguine, V., *Estudios Sociales*, Bs. As., Imprenta de obras de Emilio Spinelli, 1907, p. 32

¿constituye la civilización? (...) Vemos por esta cita final que los medios de destruirse entre sí las criaturas superiores, progresan bastante, y convenimos en llamar dato de civilización al cierre automático de la recámara de una pieza de artillería o al invento de un nuevo explosivo bélico, confundiendo el desenvolvimiento de una actividad, o de varias, con la idea de civilización, cuyo significado deberíamos dejar para los progresos morales con preferencia a aquéllos, que si dan poder para subyugar al mundo y obtener provechos, no implican principios de justicia, fraternidad, derecho, en definitiva los que pueden hacerla amable¹⁰⁶.

No es una crítica superficial la que le asesta Arreguine a los valores encarnados por la civilización occidental –en especial aquellos originados desde el viejo mundo–, por el contrario, en más de una ocasión sus dardos van dirigidos hacia la médula misma de aquélla, su crítica toca muchas veces los principales nervios del sistema. Al preguntarse por los “ideales de este siglo”, al que considera haber nacido “enfermo”, Arreguine rememora algunas consideraciones hobbesianas al no ver mucho más que un estado latente de belicosidad colectiva; “¿Ideales políticos? Guerra a aquél que pueda perjudicarnos, o se le pueda arrancar algo”. Tampoco se salva de la crítica el Derecho Internacional al ser considerado “ídolo imbécil, irrealidad con pretensiones de entelequia”.

Si bien es cierto que, como lo ha señalado Arturo Ardao¹⁰⁷, la idea que se tenía del imperialismo en América tanto como en Europa a finales de siglo se confundía ante todo con un fenómeno de expansionismo territorial, militar y político, o sea, sin la comprensión todavía de los modernos aspectos de expansión económica del capital financiero monopolista, no obstante ello la crítica arreguineana no elude algunos rasgos de un sistema económico que desde hacía tiempo venía mostrando verdaderos rasgos deshumanizadores:

¹⁰⁶ *Op. cit.*, 1907, p.14 y sgs.

¹⁰⁷ Ardao, A., *Estudios Latinoamericanos de historia de las ideas*, Caracas, Monte Avila, 1978, p. 134

Frente a la realidad presente, la utopía armada del terror, cuyo resultado será, en alguna hora remota, limitar la riqueza individual, porque no es justo que mientras existen en el mundo personas con 400 leguas de campo, o con 600.000.000 de dollars, mate en la India el hambre millones de semejantes en una año.

En otra parte señalará con no menos vehemencia la desigualdad de un mundo que bajo ningún aspecto parece mostrar a los ojos de Arreguine visos de civilización:

¿No es doloroso, entretanto, que mientras las aves, los peces, los insectos y todo ser vivo, encuentren alimentos, gran parte de la humanidad pase hambre en un planeta semidesierto? ¿Y no es absurdo que, en tanto la hormiga elige el terreno para su hormigueros, carezca el hombre del derecho de elegir un pedazo de tierra en que plantar un árbol, cuidarlo y comer de sus frutos?

En otro apartado Arreguine vuelve con la idea del imperialismo y las relaciones internacionales, para criticar, un tanto subrepticamente, al Derecho Internacional;

El robo, ese juego de azar, delito cuando lo practica el individuo, se da a si propio el renombre de conquista y hasta de derecho, cuando lo cometen naciones¹⁰⁸.

En un interesante capítulo dedicado nada más y nada menos que al suicidio, Arreguine vuelve a adentrarse por los pasillos de la civilización occidental para enfrentarse nuevamente con los valores encumbrados por aquélla. Allí, no sólo se remarca una vez más, y con mucha claridad, su posición antitética, sino que además, al distinguir a la Civilización de sus *imperfecciones* históricas, deja lugar a posibles correcciones y positivas reconfiguraciones. Al preguntarse si

¹⁰⁸ *Op. cit.*, 1907, p. 34 y sgs.

resulta justo imputar a la civilización “aquella tendencia del espíritu” –en referencia al suicidio– contesta:

A nuestro juicio, se carga a la civilización una deuda que, en realidad, debería atribuirse a sus *deficiencias*, al desequilibrio entre los progresos materiales y los progresos morales, y no vacilamos en sostener que la fórmula: “a mayor grado de civilización, mayor número de suicidios”, sólo podrá referirse a una determinada etapa de la civilización, no a la civilización en su concepto amplio y general¹⁰⁹.

¿Cuáles serán esas “imperfecciones” para Arreguine? El autor no elude la respuesta: el “egoísmo individual y colectivo”, los “fraudes” de toda especie, la “mala organización económica”, etcétera. En rigor de verdad nuestro autor tiene, como a lo largo de casi toda su obra, un claro destinatario para sus críticas, la *moral utilitaria*. Bajo la influencia de Tolstoi, Arreguine arremete contra un modelo de civilización que hace de la mayor cantidad posible de placeres la piedra angular de cualquier moral. Precisamente, dirá el escritor uruguayo, el “mayor número de placeres” trae aparejado “una equivalencia de dolores” y, consecuentemente, ese desequilibrio entre progresos morales y materiales que eclosionan como imperfecciones propias de la civilización. *¿cuál?*

Si bien es cierto que su pensamiento muchas veces linda con las teorías revolucionarias *→ ¿cuáles?* europeas de mediados de siglo, no obstante Arreguine toma distancia a la hora de aceptarla como forma y práctica de transformación social. En una de sus notas de un trabajo suyo intitulado *El positivismo y el Dr. D. Julio Herrera* aclara que “las naciones no se purifican por medio de revoluciones ni por medio de asonadas. Se purifican por la práctica de las virtudes y el ejercicio de la libertad”. Habrá que ver de qué se tratan esas virtudes y cómo se ejerce esa libertad a la que

¹⁰⁹ *Op. cit.*, 1907, p. 107

hace referencia. Por lo pronto sabemos que la moral ocupa un lugar nada desdeñable en el pensamiento arreguineano; se trata ahora de averiguar a qué tipo de moralidad se hace referencia y bajo qué condiciones podría adquirirse. En lo que sigue se irán analizando una serie de ejes, tales como la raza, su anti-utilitarismo y anti-positivismo, la superioridad latina, su modelo de educación, todo ello para intentar contestar aquellas preguntas y darle un sentido más acabado a su propia crítica.

IV) a. Sobre el concepto de raza

Convendría comenzar diciendo que hacia fines del siglo XIX y principios del XX existía para la intelectualidad hispanoamericana una marcada preocupación por la crisis racial percibida por entonces. La raza —confusa noción que oscilaba desde lo histórico-cultural hasta lo biológico— era concebida, y aun sentida, como el modo más natural de integración supranacional de las comunidades con características afines¹¹⁰. Como concepto teórico, la idea de raza participaba de los diferentes discursos provenientes de un variado y extenso arco de pensamiento ideológico, tornándose una noción clave de interpretación socio-cultural a la que pocos intelectuales se encontraban completamente marginados. Así, no faltaron quienes explicaban los logros o las imperfecciones de las distintas civilizaciones a partir de las características somáticas de sus habitantes, a través de las cuales podía reputarse la superioridad de un grupo humano sobre otros, lo que en algunos casos terminaba justificando relaciones de dominio y tutelaje. De hecho, entroncando con esto último, el darwinismo social venía a legitimar la competencia entre razas humanas en función de la necesidad de supervivencia de cada una de ellas, al tiempo que

¹¹⁰ AA.VV., *La literatura uruguaya del 900*, cap. "Ambiente Espiritual del 900", Montevideo, Revista *Número*, 1950, p. 35

determinaba la superioridad de unas sobre otras a partir del resultado mismo de esa competencia, desdeñando en mayor o menor medida aquellos elementos que no formaban parte de la órbita de las ciencias biológicas –sean estos políticos, económicos, culturales o militares.

Arreguine no escapará a muchos de estos planteos; el concepto mismo de raza, que *raza* formaba parte del lenguaje finisecular tanto latinoamericano como europeo, muchas veces oficiaba de lente a través del cual el escritor uruguayo analizaba e interpretaba el complejo entramado socio-cultural. Sin embargo, tomaba distancia de aquella idea de raza que, cargando las tintas en la estructura genética, acentuaba a tal punto las desemejanzas entre los grupos humanos que resultaba infranqueable el surco que determinaba su separación.

Que cada pueblo tiene su fisonomía propia, eso no se discute. Pero escarbad, llegad al fondo, y lo que es desemejanza superficial, será semejanza, identidad antropológica¹¹¹.

Conviene no perder de vista esta primera frase. La razón estriba en que al pasar revista, como se verá más abajo, respecto a esas “desemejanzas superficiales” que de alguna manera terminan distanciando a los hombres –representando, por cierto, el nudo de la discusión sobre la superioridad latina frente a la anglosajona–, puede fácilmente desestimarse la importancia de esa “identidad antropológica” a la que hacía referencia. Esta cualidad que, para nuestro autor, forma parte de la naturaleza humana, termina impactando con fuerza al interior de su pensamiento; primero, al desaprobando los postulados propios del darwinismo social en materia de vínculos humanos, segundo, al diferenciar entre “atraso” –estado con posibilidades de ascenso- e *atras* “inferioridad” –condición intrínseca que imposibilita elevarse. Estos dos aspectos, que serán *+ inferioridad* aclarados y especificados con mayor detenimiento en las páginas subsiguientes, merecen ser *dad*

¹¹¹ Arreguine, V., *En qué consiste la superioridad de los latinos sobre los anglosajones*, Bs. As., Publicación de la Enseñanza Argentina, 1900, p. 3

destacados como parte integral de un pensamiento que nunca deja de apreciar el compromiso humanitario.

En cuanto al concepto mismo de raza que entiende Arreguine, mucho más próximo al sentido lamarckiano que a los supuestos darwinistas, se percibe una destacada influencia de Hippolyte Taine al momento de vincularlo con el medio físico, la educación, la cultura y la moralidad. Es decir, la idea de raza mentada por el escritor uruguayo se encontrará absolutamente incontaminada del rigorismo genetista de algunas teorías, dando lugar a un concepto mucho más sensible a las variaciones ambientales y a la mediación de los hombres. En rigor, el concepto de raza se vuelve bajo la pluma de Arreguine un término mucho más ambiguo y relativo de lo que a simple vista parecería inferirse:

La raza aria no aparece igual a sí misma, vista su superficie. Aquí se hace presente por hordas guerreras; allí, por núcleos sociales semibárbaros; más allá, por pueblos artistas y juristas. Los accidentes del suelo –valle, montaña o costa– el clima, los productos, bastan a explicar tales fenómenos. Ahora, añadid a la acción del medio ambiente, los hábitos rehaciendo al hombre, las diversidades psicológicas –resultado de usos y necesidades– y acabaréis de comprenderlos¹¹².

En suma, si se quiere comprender, no sólo la idea de raza en sí misma, sino también las desemejanzas que separan a los latinos de los anglosajones, deberían integrarse una serie de matices o categorías fundamentales a esa red conceptual que va tejiendo Arreguine a lo largo de sus trabajos. El clima, el medio, la educación, las costumbres, la moralidad, forman parte de los elementos que irán constituyendo, entreverados, un sentido determinado a cada una de las existentes razas humanas, habida cuenta esa “lenta y silenciosa” capitalización de hábitos e ideas que forma parte de toda *herencia*. Puede verse bien en el siguiente análisis comparativo que se

¹¹² *Op. cit.*, 1907, p. 6

hace entre el latino y el anglosajón el notable influjo que tenía para Arreguine el *ámbito geográfico* en el que se asentaba cada raza, sumada a su propia capacidad adaptativa al mismo.

El uno *—el anglosajón—*, nacido en una tierra ingrata, a la cual ha tenido que vencer luchando con ella a brazo partido; el otro *—el latino—*, hijo de las Ceres pródiga, casi sin más esfuerzo para vivir que estirar el brazo y tomar el fruto pendiente de las ramas; el uno batido por vientos helados, entregado el otro a las caricias de un clima enervante, con el sol por abrigo, cuando no se excede en ardores ¿no es esto una primera razón fundamental para que surjan aptitudes y necesidades diversas? El uno será rudo domador de la naturaleza, y su educación irá en ese sentido si no quiere perecer; el otro, el fantaseante, ubicado a lo largo del Mediterráneo o del Ganges, del Amazonas o del Plata, será perezoso y el imprevisor sempiterno¹¹³.

De esta manera, el espacio físico se vuelve a la larga un componente básico en la formación de los caracteres humanos y un elemento de fuerte incidencia en la constitución de las distintas civilizaciones; el medio en el cual habitan los hombres cumpliría así un rol decisivo al conducirlos a desarrollar algunas cualidades y obturar otras de acuerdo a las necesidades que demanda su propia adaptación.

A las características geográficas habría que adosarle también el influjo que ejerce en la formación de cualidades psicológicas, morales, y humanas en general, la *función educativa*. En este punto Arreguine se moverá de la misma manera que el grueso de la intelectualidad latinoamericana de fines de siglo al colocar el trabajo educativo en un lugar central frente a los problemas sociales, amén de ser uno de los enclaves fundamentales de sus diatribas antideterministas. Innumerables pasajes de sus obras evidencian el carácter liberador que podría llegar a tener, para el escritor uruguayo, el quehacer educativo si en vez de ser orientado hacia un

¹¹³ *Op. cit.*, 1900, p. 6

tipo de enseñanza meramente *utilitaria* se volcase a estimular el hábito de la reflexividad y la crítica;

¿Cómo educar a los niños? La supuesta de la ciencia pedagógica os dice: hay que formar hombres ¿Qué se entiende por formar hombres? Sería necesario saberlo. La pretensión parece demasiado inocente, y es, sin embargo, peligrosa. Por formar hombres entiende la mayoría colocar al niño en una situación de ánimo enteramente artificial, en una adaptación prematura, apartándolo de sus cualidades, de su espontaneidad, de sus juegos, de la facilidad en las amistades, en el elección o el rechazo de ideas o personas; ponerle la piel de los usos sociales; tornarlo disimulado, infiltrarle la noción de fórmulas exteriores, sacrificando el elemento interior.

Recordemos que nos ubicamos en tránsito hacia el siglo XX y por entonces el positivismo rioplatense todavía mantenía cierto prestigio e influencia –aunque sin llegar a equipararse con la preponderancia asumida en los años ‘80–, por lo que un mensaje invitando a desembarazarse de todo aquello que pueda apartarlo de su “espontaneidad” y que bregue por quitarse de encima “la piel de los usos sociales” refleja su entera vocación por recuperar ciertas *propiedades humanitarias* perdidas bajo velo positivista.

Se le habitúa a toda suerte de reglamentación y disciplina para acostumbrarlo a ser hombre, cuando el ideal sería precisamente conservarlo niño; y si fuera posible, como anhelaba Jesús, el ideal sería convertir en niño al adulto, por la frescura del sentimiento, por la bondad, por el candor, por la falta de segundas y terceras intenciones, por la alegría, la espontaneidad, la dicha de vivir, por lo más cerca que así se vive de la Naturaleza¹¹⁴.

Partiendo de la crítica de Taine a la formación educativa inglesa, Arreguine hace suyo el descrédito del filósofo francés al compararla con la educación francesa y sus consecuencias para el desarrollo psicológico. Huelga decir que la crítica arreguineana al positivismo descansa, entre

¹¹⁴*Op. cit.*, 1907, p. 74

otras cuestiones, en la forma de adiestramiento y disciplina educativa que intentaron imponer, y que en muchos casos impusieron, sus defensores. Ese modelo de enseñanza será, de esta manera, uno de sus blancos principales, y su superación, uno de sus propósitos más apasionados. En consecuencia, su crítica al modelo de educación inglés se centrará en que la misma representa una “simple preparación, una gimnástica, un *training* de la memoria y nada más”, asimismo dirá que el marco educativo se encuentra previamente preparado, motivo por el cual la “inteligencia que se despierta encuentra allí de antemano las grandes líneas de sus creaciones futuras”; contrariamente, en Francia, sostendrá Arreguine, el joven “no encuentra ningún marco fijo; la constitución cambiada diez veces, no tiene autoridad (...), las formas antiguas están desacreditadas, y las nuevas no están más que bosquejadas. A los dieciséis años se apodera de él la duda”¹¹⁵.

De acuerdo a lo dicho hasta el momento, resulta evidente que para el escritor uruguayo la función de la educación debería orientarse mucho más a generar dudas e incertidumbres capaces de dejar liberado el espíritu creativo de los hombres, en vez de ser simple transmisión de datos sin mediar crítica alguna. Asimismo, otro aspecto del pensamiento arreguineano que merece ser destacado por su importancia en lo que se viene sosteniendo tiene que ver con el estrecho vínculo existente entre la moral y el trabajo educativo; vale decir que este último, para el autor, no sólo simboliza uno de los instrumentos fundamentales que posee el hombre para el cultivo de sus capacidades creativas y el avance en el establecimiento de las libertades humanas, sino además reviste una importancia significativa para el desarrollo de las cualidades morales. Esto último puede constatarse bien en *El positivismo y el Dr. D. Julio Herrera*, cuando, al acusar al modelo de enseñanza de su país, entre otras tantas deficiencias nacionales que llevan al caos social, reconozca la necesidad de reformar la instrucción pública,

¹¹⁵*Op. cit.*, 1900, p. 63

función de la ed.

...donde se ha implantado un sistema que no hace otra cosa que recargar el entendimiento de nociones numerosísimas y sin importancia para el perfeccionamiento moral¹¹⁶.

Así, la batalla emprendida por Arreguine se orientaba a destronar el modelo de instrucción positivista que tanto mal había causado en el alma de los jóvenes al desestimar la importancia y el valor de la preparación moral, y en su reemplazo no ver otra cosa más que un repertorio de pronunciamientos *utilitarios*;

Con generaciones mal preparadas en los bancos de la escuela, confesemos que encuentra fácil campo de triunfo el positivismo, y más si explica con sencillez la realidad grosera de las cosas, sin bajar empero a fortificar las íntimas raíces del ideal, en espíritus que han sido ahogados por atracones de conocimientos teóricamente utilitarios¹¹⁷.

Como se dijo al principio, si se quiere llegar a una justa apreciación del concepto mismo de raza que tenía Arreguine no debería dejar de estimarse algunas variables, de las cuales la educación se ubicaría entre las principales y más destacadas mediaciones humanas destinada a la formación espiritual, engendrando a través de ésta el carácter y los atributos específicos de cada grupo étnico. Con esto lo que se quiere señalar es la importancia que tiene para nuestra investigación poder desagregar aquellos elementos que llevan a la constitución del sentido mismo de *raza humana* en nuestro autor, porque sin ello se correría el riesgo de interpretarla simplemente en clave biológica aduciendo un mero conjunto de rasgos somáticos. Por el contrario, el concepto raza se vuelve mucho más rico a través de su pluma, como mucho más rica lo será la comparación entre la raza latina y la anglosajona. De un modo similar puede señalarse

¹¹⁶ Arreguine, V., *El positivismo y el Dr. D. Julio Herrera*, Montevideo, Latina, 1897 p.21

¹¹⁷ *Op. cit.*, 1897, p. 25

raza — 1/2 geogr
— 1/2 moral
— det morales

que el problema de la civilización, así como del progreso humano, no queda supeditada meramente a ciertas virtudes y valores exclusivos e intrínsecos de un grupo étnico, por el contrario, la posibilidad de salir del “atraso” en el que se encontraría eventualmente un colectivo humano nunca termina de quedar restringida en forma absoluta. Asimismo, resulta fácil percibir en algunas de las obras de Arreguine el estrecho vínculo existente entre educación, moral y civilización, bregando por un modelo de educación orientado a la promoción de valores diametralmente opuestos a la moral darwiniana que el desarrollo del capitalismo expansionista parecía imponer. Así quedará reflejado nuevamente en una de sus tantas críticas al modelo de educación inglés, presentándolo como simple adiestramiento “para la lucha por la vida, a la manera darwiniana”, de modo tal que el principal aprendizaje promovido por esa “enseñanza brutal” sea “que el tiempo debe transformarse en oro”. Reflejo de ese espíritu educativo serán los valores y el modelo de civilización entronizado por sus propios habitantes;

El mundo es, en esas condiciones, un mercado; las funciones del estómago o las musculares tienen mayor importancia que las intelectuales o las afectivas: el cerebro se limita a almacenar nociones utilitarias; las pasiones no aceleran la diástole y la sístole; el hombre así entendido tiende a ser un animal dispuesto a llenar sus necesidades pese a quien pese¹¹⁸.

Las determinaciones morales también ocuparán un lugar nada desdeñable en lo que respecta al ambiguo sentido del concepto raza propuesto por Arreguine. Como bien se verá al momento de comparar la raza latina con la anglosajona, el tejido argumentativo que trazará el escritor uruguayo en torno a la idea misma de raza incluirá, no sólo el medio geográfico y el modelo educativo característico de cualquier grupo étnico, sino que además reservará un lugar

¹¹⁸ *Op. cit.*, 1900, p. 68

espacial para las cualidades morales que le otorgan singularidad a cada uno de ellos. A su vez, su “moralidad derivada de la vida” junto con la reivindicación de lo “inconciente” frente a la racionalidad utilitaria y calculadora, colocan a nuestro autor en las antípodas de la ética positivista. Lejos de la frialdad de ésta, Arreguine apelará a cierto tipo de impulso natural para alimentar así la llama de la solidaridad, obturando lo más que se pueda las pasiones egoístas; esa *moral de la vida*, apoyada en la confianza que suscita aquel impulso, se encontrará reñida con las “morales escritas” que llevan a multiplicar y reproducir los prejuicios humanos;

*Moral
de la vida*

Se encuentran bastantes impulsos altruistas en las especies que rodean al hombre y que nada nos autoriza a considerar estimuladas por prejuicios morales. Cansados estamos de oír hablar del terranova que se arroja al agua para salvar un niño. Las golondrinas defienden a sus compañeras en peligro con heroísmo, exponiéndose a caer ellas también, y no es modo alguno raro que entre las aves el grito de auxilio de una haga acudir a sus congéneres y combatir encarnizadamente al enemigo. Sin prejuicios morales, existe el altruismo en grado apreciable antes de llegar al hombre.

Las pasiones egoístas, el mismo culto de las ideas, apagan o aminoran esa llama que se eleva en nombre de la vida, bajo el nombre de amor¹¹⁹.

Arreguine cree, a diferencia de muchos otros intelectuales de su tiempo, que los hombres poseen *naturalmente* una tendencia al altruismo y benevolencia, mientras que a la hora de arriesgar respuestas respecto al carácter negativo y beligerante de los vínculos sociales, se inclina por subrayar los fracasos del proyecto civilizador occidental expresados en la creciente corrupción espiritual de los hombres. El nudo del problema de la falta de solidaridad que muchas veces emana de la conducta de los hombres, dirá nuestro autor, responde a la insensibilidad generada por la *distancia* que los separa entre sí:

¹¹⁹ *Op. cit.*, 1907, p. 57

Cuanto menos se conocen los hombres, más son indiferentes a sus desgracias. La moralidad, en su parte simpática, o base vital, se debilita pasados ciertos límites¹²⁰.

Unas líneas más abajo Arreguine pondrá en ejemplo precisamentè este argumento, describiendo en el mismo, no casualmente, la injerencia negativa de la civilización frente a la natural tendencia solidaria de los hombres:

Un jefe de fortín de fronteras refiere la persecución de indios ladrones de caballos, a quienes, una vez prisioneros, mandó pasar a cuchillo. No es el tal persona de instintos malvados; pero considera el hecho como una hazaña llevada a término en provecho de la civilización. Falta aquí el sentimiento de solidaridad con el indio: la cadena está rota¹²¹.

MS
ejemplo

Ese quiebre o fractura de los vínculos solidarios humanos tiene que ver en gran medida con la ausencia de representación del dolor ajeno, muchas veces alimentada por un tipo de educación y cultura orientada a estimular las pasiones más egoístas de los hombres, y esa distancia hace que nuestro autor se apoye mucho más en los impulsos naturales que en la confianza que deberían despertar las morales escritas, fundamentalmente aquellas adscriptas a modelo de civilización impugnado por Arreguine. La cita del siguiente ejemplo permite ver, no sólo este último comentario, sino además cierta influencia nietzscheana al respecto;

Un gaucho joven y fuerte riñó en cierta ocasión con su mayor enemigo, al que venció y después de voltearlo le puso la rodilla en el pecho. Iba ya a degollarlo; el vencido, otra fiera, no imploraba piedad. La clemencia no se esperaba en tales casos. Pero, ¿por qué impulso, cuando ya el arma iba a penetrar en las carnes del caído, el vencedor arrojó lejos el arma? Realizaba sin saberlo el *más allá del bien y del mal*, la moral del impulso (...)

¹²⁰ *Op. cit.*, 1907, p. 58

¹²¹ *Op. cit.*, 1907, p. 59

¿Qué voz se alzó en ese rudo gaucho, gritándole *no mates*? No fueron las morales escritas, ni siquiera el temor a las sanciones legales, que no alcanzaban al matrero, temido de la policía y rey del campo. ¿No pudo ser el grito inconciente y todopoderoso de la vida, plena y fuerte, segura de sí propia, acorde con su acción, no enturbiada por teorías del bien y el mal?¹²²

IV) b. Superioridad y mesianismo latinoamericano

Una vez estudiado el concepto de raza, se puede apreciar fácilmente el estrecho vínculo que existe para Arreguine entre esta idea y la dinámica cultural que termina caracterizando todo grupo humano. Poco tendrá que ver, entonces, con aquella concepción biologizante y determinista defendida por muchos intelectuales de su tiempo que abogaban por la superioridad o inferioridad de los seres humanos de acuerdo a sus características somáticas. Al hablar de raza, Arreguine está incluyendo todo el tiempo un tipo de geografía, un modelo de educación, determinadas costumbres sociales, patrones de conducta e ideas morales, etcétera. La arquitectura teórica dispuesta por el autor nos pondrá en presencia de un concepto mucho más rico que aquél, no sólo por la diversidad de sus componentes que le otorgan sentido y forma, sino porque, fundamentalmente, ante la dicotomía superioridad/inferioridad – avanzado/atrasado, opta por este último par como modelo útil de explicación sobre el grado de desarrollo de una raza determinada, de forma tal que será presentada, no como deficiencias o virtudes intrínsecas, sino como cualidades siempre posibles de ser mejoradas.

Partiendo de la riqueza conceptual que ofrece la idea de raza propuesta por Arreguine, nos abocaremos en lo que sigue a subrayar los principales aspectos de la multifacética comparación que el autor realiza entre la raza latina y la anglosajona, no sin antes señalar que el contexto en el

¹²² *Op. cit.*, 1907, p. 61

cual escribe nuestro autor, como ya se dijo en otra oportunidad, se encontraba signado por una fuerte tendencia anglófila que estimulaba el desprecio a todo aquello relacionado con el espíritu y la mentalidad latinoamericana. Aquella “nordomanía”, como bien fuera denunciada en su momento por Rodó, puede verse reflejada ejemplarmente en el éxito de publicaciones tales como la del director de *La Science Sociale*, Edmond Demolins, titulada *Adónde lleva la superioridad de los anglosajones* (1897), verdadero panegírico sobre las virtudes y ventajas de la raza anglosajona frente a la inoperancia y debilidad del latino. Así, la supuesta superioridad civilizadora de aquélla fue duramente cuestionada por Arreguine en diferentes trabajos, con argumentos directamente dirigidos contra el escritor francés, en los cuales a su vez se realizaba frente a la anglomanía de su tiempo los valores y la idiosincrasia latinoamericana;

No vacila el Sr. Edmundo Demolins en conceder a los anglosajones la superioridad más completa sobre los demás pueblos pero sin entrar a definir lo que entiende por superioridad y confundiendo evidentemente este concepto con el de civilización¹²³.

Como ya se dijo más arriba, para Arreguine la superioridad de una nación por sobre otra no supone necesariamente un mayor nivel de civilización, por el contrario, sin mediar progresos morales y una serie de valores tendientes a la paz universal, ambos términos acaban siendo antitéticos. En efecto, para el autor no es el *progreso material* la base de la civilización, puesto que el desarrollo tecnológico por sí solo no supone mejores niveles de vida, para Arreguine serán en cambio los *progresos morales* los que marquen el pulso del desarrollo civilizador; en otras palabras, el criterio fundamental del avance que pueda dar la civilización estará dado por la capacidad que pueda tener ésta de incorporar pautas de justicia social, cordialidad y fraternidad

¹²³ *Op. cit.*, 1900, p. 46

humana, benevolencia, en definitiva cualidades que lleven a “hacernos amar la civilización”, siendo a su vez las únicas capaces de “superiorizar al hombre”. Precisamente será ésta una de las principales críticas propinadas a la raza anglosajona, habida cuenta su desproporcionada relación entre los progresos materiales y los atrasos morales, tal como se grafica en los siguientes pasajes:

Por virtud de sus empresas, de su actividad, de sus pretensiones de dominio y de su falta de respeto al derecho los débiles, los anglosajones han crecido en todo el siglo XIX, y han crecido a destajo. (...)

El individualismo anglosajón es el egoísmo mejor definido que se conozca, y sería llevar demasiado lejos al mundo, tal vez a la destrucción de lo que tiene de humano y de perfectible, querer anglosajonizarlo a toda costa (...)

El inglés no aspira de un modo sensible, ni a la fraternidad del género humano, ni a la supresión de la guerra, ni a consagrar el derecho, ni a la protección de los débiles. Allí donde se puede comprar o vender, allí donde está el provecho, está el inglés (...)

El ideal inglés, por exclusivista, por estrecho, por limitarse a la faz puramente material del progreso, por la poca importancia que concede a los sentimientos, no podrá llegar nunca a ser el ideal humano, a menos que la humanidad descienda a convertir el mundo en una lucha por la vida encarnizadamente salvaje y consagre la fuerza, y la maña como los únicos derechos posibles¹²⁴.

Abundan las citas referidas al descrédito del ideal inglés y el desprecio por sus consecuencias, no obstante, estas pocas bastan para subrayar, además de semejante desaire al espíritu anglosajón en general, la crítica particularmente incisiva de Arreguine tanto a la moral social-darwinista de la “lucha por la vida”, como a los valores entronizados por el utilitarismo, ambos encarnados en alguna u otra medida por el espíritu sajón. Frente a este, la raza latina

¹²⁴ *Op. cit.*, 1900, p. 39 y sgs.

raza latina = solar

(también denominada por el autor, *raza solar*) será exhibida como modelo de civilización, como el mejor arquetipo humano y la más calificada para revitalizar los ideales morales obturados por el afán de lucro, la competencia extrema y la carencia de sensibilidad humana que ha predominado a lo largo del siglo XIX. De esta forma, Arreguine se suma a la lista de aquellos autores que, en franca oposición contra el carácter anglófilo de la intelectualidad finisecular, salían en defensa del espíritu y los valores latinoamericanos, tal como ha sido expresado paradigmáticamente en las obras de Rubén Darío y de José Enrique Rodó. Así, nuestro autor entiende que:

Frente a los anglosajones extiéndese inquieta, expansiva, altruista, revoltosa, creadora, inventora, sensible, armónica en el desarrollo de sus facultades, la raza solar. Menos incrustada en la costumbre, no le basta un montón de verdades prácticas: raza prometeana, como la llamó un poeta de América, avanza sin detenerse en interminable espiral (...) Raza fraternal, las causas justas lo conmueven. Raza creadora de naciones, descubridora de verdades y de tierras¹²⁵.

Asimismo, conviene ahora detenerse nuevamente en el problema educativo, ya sea en lo referente a la enseñanza familiar como a la educación escolar, para comparar así el carácter y la formación del anglosajón frente a la personalidad e idiosincrasia del latino. Siguiendo a Taine, Arreguine sopesará, en primer lugar, los vínculos familiares, así como los valores primigenios transmitidos de padre a hijo y la manera en que estas relaciones pueden llegar a marcar y determinar la formación del espíritu de los jóvenes, propendiendo de este modo a la conformación de aquellos rasgos que terminarán definiendo las particularidades de cada raza. En consecuencia, podrá observarse una vez más cómo para nuestro autor será la actividad del sujeto

¹²⁵ *Op. cit.*, 1907, p. 26

mismo, y no las variables genéticas, el elemento determinante para la configuración de esa matriz racial bajo la cual serán agrupados los distintos individuos.

Con respecto al tipo de carácter inglés, dirá Arreguine en línea con los comentarios de Taine, puede decirse que desde chico es formado para valerse por sí mismo y ser el “artífice de su fortuna” debido al “gran número de hijos” y al “derecho de primogenitura” característico de la familia inglesa. Asimismo, terminan aceptando de “antemano la idea de que sus hijos deberán luchar y sufrir” en el futuro. En cambio, “el primer deseo de un padre francés es ahorrar a sus hijos las miserias que él ha sufrido”, con lo cual evita el desamparo al intentar protegerlo en la medida de lo posible de cualquier vicisitud de la vida. Mientras que aquella formación terminará dando lugar a esa “lucha por la supervivencia” y el egoísmo típicamente característico de la mentalidad inglesa, ésta última sienta las bases para un modelo de sociedad mucho más solidaria y sesgadamente altruista como la que se deriva de la raza latina, representada en este caso con la familia francesa. Este primer empuje que servirá para dar algunos pasos en dirección a una cadena de valores sociales determinados y que habrá de dejar huellas en la formación de cada raza, resulta luego estimulado a través de la educación formal impartida desde la institución escolar; respecto a ella, nuestra autor volverá a inclinarse por el modelo de enseñanza francés orientado hacia la espontaneidad y el sentimiento, frente al tipo de instrucción inglesa donde los “impulsos retroceden al último término” para dar espacio a una seguidilla indefinida de hechos y datos *útiles*. Nuevamente Arreguine toma una cita de Taine donde reconoce que:

Se puede comparar con bastante exactitud el interior de una cabeza inglesa a una guía de Murray: muchos hechos y pocas ideas; una porción de datos útiles y precisos, pequeños resúmenes estadísticos, multitud de cifras, cartas exactas y detalladas, noticias históricas breves y secas, consejos morales y provechosos a guisa de prefacio; ninguna concepción sistemática, ningún atractivo literario. Es un simple almacén de buenos documentos (....)

El francés –*en cambio*– ama las ideas en sí y por sí mismas, el inglés las toma como instrumentos de mnemotecnia o de previsión¹²⁶.

Estas líneas sirven de ejemplo para graficar una vez más la crítica arreguineana al modelo de instrucción positivista –reflejada en este caso a través del tipo de enseñanza y educación inglesa– donde el sentido utilitario del conocimiento y la asfixia de la pasión, la imaginación y la espontaneidad humana a manos de la metodología y el rigor científico expresan los rasgos más sobresalientes de aquél. En consecuencia, el modelo de educación inglés lleva a la adquisición de “concepciones vulgares” y a una “escasa sensibilidad”, además de no poseer “otro sentido que el de la utilidad”; concomitante a este modelo, la formación brindada desde el círculo familiar tiende indefectiblemente a la generación de un tipo de sociedad y civilización en la cual la “lucha por la supervivencia” y la competencia humana se vuelven los principales motores de crecimiento, aunque como bien apuntalara Arreguine, muchas veces en detrimento de los valores morales. De allí que sus esperanzas y mayores expectativas estén puestas, no en los anglosajones, sino en aquella raza donde los *sentimientos* (“la parte mejor de nosotros”), “las ideas de solidaridad”, el “espíritu de innovación” y de “sacrificio” se instalan de manera tal de convertirla ciertamente en una especie de vanguardia lo suficientemente idónea como para conducir y servir de modelo para el verdadero progreso y desarrollo humano. La raza latina será entonces la elegida por nuestro autor para llevar la antorcha de la civilización y el progreso, capaz de recuperar a través de ella, de sus valores e idiosincrasia, aquellos ideales morales, e incluso estéticos, mutilados por un tipo de racionalidad desapasionada y rigurosamente técnica. Frente a una sociedad pensada a partir de la “supervivencia de los más aptos”, motorizada principalmente por la competitividad humana, Arreguine entronizará valores como igualdad, solidaridad y

¹²⁶ *Op. cit.*, 1900, p. 33

fraternidad, valores que por cierto reconoce en esa “raza prometeana”, intensamente apasionada e imaginativa. Esa raza fraternal, agraciada por la calidez del clima y educada principalmente para *crear* haciendo libre uso de la imaginación y la espontaneidad, muy lejos de ese “simple almacén de datos” que es la “cabeza inglesa”, resultará vivamente admirada por nuestro autor por encarnar los principales valores civilizadores. Será por ello que Arreguine terminará denostando una obra como la de Demolins en la cual establece la “inferioridad de nuestra pobre raza latina” respecto a la “prosperidad colectiva de los anglosajones”. Precisamente lo que cuestiona de aquélla es su referencia a la *superioridad* de estos últimos como consecuencia de una educación de tipo *particularista* o individualista; en efecto, ni una cosa ni la otra resulta verosímil para el escritor uruguayo, ni es superior en un sentido verdaderamente humanitario, ni esa supuesta superioridad se debe a un modelo determinado de educación –particularista–. En primer lugar, porque esa superioridad, que no es más que “la posesión de mucho dinero” y el control y dominio sobre otras naciones, discurre separadamente de cualquier preocupación por respetar ciertos valores o ideales morales, y en consecuencia no le queda más que reconocer que la “grandeza británica se apoya en la fuerza”; y en segundo lugar, porque el modelo de educación particularista conduce más bien a una explosión de egoísmo estimulando sobremanera aquellas aptitudes que mejor se ajustan a la *struggle for life*, lo que genera a su vez una falta de solidaridad tal que termina dividiendo a los habitantes de los países donde impera esta raza, en dos clases: “la una extremadamente rica, la otra extremadamente pobre”. Una vez más el rechazo de Arreguine a estos valores se torna de suyo evidente en las siguientes líneas:

El ideal inglés, por exclusivista, por estrecho, por limitarse a la faz puramente material del progreso, por la poca importancia que concede a los sentimientos, no podrá llegar nunca a ser el ideal humano, a menos que la humanidad

descienda a convertir el mundo en una lucha por la vida encarnizadamente salvaje y consagre la fuerza, y la maña como los únicos derechos posibles¹²⁷.

¿De dónde surgirá entonces una nueva raza próspera y humanitaria capaz de establecer y entronizar los verdaderos valores de la civilización? ¿Sobre qué lugar Arreguine deposita sus mayores esperanzas como futuro faro del progreso humano?: “La tierra de promisión puede muy bien ser América”. Será entonces la raza latina, “vivamente expansiva” y despojada de prejuicios, la más apta para la evolución. ¿A qué se debe la superioridad latina sobre la anglosajona? Lo dirá el mismo Arreguine:

- 1_ En su mayor altruismo
- 2_ En su mayor poder de generalización
- 3_ En su espíritu revolucionario (...)
- 4_ En su mayor sensibilidad moral
- 5_ En la expansividad de su genio
- 6_ En el mayor desenvolvimiento de sus facultades artísticas
- 7_ En su mayor sobriedad
- 8_ En su concepto de justicia
- 9_ En su concepto de igualdad
- 10_ En su concepto de libertad
- 11_ En su concepto de fraternidad
- 12_ En el más armónico desenvolvimiento de sus facultades¹²⁸

La raza latina, “creadora del mayor número de naciones”, esa raza de “ideales”, “amores”, “de teorías humanitarias”, “predestinada a producir la fusión de razas”, es contemplada por

¹²⁷ *Op. cit.*, 1900, p. 45

¹²⁸ *Op. cit.*, 1900, p. 115

Arreguine como la raza del futuro, como el modelo humanitario a seguir. En ella se encuentran depositadas sus mayores esperanzas, exageradas por cierto al punto de incurrir en una visión cuasi mesiánica. Superados los conflictos sociales que emergieron desde las entrañas mismas del continente y que han dominado la escena política latinoamericana durante gran parte del siglo XIX, nuestro continente se volverá a los ojos de Arreguine el depositario de las mayores esperanzas para el desarrollo civilizador, entendiendo que allí han florecido una serie de valores, educativos, morales, geográficos, climáticos, etcétera, suficientes como para resultar justos merecedores de llevar la antorcha de la civilización y el progreso:

Ya se siente América rumorear la aurora de las nuevas edades. ¿No presentís también el advenimiento de una raza mejor, fruto de la fusión de razas? Este gran material humano de América, estos cerebros, estos corazones, bien pueden ser guiados por ideales de justicia. Ni se oprime el hombre que dispone de kilómetros de suelo para moverse, ni existen motivos poderosos de enconos fraticidas (...) ni se ven causas permanentes de rivalidad, ni el para qué de las hegemonías, ni el para qué de conquistas territoriales, cuando la pólvora gastada en ellas valdría más que los terrenos a los cuales no se habría de llevar la vida sino la muerte (...)

Utopía podrá llamarse por ahora la creencia en la paz universal. Más va dejando de serlo, entre nosotros los americanos (...)¹²⁹

Clara y manifiesta es la esperanza en el nuevo continente. Sus razones, como se ha dicho, estriban en las ventajas comparativas respecto a otros continentes, especialmente Europa que termina siendo el receptor principal de sus críticas, sopesando tanto los factores geográficos y climáticos como la disposición general de los suelos. Asimismo, dirá Arreguine, se encuentran presentes en la cultura latina un acervo de valores congruentes con un modelo de civilización orientado a estrechar aquellos lazos humanitarios fragmentados por un sistema que antepone lo

¹²⁹ *Op. cit.*, 1907, p. 126 y sgs.

útil y la ganancia a cualquier estimación y necesidad humana, un sistema que mancilla valores como la solidaridad y el altruismo al mismo tiempo que realza la competitividad humana como el motor del progreso, un sistema que en definitiva termina premiando a los “mejores adaptados” o “más fuertes” en detrimento de quienes han perdido en esa “lucha por la supervivencia”. Esta mirada antitética de la realidad lo conduce a Arreguine a circunscribir sus esperanzas de un modelo verdaderamente humanitario de civilización a lo que pueda llegar a germinar en las entrañas del continente americano, un continente donde discurren los valores de una raza *-latina-* mucho más sensible a las necesidades humanas, mucho más propicia para la consagración definitiva de la libertad y la justicia entre los hombres:

La libertad, en cuanto tiene de sentido real, a no florecer en América, no se hallará sino a modo de casos aislados en el resto del mundo, durante siglos.

IV) c. Reacción antipositivista

Como se vio en algunas páginas precedentes las ideas positivistas en América Latina, al igual que en otras latitudes, resultaron ser funcionales a un modelo de organización y desarrollo vinculado a la etapa expansionista del capitalismo mundial. A través de ellas se impulsaba en Latinoamérica un proceso que, de puertas adentro, estimuló la conformación jerárquica y vertical de los estados nacionales modernos, en un contexto de fuertes confrontaciones sociales y políticas que obturaban la unidad y la tendencia a la homogeneización cultural, y de puertas afuera, coadyuvó a los países latinoamericanos a insertarse en el orden económico mundial. De manera que el positivismo, al igual que otras vertientes ideológicas surgidas durante el siglo XIX *-verbigracia, el darwinismo-social-*, terminó siendo expresión de un conjunto de valores

directamente identificables con la dinámica capitalista del momento. De modo que resultaría imposible comprender la crítica arreguineana al positivismo aislándola de sus propias valoraciones morales respecto a marcha de la civilización occidental así como tampoco de sus apreciaciones sobre la dinámica del progreso humano en general.

Sus distintos trabajos ensayísticos tanto como sus prosas literarias evidencian a las claras su preocupación por recuperar aquellas zonas oscuras y marginales víctimas del rigorismo científicista y del aplanamiento que representó la filosofía positivista. Ejemplo de ello son sus reivindicaciones y reconocimientos a las verdades morales y estéticas, notoriamente desdeñadas por el positivismo en general; su interés además por los problemas metafísicos; y su preocupación por distinguir, no sólo entre las verdades científicas y las sociales, sino también, y fundamentalmente, entre la vida exclusivamente animal y la *realidad humana*. De allí que, sobre este último aspecto, termine reconociendo en *El positivismo y el Dr. D. Julio Herrera* la importancia de “echar un abismo, no un puente, entre el hombre y la animalidad”. En esta obra Arreguine, quién no obstante reconoce que los conflictos sociales y políticos desatados en su país natal no se explican exclusivamente por la influencia negativa de la escuela positivista¹³⁰, toma distancia de las valoraciones y perspectivas defendidas por esta corriente filosófica sobre la base de que el positivismo evolucionista tiende a socavar los fundamentos mismos de la libertad humana:

¹³⁰ Precisamente en *El positivismo y el Dr. D. Julio Herrera* Arreguine terminara reconociendo que los males sociales y el clima caótico que modelaban el escenario uruguayo finisecular no se debía pura y exclusivamente a la perniciosa influencia que a sus ojos ejercía la enseñanza positivista, tal como aducían gran parte de los espiritualistas del momento, incluido el mismo ex presidente de la República Julio Herrera, sino que también debían tenerse en cuenta la calidad del proceso inmigratorio y la corrupción política de quienes en vez de vivir “para el país” vivían “del país”, sumado ello a la incapacidad del poder legislativo para la búsqueda de soluciones efectivas: “al fin de cuentas, el Parlamentarismo es una institución que se desacredita y marcha a la ruina en el mundo entero”.

Con el positivismo evolucionista, como teoría de todo lo existente, no es aventurado afirmar que toda organización humana es un monstruoso perjuicio, desde la filialidad, el matrimonio y la paternidad, hasta la organización social y política.

Ahora bien, la libertad para Arreguine no supone la posibilidad de actuar independientemente de reglas o criterios morales, por el contrario, cualquier desestimación de este tipo desembocaría inexorablemente en el uso de la *fuerza* como motor principal de las acciones humanas –apegadas de esta forma a un tipo de vinculación mucho más afin a la naturaleza animal que a lo que debería ser la propia conducta del ser humano:

La libertad más completa de todo compromiso moral, el amor libre, el derecho a no hacer prestaciones al Estado, el guiarse cada hombre según su gusto o su interés, serían otras tantas consecuencias derivadas de la naturaleza animal, y el derecho del más fuerte sería lo natural en un mundo donde la suprema reguladora de lo animado y de lo inanimado tomaría el nombre de *Fuerza*¹³¹.

En estas líneas Arreguine deja entrever su preocupación y malestar frente a una realidad que ya a esa altura se le tornaba sombría, producto del incesante aumento de los enfrentamientos y la competitividad humana, de la búsqueda permanente del lucro, de la entronización de la racionalidad utilitaria, en fin de todas aquellas valoraciones que terminaban sepultando los ideales morales y estéticos en función de la “lucha por la supervivencia”. Precisamente será desde este lugar donde partirá la crítica arreguineana al positivismo filosófico, ya que sus postulados obturaban el acceso al conocimiento de las verdades estéticas y morales, y en consecuencia

¹³¹ *Op. cit.*, 1897, p. 10 y sgs.

terminaba desestimando sendos dominios del saber. De esta forma señalará en *Estudios Sociales* que:

Las nociones morales, y lo propio las estéticas, no son otra cosa que elaboraciones mentales para cierto positivismo. Varían con las costumbres de siglo a siglo, de latitud a latitud. Nada de real. Subjetivismos en perpetua mudanza, ilusión, como la del cielo de un azul aparente y de una esfericidad más aparente aún, con la diferencia de que estas ilusiones no cambian.

Después de todo, ¿no existirán algunos hechos elementales de moralidad indiscutible en todo tiempo y latitud? Una persona de cualquier raza interrogada por un viajero acerca del rumbo, no la engañará, y si lo hace, será teniendo en ella antipatía, interés o motivo de defensa. Desinteresadamente considerará malo engañar a quién se confía a su palabra.

Con este sencillo ejemplo Arreguine pretende cuestionar el carácter relativo que tiene para el positivismo cualquier tipo de valoración moral, y en contraposición son presentadas estas nociones como parte de un saber independiente del tiempo y el lugar, así como también de cualquier connotación racial. Resulta importante hacer notar una vez más la pretensión del autor por desembarazarse de los prejuicios raciales, leídos en clave biológica, al indagar sobre la moralidad humana y sus pautas de conducta¹³². Al mismo tiempo que relativiza la importancia del concepto spenceriano de *evolución* vinculado al desarrollo moral debido al lentísimo proceso (“eras chinescas”) que significa “modificar una heredada modalidad de conducta”;

¹³² Vale la pena señalar al respecto su rechazo a la teoría lombrosiana sobre la criminalidad humana al reconocer en ella una serie de argumentos tendientes a abandonar la noción de libre albedrío para explicar los hechos antisociales como una “fatalidad natural”. En definitiva, dirá Arreguine, a lo único que conduce esta teoría es a “determinar a priori el tipo criminal”, desestimando incluso la importancia de los estudios y observaciones previas. Por el contrario, el escritor uruguayo le reserva al ejercicio educativo y a la influencia cultural un espacio de formación insoslayable para el ser humano, y en ese sentido descarta el carácter determinante de los rasgos somáticos. En línea con este argumento, sostiene Arreguine que “el niño, en sus tres o cuatro primeros años, careciendo de discernimiento, no puede ser sujeto de apreciaciones que lo equiparen al criminal”.

...el oceánida, que por evolución necesitará veinte siglos para perder la costumbre de comerse a sus padres, la pierde al día siguiente de hallarse con un buen misionero (...) No se necesita grandes esfuerzos para comprender que tales hombres, habiendo vivido en el *error moral* lo abandonan en cuanto les es evidenciado.

Es decir, por un lado, Arreguine arremete contra el positivismo al reconocer la existencia de verdades morales independientes a la interpretación subjetiva y a la contingencia temporal de la realidad, por el otro, afloran en sus palabras el valor dado por nuestro autor a la enseñanza o instrucción –el “buen misionero”– como forma de evitar incurrir en el “error moral”.

A tono con esta crítica, Arreguine, compartiendo quizás una forma de expresión semejante a la del modernismo literario, critica el discurso positivista por desestimar también la importancia del saber estético y desconfiar de la posibilidad de encontrar criterios objetivos para la belleza, algo que Arreguine muy bien reconoce;

En el dominio de la belleza figuran por igual fenómenos ante los cuales se borran latitudes y tiempos. Ciertas armoniosas formas: una rosa, un amanecer, una linda canción, producen universalmente determinadas sensaciones (...)

Así como para la verdad existe cierto número de certidumbres primarias, para la belleza existe limitado número de axiomas¹³³

Otra expresión de rechazo a lo que tiene que ver con algunos preceptos de la racionalidad positivista la encontramos en el sesgo metafísico que se desprende de algunos versos arriguineanos.

En *El modernismo en el Uruguay*, Sarah Bollo sostiene que la “tendencia metafísica de los modernistas, de honda raíz barroca y de signo romántico, indicaba la superación del

¹³³ *Op. cit.*, 1907, p. 48 y sgs.

Positivismo en América y la aparición de un nuevo idealismo, tal como lo preconizaba Rodó en “Rumbos Nuevos”. El positivismo había abandonado a la inaccesibilidad la zona de lo metafísico bajo el dictado de Incognoscible y aunque no negaba esa zona del conocimiento, al declararla inasible a los medios humanos intelectuales e intuitivos, en cierta manera esterilizaba su existencia y no aspiraba a desvelar sus fecundas fuentes de inspiración”¹³⁴. Podría decirse entonces que en alguna medida Arreguine forma parte de esta tendencia al incluir en muchos de sus versos cierta impronta metafísica y al impugnar las certidumbres de una racionalidad que por entonces marcaba los límites infranqueables del conocimiento. En *Tardes de estío*, obra editada en Buenos Aires en 1906, abundan las inquietudes metafísicas y el escepticismo existencial, lo que revela por cierto la posición adoptada por Arreguine en un momento histórico de franco declive del pensamiento positivista, aunque no por ello de repliegue total. Hermoso ejemplo de ello lo encontramos en su poema *¿Qué soy?:*

¿Qué soy? ¿Qué valgo en el inmenso mundo?

En la honda eternidad

Mi vida es el espacio de un segundo,

Un punto mi ansiedad.

¿Qué soy? Grano de arena en las orillas

De ilimitado mar;

Una de tantas hojas amarillas

Del bosque secular.

Del fondo de los tiempos he venido,

Ignorando por qué,

Por misteriosas fuerzas impelido,

A qué punto, no sé...

¹³⁴ Bollo, S., *El modernismo en el Uruguay*, Montevideo, pág., 102

He venido traído en la corriente
Del gran turbión vital,
Que lleva en sí la vida eternamente
Y la muerte fatal.
Al vuelo de las águilas del cielo
Mi esfuerzo comparé.
¡Ay! No fue cierto lo que vio mi anhelo
Desierto el oasis fue.
¿De dónde vengo? De la Nada acaso...
Ayer no más nació;
Mi sol mañana bajará al Ocaso
Que lejano creí.
Y en el Ocaso el horizonte es triste,
Pues se duda si allá,
Tras morir la tarde, el cielo existe
Que vimos desde acá.
¡Oh negra Duda, pavorosa Esfinge,
Déjame reposar...
Y si tan sólo la esperanza finge,
No me impidas soñar!

En otro poema, que se presenta bajo el sugestivo título *Dubitativa*, Arreguine arremete nuevamente contra lo que podría ser la vana esperanza de la Razón omnipotente:

(....) Hombre, Dios o Destino, ¿cuál de los tres domina?
Conjeturas tan sólo; ni una luz ilumina
El laberinto. A tientas, la razón busca en vano
Descifrar los enigmas, desvelar el Arcano (...)

Mientras que algunas estrofas de *El Enigma* profesan el mismo escepticismo:

(...) ¿Quién ordena la vida, quién la muerte,

Quién la variable suerte

La abyección y la gloria, el bien y el mal,

Quién entristece al cóndor soberano,

Quién pone el lirio al borde del fangal?

La grave Esfinge permanece muda

Como un sepulcro. Duda

La razón, vacilante en la tiniebla,

La Razón, la viajera sin Oriente,

En tanto que el sonriente

Y majestuoso Olimpo se despuebla.

Vacila la razón en su despecho...

¿Tiene el hombre derecho

A perpetuar su pequeñez gigante?

Silencio... Siempre la implacable duda,

Siempre la Esfinge muda,

Y el misterio espectral siempre delante!

Así, pues, Arreguine se adelantó al clima existencial antipositivista caracterizado por el ferviente rechazo a un programa científicista que no podía dar respuesta alguna al lugar ocupado por el hombre en el cosmos. En este sentido, el escritor uruguayo, así como tantos otros intelectuales, acusaba al científicismo de minar las fuentes de la moral, destacando a su vez su imposibilidad de describir al hombre en su mayor dignidad espiritual al quedar reducido a su faceta puramente animal. Expresiones como las citadas anteriormente evidencian el clima

intelectual de una época en dónde las filosofías vitalistas –Nietzsche– y todas aquellas que colocaban el acento en la escisión entre el mundo de la naturaleza y el mundo del espíritu, o como Bergson, entre la conciencia y el mundo físico, marcaban el pulso de un momento histórico caracterizado por el agotamiento del movimiento positivista.

Tardes de estío refleja precisamente este tránsito; con el escepticismo característico de una época, con su apego por las inquietudes metafísicas y con el interrogante siempre frecuente por la trascendencia humana. Muy lejos ya de la impertérrita Razón, del rigorismo científicista, nada mejor que esta estrofa para graficar los desvelos del autor por poner en palabras el vacío que deja el pragmatismo de una racionalidad encadenada a lo empírico:

Fuerza, tú sola existes, Reina Dormida, y sueñas
Un sueño sin probable futuro despertar,
Ciega y tan inconsciente en tu acción y en tu imperio
Como el vaivén del trigo o la furia del mar.

IV) d. Humanismo e historicidad americana

Lo expuesto hasta el momento nos permite dar un paso más en sentido de la proyección e importancia que pueda tener para nosotros el pensamiento de Arreguine como parte de nuestro legado filosófico latinoamericano, haciendo justicia, además, con aquella conexión que vieron desde Leopoldo Zea hasta Arturo Roig entre la *Historia de las ideas* y la *Filosofía americana*, en tanto que una de las principales tareas de esta última comprende el estudio de las obras de

nuestros pensadores, quienes a través de sus investigaciones “intentaron captar nuestra realidad, cualesquiera hayan sido las herramientas intelectuales de que dispusieron, realidad apprehendida básicamente como social e histórica”¹³⁵.

Una manera de reconocer los aportes y el sentido que para nosotros tiene los distintos trabajos de Arreguine, ricos en cuanto a diversidad disciplinaria, nos conduce a lo que señalaba Arturo Roig respecto a “ponernos a nosotros mismos como valiosos” como a priori antropológico a partir del cual pudiese constituirse el *sujeto* (“nosotros”) que dará *comienzo* a la filosofía latinoamericana. Como cabría esperar esta necesidad de autoafirmación reconoce como contrapartida la existencia de un discurso opresor y alienante que desconoce la capacidad y el “peso ontológico” del pensamiento americano, entendiéndolo exclusivamente como simple realidad derivada y subordinada “metafísica” y socialmente. Conforme a esto podemos traer a colación un claro ejemplo de etnocentrismo representado en la filosofía hegeliana: “La América debe separarse del terreno sobre el cual ha transcurrido hasta ahora la historia universal. Lo que ha sucedido allí hasta ahora es tan sólo el eco del viejo mundo”¹³⁶. Al presentar su teoría sobre el autodespliegue del Espíritu Absoluto, el hombre se le presenta a Hegel como la única y verdadera mediación que encuentra ese Espíritu como condición de posibilidad de ese proceso hacia el autoconocimiento, sin embargo el fundamento mismo de este sistema quedará siempre restringido a la *totalidad ontológica*, mientras que la *sujetividad* concreta y empírica terminará siendo absorbida, e incluso anulada, por aquélla. De esta forma, Hegel construye su imperio de la *mismidad* a través del cual todo el despliegue histórico de la realidad, que como se sabe no es otra cosa que alienación de la Idea, queda subsumido en la envoltura ontológica, puesto que nada puede ser ajeno al *a priori* absoluto. Como consecuencia de ello, reconocerá el filósofo alemán,

¹³⁵ Roig, A., El pensamiento latinoamericano y su aventura, Bs. As., Ed. El Andariego, 2008, p.168

¹³⁶ Citado por Roig, A., en Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano, México, Ed. FCE, 1981, p. 125

el proceso a través del cual se manifiesta el Espíritu se caracterizará por mostrar sólo “novedades”, nunca “alteridades”.

De este modo, Hegel se pronuncia en favor de un relato totalizante de la realidad ubicando el fundamento mismo que caracteriza los diferentes momentos históricos en el libre autodespliegue del Sujeto Absoluto, y en este proceso o marcha del Espíritu, el hombre empírico, en su ejercicio de mediación, adquiere sentido sólo a partir de aquella totalidad ontológica que le es previa. En cuanto a los propósitos del presente trabajo, importa subrayar aquí, en línea con lo expuesto por Arturo Roig, el estrecho vínculo existente entre la filosofía de la historia hegeliana y el sentimiento generalizado del espíritu colonialista europeo, habida cuenta el carácter restrictivo y excluyente que asume la Historia Universal en palabras del filósofo alemán. Esto se explica porque para Hegel no todos los pueblos pueden expresar los valores universales como así tampoco ejercer la función de mediación que requiere el Espíritu, y en consecuencia una porción no menor de la humanidad –v.gr., África, América y las islas del Pacífico– quedaría marginada de la *Historia*. Arturo Roig se refiere precisamente a este aspecto del pensamiento hegeliano: “no cabe nada más que aceptar que, para Hegel, América no posee sustancialidad, y si la posee lo es un grado ontológico negativo, como una pura materia incapaz de darse forma a sí misma. Y esto último es, en efecto, lo que sucede, y la futuridad que se le atribuye a América no le es propia, su futuro es el de Europa. Continente del Espíritu, capaz por eso mismo de introducir una forma a una materia”¹³⁷. La tesis hegeliana no resulta difícil de entender a partir de estos comentarios; con respecto a nuestro continente el filósofo alemán no tiene dudas al reconocer el *vacío* que éste supone al negarle historicidad a América, pensada más bien como un *continente* que requiere de *contenido*. Ahora bien, importa señalar aquí algo que en principio no debería perderse de vista, esto es, el carácter *ideológico* que asume el discurso hegeliano a pesar de la

¹³⁷ Roig, A., *Op. cit.*, p 126

convicción que mantenía el filósofo alemán frente a la posibilidad de un saber puro. Como heredero del cogito cartesiano, Hegel, no dudaba bajo ningún aspecto de la posibilidad del triunfo de la conciencia, en tanto conciencia transparente e impoluta y absolutamente incontaminada de cargas valorativas e ideológicas. No obstante, a partir de los grandes maestros de la sospecha – Nietzsche, Marx y Freud– comienza a entrar en crisis las filosofías del “sujeto” o “concepto”, y con ellas la posibilidad de fundar un pensamiento esencialmente transparente e insospechado de parcialidad, mientras que, al mismo tiempo, se iría incorporando un determinado corpus teórico que habría de otorgarle mayor substancialidad a aquellos pensamientos y discursos que, frente a la *mismidad* que implicaban las ontologías totalizantes, reconocían y valoraban la *alteridad* haciendo de ésta el anclaje fundamental para la consolidación de un pensamiento antitético y liberador.

Todo reconocimiento del Otro, cuando es verdadero, implica necesariamente valorarlo como “ente histórico”, y en consecuencia toda filosofía de la alteridad termina poniendo en entredicho aquella “Historia Universal” erigida a partir de la distinción entre aquellos hombres que habían entrado en ella y otros, en algunos casos, simplemente subhombres, que no lo habían hecho. De esta manera, se constituye un modelo de pensamiento que afirma y admite de todo hombre, cultura, nación o clase social ser portador de historicidad. Dicho esto, podemos volver a lo que dijimos en el comienzo del apartado respecto a lo de “ponernos a nosotros mismos como valiosos” entendido como *a priori* antropológico a partir del cual fundamentar el pensamiento latinoamericano. Así, dirá Arturo Roig, este ejercicio de asumirnos como valiosos parte del necesario reconocimiento del carácter histórico de todo pueblo y, como consecuencia de ello, de la resistencia a incorporar categorías conceptuales del discurso opresor en detrimento de la propia capacidad para constituir un pensamiento auténtico, originario y liberador. De esta manera, Roig toma distancia de Hegel, y de todas aquellas filosofías de la historia que hacían de la totalidad

ontológica el fundamento exclusivo de los momentos históricos y del hombre –dando prioridad a la *filosofía del ser* sobre el *ente*– al reconocer que “la verdad no se encuentra primariamente en la totalidad, sino en determinadas formas de particularidad con poder de creación y recreación de totalidades, desde fuera de ellas mismas, en cuanto alteridad”, de modo tal que el hombre pasaría a ocupar un lugar *anterior* a las totalidades objetivas –*a priori antropológico*–, en tanto que la naturaleza auténtica del saber filosófico dejaría de estar al servicio de la “justificación de lo acaecido” –v.gr., Hegel–, sino “del hacerse y del gestarse del hombre, abierto por eso mismo *a lo que es y lo que será y no a lo que ha sido y lo que es eternamente*”¹³⁸. Partiendo de lo expuesto por Roig, resulta factible reconocer el carácter liberador que puede tener la filosofía en la medida en que ella se vuelve crítica de la realidad y de sí misma, como así también, si en su quehacer logra tomar distancia de aquella función que se circunscribía a la interpretación y justificación de las totalidades objetivas, habida cuenta que la filosofía, como el búho de Minerva, sólo puede tener acceso a una realidad consumada, para asumir, contrariamente, una actitud de *denuncia* tendiente siempre a poder *transformar* aquella realidad a la que se enfrenta. Sobre esta opción liberadora de la filosofía reposa la necesaria tarea de reconocer aquellos discursos ideológicos a través de los cuales se menoscaba, e incluso también se le niega, la “palabra” al Otro, discursos en los que frente a la inferioridad con que se lo mira a aquel lenguaje, realzan la *voz* a través de la cual se expresa la totalidad significativa del Logos; en consecuencia, para quienes siempre detentan la voz, nunca va a dejar de existir “un otro que sólo barbariza o balbucea”. Finalmente, si para ciertas filosofías de la historia aquel Logos se presentaba muchas veces consustanciado con los intereses de la Europa colonizadora, no podría dejar de destacarse la imprescindible labor filosófica que ha tenido el pensamiento latinoamericano, y que lo sigue teniendo, al denunciar el carácter ideológico y opresivo de aquellos discursos y, al mismo tiempo, al intentar constituirse

¹³⁸ *Ibidem*, p. 113

intentar constituirse como sujeto “poseedor de voz propia”, objetivo que únicamente podrá alcanzarse con el reconocimiento de todo hombre, pueblo o nación como portador de historicidad, incluyendo, naturalmente, la de nuestra propia región. Abrazado a esta labor, las reflexiones de Arturo Roig iluminan algunas de estas cuestiones al ensayar diferentes respuestas sobre la tarea histórica del pensamiento latinoamericano: “la negación de la *palabra* al otro, conduce a negar nuestra propia palabra, a quedarnos legítimamente sin ella. Reducir el lenguaje del otro al grito, lleva a denunciar nuestra pretendida *palabra*, también desde el grito” (...) “reconocer la historicidad de todo hombre, es equivalente a la del reconocimiento de que absolutamente todo ser humano posee voz. En consecuencia, la distinción entre “hombres históricos” y “hombres naturales”, entre un ser parlante y otro mudo, entre un individuo capaz de discurso y otro impotente para el mismo, no puede ser más que ideológica”¹³⁹. Paralelamente, Roig discute aquel esquema básico de “civilización-barbarie” sobre el cual aparecía organizado el discurso filosófico-político del siglo XIX –sin dejar de reconocer la validez que todavía tiene en esta época de capitalismo globalizado para los diferentes poderes ideológicos dominantes–, “en donde el primer término funciona dentro del proyecto ideológico como el absoluto sobre el cual se apoya el mensaje del pensador, y el segundo, la “barbarie” terminó siendo sin más el sujeto sin voz, con el cual no hay interlocución, es el hombre deshistorizado dentro de ese mismo mensaje”. Así, pues, “a ese típico discurso opresor, que repite los esquemas de la modernidad europea en lo que ella muestra como su más constante respuesta ante el problema que planteaban los pueblos colonizados, se opone sin embargo una filosofía de la historia de signo contrario”, esto es, frente a “la fórmula hegeliana según la cual hay que ocuparse tan sólo “de lo que ha sido y de lo que es”, la tarea liberadora consistió y consiste, en línea con las reflexiones de Bolívar, en ocuparse

¹³⁹ *Ibidem*, p. 124

“de lo que es y de lo que será”¹⁴⁰. Concomitantemente, sólo en el reconocimiento de cualquier hombre como poseedor de voz propia, voz que se interpreta a sí mismo y también que se proyecta en el futuro, se podrá evitar caer en aquellas totalizaciones ontológicas que se quedaban en el nivel de una dialéctica que, por moverse en el plano exclusivo de la mismidad filosófica sin lugar para una verdadera alteridad, se tornaba meramente discursiva.

De esto se trata cuando Roig hace referencia a la “aventura” del pensamiento latinoamericano; el cual, lejos ya de aquel “mítico Espíritu” anudado a una praxis fundada exclusivamente en la necesidad y linealidad ontológica de ese mismo Espíritu, admite la riqueza de la contingencia y la multilinealidad de sentido capaz de dársela solamente el ser humano concreto. Si partimos de la afirmación hegeliana donde se admitía que “los actos de la razón pensante no son ninguna *aventura*”, habida cuenta que la filosofía era entendida por el autor alemán como un “pensar puro”, y por tanto “libre de toda particularidad”, deberíamos reconocer que nos encontramos en una postura absolutamente antitética al reconocer, en línea con lo expuesto por Roig, la importancia que tiene para el saber filosófico la incorporación de la “contingencia” y la “particularidad” como categorías básicas de un pensamiento liberador, y en función de ello, la *aventura* se encontrará representada a partir de las “encrucijadas por las que inevitablemente transita un pensar crítico” en su determinación por darle sentido histórico a la “realidad” que enfrenta. Así quedará puntualizado en *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, lejos ya de aquella Realidad presentada por Hegel como una estructura ontológica: “Dentro de ese complejo marco construimos la Historia en cuanto agentes sociales de la misma y para lo cual deberemos, inevitablemente darle un sentido, prueba irrefutable de la presencia relativa de lo necesario y contingente en el proceso histórico, ya que si fuera pura necesidad, no

¹⁴⁰ *Ibidem*, p 184

tendría razón de ser un ejercicio judicativo y valorativo respecto de nuestros actos, así como si fuera contingencia, no habría sentido posible”¹⁴¹.

Como corolario de este pensamiento, vale la pena señalar la importancia que representa para la mentalidad de aquellos pueblos que, de alguna manera u otra, han sido víctimas del sojuzgamiento colonial –v. gr. América Latina– romper con la estructura “monológica” que ha caracterizado a algunas de las más importantes filosofías de la historia europea e incorporar la diversidad de relatos y las distintas voces que encarnan los numerosos pueblos del mundo. Esto es lo que señala Roig cuando sostiene que “ya pasó, junto con la Europa misional, la Europa de la Historia mundial monológica, la del “Espíritu”. Ahora debemos ponernos todos juntos a escribir la Historia dialógica de los pueblos del mundo, la que habrá de ser inevitablemente crítica”. Esta “relación dialógica –dirá el autor– no podrá entablarse si no se parte de algo de lo cual hemos hablado con cierta insistencia, a saber, de las diferencias, las que lo son respecto de otros pueblos, pero también de cada pueblo respecto de sí mismo. Las historias no son universales, ni tienen la fácil continuidad con que nos la muestran esos terribles simplificadores que han despertado la necesidad no menos insostenible de negar toda continuidad”¹⁴².

Hasta ahora en el presente apartado se han venido ensayando diferentes respuestas en dirección a destacar la importancia de una filosofía de liberación que apunte a rescatar las distintas voces, la diversidad de culturas y a la entronización de cierto tipo de relato histórico en el cual ningún grupo humano pudiese quedar marginado de su construcción. En función de esto, dijimos que la filosofía no puede perder de vista el valor que supone para aquella praxis el reconocimiento de la *historicidad* de cada pueblo, lo cual nos acerca a una visión marcadamente

¹⁴¹ *Op. cit.*, 2008, p. 14

¹⁴² *Ibidem*, p. 121

humanista. De más esta decir, además, la importancia que representa esta filosofía para el pensamiento latinoamericano en general, que legítimamente se ha abocado en algunos casos a esa ardua y difícil tarea que implica el reconocimiento de la propia identidad.

En línea con lo expuesto, resulta valioso reivindicar una vez más, ahora al calor de todas estas consideraciones, las diversas reflexiones y el legado intelectual que nos dejó Víctor Arreguine. Primeramente, por la importancia que significa recuperar a través de sus aportaciones aquellas *voces* destinadas a engrandecer la utopía americana, ese anhelo de “ponernos a nosotros mismos como valiosos” a partir del cual, sin copiar ni importar modelos, poder pensarnos, interpretarnos y, por sobre todas las cosas, proyectarnos en el futuro. En efecto, como se pudo corroborar en las páginas anteriores, las reflexiones de Arreguine revisten una clara impronta americanicista en cuanto al optimismo que le despertaba las poblaciones de estas tierras. Esta confianza venía acompañada, a su vez, de la convicción que tenía el autor respecto a la existencia de particularidades propias de la región que invitaban a pensar en las incompatibilidades de reconocerse a través de modelos de pensamientos externos. Es decir, el americanismo de Arreguine parte tanto de su expectativa en el surgimiento de esa “raza nueva” capaz de hacer florecer la libertad y propiciar la justicia y solidaridad de nuestros pueblos, como así también de su exhortación a no copiar en forma acrítica aquellos modelos culturales extramuros, ni estigmatizar la propia capacidad de desarrollo. De esta forma quedará expresado uno de los aportes más relevantes del pensamiento de nuestro autor, el que se refiere a su resistencia a convalidar una racionalidad común y universal a través de la cual, por desconocer las particularidades geográficas, culturales e históricas, se termine erigiendo una variedad de instrumentos teóricos –ideológicos– que permitan legitimar el sometimiento de algunos pueblos por permanecer en la periferia del *Logos*. Partiendo de América, Arreguine arremete contra toda una serie de valores y convicciones, muchos de los cuales se encontraban expresados

específicamente por el modelo cultural anglosajón, que se intentaba imponer universalmente como forma arquetípica de articulación social congruente con el ideario preestablecido del Progreso y desarrollo humanos.

Si tomamos en cuenta, por ejemplo, el valor que para muchos, al igual que para Arreguine, tenía la educación como base de todo crecimiento humano, a punto tal que una de las principales discusiones que nuestro autor mantuvo con Desmolins se centraba en el modelo educativo ideal; si consideramos que la concepción general que se tenía de la educación se encontraba estrechamente ligada a las posibilidades futuras y a las formas de crecimiento de cada pueblo, podremos entender porqué el escritor uruguayo partía de la forma de enseñanza para delimitar los diferentes modelos de desarrollo, remarcar el carácter idiosincrático de cada colectivo humano y relativizar algunos de los valores dominantes que se intentaban imponer en detrimento de la propia necesidad de autoafirmación:

Que la educación anglosajona ofrece algo, mucho quizá, digno de imitarse, no lo dudamos. Lo que hemos puesto en duda es su eficacia para mejorar a los pueblos latinos y para convertir a los anglosajones en modelos de civilización.

De esta forma, para Arreguine, los pueblos latinoamericanos no carecen de palabra, y América no representa un “continente sin contenido”. El hecho de no recomendar el modelo de civilización anglosajón, por no considerarlo del todo propicio para nuestro desarrollo, supone la certidumbre de saber que somos *sujetos con voz propia*, en el sentido de que algo tenemos para “decir” respecto a la marcha de la Historia Universal. De hecho no son escasos, para Arreguine, esos aportes que se disparan desde América al resto del mundo, algunos de los cuales los fuimos comentando en las páginas anteriores: la idea de una racionalidad no tan geométrica sino mucho más próxima a la pasión y los sentimientos; una concepción de Progreso anclada fuertemente en

Concep
de
Progreso
nuestro

el desarrollo moral y menos en lo material; un modelo de sociedad donde no predomine el individualismo y el egoísmo y sí, en cambio, la solidaridad y el altruismo; un tipo de enseñanza que deje atrás sus rasgos utilitarios para que gane terreno el interés por lo creativo y la espontaneidad del estudiante; un mundo en el que no predomine la fuerza por sobre la tolerancia y la cooperación.

Precisamente estos aportes que destaca Arreguine como propios de la región, aunque no por ello necesariamente exclusivos, nos acerca a otro de los importantes legados que bien vale la pena ser rescatado, me refiero a su fuerte tendencia humanitaria de su pensamiento. Lo que pretendo señalar con esto es que, para nuestro autor, el hombre concreto, el hombre empírico, permanecerá siempre en el centro de sus reflexiones. De allí su resistencia a aceptar una idea o concepción de progreso que excluya de sus principales criterios el bienestar de la propia condición humana, y en cambio termine sobredimensionando el desarrollo tecno-científico. Como pudo observarse en otra parte, innumerables son las críticas que nuestro autor expresa respecto a la marcha y evolución del mundo bajo un sistema que percibe como profundamente injusto y deleznable, un sistema en el ya evidenciaba que la superioridad se circunscribía al uso de la fuerza y la virtud suponía cierta capacidad de acumulación a expensas de otros, trágicamente arrojados a la pobreza. Pero no sólo a partir de su sensibilidad y carácter solidario podrá verse caracterizado su pensamiento humanista, sino que además quedará reflejado en su empeño por rescatar y revalorizar aquellos atributos esenciales del *hombre concreto*, muchas veces eclipsados por un tipo de racionalidad, como la positivista, que al quedar anclada en el mundo fenoménico y mirar geoméricamente la realidad, terminaba reduciendo todo lo referente al ser humano a una simple manifestación de la naturaleza biológica. Puede servir de ejemplo su crítica a la moral socio-darwinista, que gozaba de tantas adhesiones entre los defensores del positivismo; o su insistencia por una enseñanza divorciada de valores utilitarios. Asimismo, las

tendencia "h
manista^M

reflexiones de Arreguine versaban sobre aquellas cuestiones profundamente inherentes al ser humano, pero que habían sido muchas veces desacreditadas por aquella racionalidad: la moralidad; la estética; el conocimiento desinteresado; el instinto, no casualmente vinculado con la moral; los sentimientos, considerados “la mejor parte de nosotros”. Incluso el mismo concepto de “raza” en Arreguine tiene poco que ver con el lenguaje biologicista o genetista de entonces, *contrario sensu*, para nuestro autor posee un sentido mucho más ligado al orden de lo cultural, la educación y las costumbres; es decir que, nuevamente, sus reflexiones en este punto evidencian una connotación fuertemente humanista, a punto tal de reconocer las insuficientes razones que existen para fundamentar la *inferioridad* de razas, concepción que por cierto le darían a la evolución humana un cariz rigurosamente determinista.

Finalmente, un último aspecto que habría de destacar de su legado intelectual, y que se encuentra estrechamente vinculado con todo lo que se viene diciendo, es el de haber sido un hombre comprometido en la reconstrucción de la propia historicidad latinoamericana.

Habíamos reconocido, unas líneas más arriba, la importancia que significa para el pensamiento que parte de la *alteridad* como valor incuestionable, el reconocimiento de todo hombre o pueblo como sujeto poseedor de historicidad, como “ente histórico”, habida cuenta el “vacío” que representaban grandes colectivos humanos a los ojos del discurso etnocéntrico y opresor. Habíamos dicho, además, que el “ponernos a nosotros mismos como valiosos” implicaba, para el pensamiento intramuros, la necesaria tarea de reconstruir nuestra propia historicidad, y que sólo a través de ella y de la manera en que nos proyectábamos a futuro seríamos capaces de abrimos paso al proceso de autoafirmación necesario para la construcción de la propia identidad. Dicho esto, merece especial atención las reflexiones y escritos de Arreguine por su clara vocación nativista y su aspiración por reconstruir un discurso histórico propiamente latinoamericano. Transitando por distintos géneros, sus diferentes obras se vuelven un símbolo de

autoafirmación y de la capacidad recreativa de la conciencia americana, expresando de esta manera, casi con claridad meridiana, las particularidades de un determinado *modo de ser*, el de nuestros pueblos. Arreguine sabía perfectamente, como tantos otros destacados intelectuales, que América no era un “continente sin contenido, un espacio meramente “geográfico”, América tenía *historicidad* propia, a pesar de que muchas veces se viera estigmatizada por la conquista tanto territorial como mental. Así, sus diversas publicaciones, trabajos y artículos podrán ser valoradas al calor de estas convicciones y a partir de su carácter funcional respecto a las aspiraciones americanicistas en su afán por establecer las bases de un pensamiento propio que permita, asimismo, tomar distancia de las categorizaciones eurocentristas. Si, como ya se dijo, uno de los aspectos básicos que tiene para nosotros el colocarnos como “valiosos” descansa en el reconocimiento de nuestro legado histórico, bien vale la pena destacar las aportaciones de Arreguine, en tiempos dónde el desprecio por lo autóctono no era para nada excepcional, como parte de aquella tradición intelectual destinada a rescatar los valores propios y las cualidades específicas de los pueblos americanos. Esta voluntad del autor quedará expresada en sus diferentes obras, tanto históricas como literarias. Entre las primeras, además de *Tiranos de América. El dictador Francia*¹⁴³ y *Estudios históricos: Tiempos heroicos y La guerra Cisplatina*¹⁴⁴, cabe señalar y destacar, por su impronta nativista y su valor teórico, el libro *Los Orientales. Tierra salvaje*, a partir del cual resulta posible recoger una serie de pasajes que evidencian el carácter humanitario del autor y su incondicional apego por las especulaciones americanicistas. Ejemplo de ello son sus consideraciones respecto al estado en el que se encontraban los pueblos originarios posteriormente a la colonización:

¹⁴³ Arreguine, V., *Tiranos de América. El dictador Francia*, Montevideo, Imprenta obrera tipográfica, 1898

¹⁴⁴ Arreguine, V., *Estudios históricos: Tiempos heroicos y La guerra Cisplatina*, Montevideo, Ed. O. M. Bertani.

El día en que el poder civil laico puso mano sobre las tierras misioneras, la prosperidad material desapareció de sus términos y los indígenas retornaron a una barbarie peor que la antigua. En las tierras donde florecían el añil y el algodón y el maíz alzaba sus penachos, y sonreían alegres pueblecillos, se ven ahora mudas y solitarias ruinas, y en los parajes habitados, sucios soldados de frontera (...)

En siglo y medio de vasallaje, por un poco de paz y una remotísima esperanza extraterrena, los indios dieron a sus señores cuanto la encantada tierra les ofrecía; sus vidas sacrificadas al trabajo; su libertad, a extremos de ser apareados para la cría, como bestias¹⁴⁵.

En otra parte del mismo libro, Arreguine vuelve a la carga una vez más contra el carácter opresivo de la Europa colonizadora al destacar el sometimiento que padecían los pueblos americanos en beneficio de los intereses económicos del Viejo Mundo.

Hipersaturada de aristotelismo la Europa culta, no podía dejar de poner en práctica, por medio de sus conquistadores y comerciantes, la tesis del estagirita acerca de la esclavitud. El culto europeo de entonces a la pereza y al militarismo, la autorizaba, y lo propio la hipótesis de que arrancar a los negros del salvajismo e "iluminarlos" con preceptos religiosos, o pasarlos de una idolatría a otra, era darles un alma, o por lo menos salvársela¹⁴⁶.

En cuanto a sus obras literarias, menos todavía puede negársele el marcado sesgo nativista de sus escritos ni su empeño por expresar el sentido más profundo del espíritu americano y la preciosidad de sus tierras. Algunos poemas como *Banda Oriental*, *Montevideo* o *A la tierra natal*¹⁴⁷, entre tantos otros, dan cuenta de su extraordinaria sensibilidad por lo autóctono y su singular expresividad del sentimiento americano.

¹⁴⁵ Arreguine, V., *Los Orientales. Tierra salvaje*, Bs. As., Ed. Jesús Menéndez, 1924, pág. 36 y sgs.

¹⁴⁶ *Ibidem*, pág. 49

¹⁴⁷ Ver Arreguine, V., *Lanzas y Potros*, Montevideo, Ed. O. M. Bertani, 1913

Finalmente podemos decir, en relación a la problemática que nos ocupa en el presente apartado, que el legado de Arreguine se nos presenta de manera bifronte, por un lado, a través del *humanismo* de sus reflexiones, entendiendo por esto un modelo de pensamiento donde el *hombre concreto* se encuentra en el centro de indagación, ya sea por solidaridad frente a su condición de vida, o por considerarlo núcleo de especulación teórica; por el otro, al intentar expresar los valores propios de Latinoamérica, erigiendo, al mismo tiempo, un particular *modo de ser* y de pensar tendiente a la autoafirmación de nuestros pueblos. En consecuencia, las aportaciones de Arreguine alcanzan un valor nada despreciable en lo que tiene que ver con la singularidad del pensamiento intramuros y el problema de su legitimidad. Nuestro autor aporta, de este modo, herramientas teóricas de valor en lo que hace a esta problemática y un claro ejemplo de aquel “ponerse a nosotros mismos como valiosos” indispensable para la constitución de un discurso filosófico propiamente latinoamericano.

V) Comentarios finales

A lo largo de estas páginas se ha intentado exhibir a grandes rasgos algunos de los principales aspectos del pensamiento de un autor injustamente descuidado por los distintos historiadores de las ideas latinoamericanas. En virtud de este propósito consideré que resultaba más valioso, en vez de hacer un catálogo sobre los elementos teóricos más destacados del pensamiento arreguineano, partir de uno de los ejes principales que caracterizó el debate intelectual en América Latina a fines de siglo, como fue la idea de progreso y civilización, y a través del mismo abrirse paso a los pormenores de un pensamiento que no por desconocido resultó menos atrayente.

En este breve recorrido se pudieron reconocer valiosísimos aportes de diversa índole. En el campo de la moral, por ejemplo, confrontando con los preceptos utilitaristas y con el rigor de una racionalidad entronizada por entonces, al participar de una visión mucho más próxima a lo impulsivo e inconciente que a las morales escritas. Es que la desconfianza que el autor demuestra respecto a la marcha de la civilización occidental se encuentra en parte fundamentada por el rechazo a muchos de los valores y pautas de conducta realzados durante el siglo XIX y que conllevaron al establecimiento de vínculos sociales que atentaron contra algunos de los más importantes principios humanos –verbigracia, el altruismo y la solidaridad. A través de esa “moralidad derivada de la vida”, Arreguine intentará llegar a lo más hondo del ser humano para recuperar así ese “grito inconciente”, no contaminado por “teorías del bien y del mal”, capaz de restablecer aquellos valores obturados por la racionalidad individualista y utilitaria para fomentar esa “simpatía universal” a la que tanto aspiraba el autor. Por eso su crítica estará dirigida a teorías como el darwinismo social y el spencerismo ético tendientes a reproducir relaciones de

moral derivada de la v

competencia humanas y a legitimar un determinado orden social en el cual algunos pocos ganan mientras pierden muchos otros como consecuencia de la “lucha por la supervivencia”.

Esta mirada crítica sobre los valores que termina produciendo la civilización occidental termina entroncando con su llamado de atención a los que son algunas desdeñables consecuencias derivadas de la marcha del capitalismo mundial. Si bien en ningún momento éste último parece ocupar un lugar central de análisis en sus escritos, destinados más bien a pensar la latinidad como antítesis superadora del modelo anglosajón o a rechazar los postulados positivistas, incorporados estos a un modelo de civilización que precisamente se ocupa en criticar, no obstante, en ciertos pasajes, parecería desprenderse alguna veta anticapitalista:

La posesión de mucho dinero y la permanente ganancia dan la clave, en cierto modo, de la supuesta superioridad anglosajona (...)

Pero para llegar a esos resultados, suele sacrificarse con harta frecuencia algo más valioso que el éxito: la moralidad.

La dignidad humana, y entendemos por esto la mayor suma de condiciones morales, está muy por encima de la fortuna¹⁴⁸.

Moral como problema filosófico-político - 107

Una cosa queda clara en Arreguine, la moral, entendida como problema filosófico-político, no va a ocupar un lugar menor en su largo y variado repertorio argumentativo, por el contrario, aquélla formará parte del centro de sus diatribas antipositivistas y, como recién pudo verse reflejado, del núcleo fundamental de su rechazo a las consecuencias del avance del capitalismo monopolista. En relación a esto último, bien vale una cita que el mismo Arreguine seleccionó de un célebre norteamericano –*Mr. Bryan*– y ferviente opositor a los *Trust*:

¹⁴⁸ *Op. cit.*, 1900, p. 74 y sgs.

El hombre es la criatura de Dios y el dinero el servidor del hombre; y yo protesto contra todas las teorías que entronizan el dinero y rebajan a la humanidad. Mi opinión es que hemos estado colocando a los dollars arriba del hombre (...)

El trust es el crecimiento natural de las condiciones antinaturales creadas por leyes hechas por el hombre¹⁴⁹.

Otro aporte de enorme valor ha sido el de haber presentado una visión de las razas humanas que de alguna manera devolvía al hombre la libertad obturada por aquellas posiciones deterministas que se desprendían de aquel discurso biologizante que dominó la escena intelectual a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Este discurso colocaba en el centro de todo análisis moral y político las características somáticas de los hombres, haciendo de ellas el elemento fundante de sus propios comportamientos y la clave principal para dilucidar sus capacidades y aptitudes frente el progreso y el desarrollo civilizatorio. Por el contrario, el concepto de raza en Arreguine se encontraba atravesado por una cantidad de factores que lo volvían absolutamente permeable a las variaciones generadas a partir de la actividad de los hombres. De este modo, se producirá una transformación en el significado de "raza" en dirección a una concepción mucho más próxima a lo cultural —centrando su análisis en los modelos educativos, las costumbres familiares, las distintas formas de adaptación de los hombres al medio en el que habitan, etcétera— que a los discursos genetistas del momento, y como consecuencia de ello, estaremos en presencia de un concepto mucho menos determinista que el entronizado por las teorías racistas; ejemplo de ello es la diferenciación que hace Arreguine entre *inferioridad de razas*, visión jerárquica que no admite posibilidad alguna de ascenso social, y *atraso*, situación en la que se encuentra todo colectivo humano que por alguna razón *todavía* no ha logrado avanzar en la escala civilizatoria, aunque bajo ningún aspecto quedaría vedada esta posibilidad. Su adscripción a esta última lectura

¹⁴⁹ *Op. cit.*, 1900, p. 78.

ubica al autor en las antípodas de lo que fue la visión determinista spenceriana que hacía del hombre uno de los tantos engranajes característicos de la evolución natural del Cosmos, *contrario sensu*, en Arreguine, la incidencia que pueda llegar a tener sobre los hombres los efectos de las fuerzas biológicas parecería tener un límite infranqueable: *la libertad humana*.

Finalmente debe señalarse el inestimable aporte hecho por el escritor uruguayo a lo que tiene que ver con la identidad del pensamiento latinoamericano. Se puede decir que Arreguine forma parte de ese variado grupo de intelectuales americanos –los uruguayos Rubén Darío, José Enrique Rodó y Carlos Vaz Ferreira, el argentino Alejandro Korn, el peruano Alejandro Deustua, el mexicano José Vasconcelos, el chileno Enrique Molina, solo por nombrar alguno de ellos– que se abocaron a la difícil y ardua tarea de reconstruir la idiosincrasia del latino y las características comunes de su manera de pensar. Partiendo de una realidad también común a toda la región, como la de ser un claro objetivo de conquista para las aspiraciones imperialistas, Arreguine apuntó a revalorizar esa *forma de ser* y ese *modo de pensar* latinoamericano a los efectos de procurar establecer un diqué de contención frente a los valores que exportaba el mundo sajón. Su búsqueda por definir la *identidad* del latino no persigue fines exclusivamente teóricos derivados de inquietudes gnoseológicas personales, por el contrario, Arreguine fue de aquellos intelectuales que creían ver en el pensamiento una de las principales herramientas para la liberación humana y para el engrandecimiento de la felicidad de los hombres. Por eso también, su incursión sobre aquellos problemas referentes a la política institucional de su país y su compromiso por la búsqueda de soluciones, lo vuelve un intelectual fuertemente comprometido con la realidad. Aquellas mismas soluciones serán reflejo y producto a la vez de ese *modo de pensar* latinoamericano al que se hacía referencia:

identidad del pens.
LA

Pero lo que sobremanera nos falta, son partidos de principios (...) una especie, si se quiere, de socialismo moderado; no un socialismo a la europea, utópico y sin verdadera orientación, por lo mismo que tanto difieren nuestras condiciones de las de Europa.

El socialismo europeo combate, por ejemplo, el industrialismo, que en aquellas regiones origina bastantes penurias alas clases obreras, que aquí si apenas están esbozadas.

Interrogamos: el socialismo ¿qué persigue? El bienestar del mayor número (...)

Pues bien, si se establecieran entre nosotros industrias llamadas a elaborar materia prima nacional, dadas nuestras condiciones, ¿el industrialismo no se traduciría en mayores comodidades para la comunidad social?¹⁵⁰

Así como la vocación de nuestro autor por buscar aquella identidad latinoamericana no surgía de intereses meramente especulativos, del mismo modo una filosofía que se precie como portavoz de los valores, las esperanzas y las utopías continentales no debería perder de vista las experiencias compartidas y la heterogeneidad de los proyectos sociales que emergen desde los distintos sectores de nuestro continente.

Si es legítimo o no referirse a una Filosofía Latinoamericana puede llegar a ser una discusión meramente retórica y de escaso valor en la medida en que se pierda que es en la autoafirmación del propio discurso donde quedarán sentadas las bases de su legitimidad; dicho en otros términos, la legitimidad de la Filosofía Latinoamericana no se *demuestra* sino que se *hace*. Por eso, mucho más interesante a mi juicio resulta detenernos en el *para qué* de un pensamiento de este tipo y cómo nos proyectamos hacia el futuro colocándonos a “nosotros mismos como valiosos”. Reconforta saber que pensadores como Víctor Arreguine reflejaron a su manera y dentro de un determinado horizonte de comprensión, los valores propios de *nuestra América*,

¹⁵⁰ *Op. cit.*, 1897, p. 31 y sgs. También conviene observar algunos puntos de su programa político propuesto en el mismo trabajo: “Separación de la Iglesia y el Estado”; Trabajo (maximum) de 8 horas”; “Subdivisión de tierras. Leyes agrarias”; “El Presidente de la República debe ser elegido directamente”; “Nacionalización o socialización de los servicios de alumbrado público, aguas corrientes, medios de comunicación, locomoción, etc.”

confrontando con aquellos para quienes consideraban a la región apenas un lugar geográfico destinado a permanecer eternamente enmudecido.

Bibliografía:

- AA.VV., *La literatura uruguaya del 900*, Montevideo, Revista Número, 1950
- Ardao, A., *Estudios Latinoamericanos de historia de las ideas*, Monte Avila, Caracas, 1978
- Ardao, A., *Batlle y Ordóñez y el positivismo filosófico*, Montevideo, 1951
- Ardao, A., *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*, México, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1950
- Ardao, A., *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1956
- Ardao, A., *Filosofía pre-universitaria en el Uruguay*, Montevideo, Ed. Claudio García & Cía., 1945
- Arreguine, V., *Estudios Sociales*, Bs. As., Imprenta de obras de Emilio Spinelli, 1907
- Arreguine, V., *En qué consiste la superioridad de los latinos sobre los anglosajones*, Bs. As., Publicación de la Enseñanza Argentina, 1900
- Arreguine, V., *El positivismo y el Dr. D. Julio Herrera*, Montevideo, Latina, 1897
- Arreguine, V., *Tardes de estío*, Bs. As., 1906
- Arreguine, V., *Lanzas y Potros*, Montevideo, Ed. O. M. Bertani, 1913
- Arreguine, V., *Tiranos de América. El dictador Francia*, Montevideo, Imprenta obrera tipográfica, 1898
- Arreguine, V., *Estudios históricos: Tiempos heroicos y La guerra Cisplatina*, Montevideo, Ed. O. M. Bertani

- Belaval, Y., *La filosofía en el siglo XIX*, Ed. Siglo XXI, Bs. As., 2005
- Biagini, H., *Fines de siglo, fin de milenio*, Ed. UNESCO / Alianza, Bs. As., 1996
- Biagini, H., *La Generación del ochenta*, Bs. As., Ed. Losada, 1995
- Biagini, H., *Filosofía americana e identidad*, Bs. As., Ed. Eudeba, 1989
- Biagini, H., *Identidad y compromiso latinoamericano*, Bs. As., Ed. UNLa, 2009
- Biagini, H., *Lucha de ideas en Nuestramérica*, Bs. As., Ed. Leviatán, 2000 Biagini, H.,
Lucha de ideas en Nuestramérica, Bs. As., Ed. Leviatán, 2000
- Bollo, S., *El modernismo en el Uruguay*, Montevideo
- Bury, J., *La idea del progreso*, Alianza Editorial, Madrid, 1971
- Cressón, A., *La filosofía francesa* en Cuadernos de Eudeba, trad. María Isabel Mármora
de Rozitchner, Ed. Eudeba, Bs. As., 1963
- De la Vega, M., *Evolucionismo versus positivismo*, Ed. Monte Ávila, Caracas, 1998
- Farre, L., *Cincuenta años de filosofía en Argentina*, Bs. As., Ed. Peuser, 1958
- Hobsbawm, E., *La era de la revolución*, Ed. Crítica, Bs. As., 2001
- Hobsbawm, E., *La era de la imperio*, Ed. Crítica, Bs. As., 1999
- Jastrow, R. *El trasfondo de la teoría de Darwin* en *Grandes obras del pensamiento:
Charles Darwin*, Barcelona, Ed. Altaya, 1993
- Kolakowski, L., *La filosofía positivista*, Ed. Cátedra, Madrid, 1981
- Lamanna, P., *La filosofía del siglo XIX*, Hachette, Bs.As.
- Lettieri, A., *La civilización en debate*, Ed. Prometeo, Bs. As. , 2004
- Miranda, M. y Vallejo, G. (comp.), *Darwinismo social y eugenesia en el mundo latino*,
Siglo XXI, Bs. As., 2005
- Nisbet, R., *Historia de la idea de progreso*, Ed. Gedisa, Barcelona, 1991

- Roig, A., *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, Bs. As., Ed. El Andariego, 2008
- Roig, A., *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, Ed. FCE, 1981
- Roxlo, C., *Historia crítica de la literatura uruguaya*, tomo IV, Montevideo, Ed. A. Barreiro y Ramos, 1913
- Soler, R., *El positivismo argentino*, Ed. Paidós, Bs. As., 1968,
- Terán, O., (coord.), *Ideas en el siglo*, Ed. Siglo XXI, Bs. As., 2004
- Terán, O., *Vida intelectual en el Buenos Aires fin-de-siglo (1880-1910)*, Ed. Fondo de Cultura Económica, Bs. As., 2000
- Terán, O., *En busca de la ideología argentina*, Bs. As., Ed. Catálogos, 1986
- Terán, O., *De utopías, catástrofes y esperanzas. Un camino intelectual*, Bs. As., Ed. Siglo XIX, 2006
- Todorov, T., *El jardín imperfecto*, Ed. Paidós, Barcelona, 1999
- Villegas, A., *Panorama de la filosofía iberoamericana actual*, Bs. As., Eudeba, 1963
- Weinberg, G., *La ciencia y la idea de progreso en América Latina, 1860-1930*, Ed. Fondo de Cultura Económica, Bs. As., 1998 Weinberg, G., *La ciencia y la idea de progreso en América Latina, 1860-1930*, Ed. Fondo de Cultura Económica, Bs. As., 1998
- Zea, L., *Pensamiento positivista latinoamericano*, Caracas, Biblioteca Ayacucho

ÍNDICE:

Introducción.....	pág. 2
I) La Idea de Progreso.....	pág. 12
II) “El Siglo del Progreso”.....	pág. 21
II) a. El positivismo filosófico.....	pág. 25
II) b. El darwinismo social.....	pág. 36
II) c. El estigma de la raza en el Progreso.....	pág. 38
III) El pensamiento latinoamericano finisecular.....	pág. 43
III) a. Asimilación del positivismo.....	pág. 46
III) b. Raza y civilización.....	pág. 59
III) c. Anglofilia y americanismo.....	pág. 62
IV) Progreso y civilización en el pensamiento de Víctor Arreguine.....	pág. 67
IV) a. Sobre el concepto de Raza.....	pág. 72
IV) b. Superioridad y mesianismo latinoamericano.....	pág. 82
IV) c. Reacción antipositivista.....	pág. 91
IV) d. Humanismo e historicidad americana.....	pág. 99
V) Comentarios finales.....	pág. 114
Bibliografía.....	pág. 120