

Fernando Tinajero

6.2.5.24

Panorama del Pensamiento
Ecuatoriano

E

Colección "TAHUANDO"

43
2006

CASA DE LA CULTURA ECUATORIANA "NÚCLEO DE IMBABURA"

Fernando Tinajero

Panorama
del *Pensamiento*
Ecuatoriano

Colección TAHUANDO N° 43

Ibarra, 2006

Presentación

Marcelo Valdospinos Rubio

Dentro de la política cultural del Núcleo, uno de sus pilares constituye la difusión cultural, que bajo la denominación de "Martes culturales" el público imbabureño disfruta de espectáculos artísticos que sirven para recrear, distraer, educar, ilusionar. Otro pilar es el taller calológico. Con el nombre de "Casatalleres" el Núcleo capacita a niños y jóvenes en variables estéticas. Otro pilar es lo académico: concursos, publicaciones, conferencias, seminarios. El esfuerzo intelectual, desde una óptica interdisciplinaria, llega al pueblo con mensajes de reflexión y libertad.

Bajo este marco conceptual –abril 2005- se efectuó un interesante seminario sobre "Pensamiento ecuatoriano", con notable éxito. Fue oportunidad especialísima para conocer el país profundo, de percibirlo en su corriente subterránea. Conducido por el talentoso y erudito Fernando Tinajero, se hizo un recorrido por la historia ecuatoriana de las ideas, ligándola con corrientes ecuménicas generadoras de cambios epistemológicos.

Muchos críticos han negado la existencia de una filosofía ecuatoriana. ¿Es correcto el juicio de ellos? En cambio, el maestro Arturo Andrés Roig, cree en ella. ¿Es acertado este criterio? ¿Tiene la filosofía ecuatoriana una actitud dialéctica frente a la realidad histórica? ¿Es aceptable la periodización de la historia del pensamiento ecuatoriano, efectuada por Roig y por Carlos Paladines?

Francisco Miró Quezada sostenía que la función de la filosofía latinoamericana es un reflexionar sobre la liberación. ¿Tiene sustento esta aseveración? En cambio Paladines afirma que los pensadores

ecuatorianos recurrieron a su saber epistémico, como un saber racional fundante. ¿Esto le permite un rol a la filosofía ecuatoriana?

Imaginar a la filosofía, como una antropología, es decir una reflexión sobre el hombre ¿lleva a justificar la existencia de una filosofía ecuatoriana? Hegel afirmaba que el concepto es lo único que sirve a la filosofía. Pero aquel concepto para Hernán Malo, dejó de tener majestad de transparencia y por ello entró en crisis la filosofía europea. ¿Qué tanto? Se dice también que el racionalismo hegeliano expulsó de la filosofía, el pensamiento de Oriente y de América. Y, Hernán Malo sustentaba que más allá del concepto, es necesario entender a la filosofía como pensamiento. ¿Esta es la clave que justifique la vigencia de una filosofía ecuatoriana?

Todas estas inquietudes y otras fueron satisfactoriamente despejadas con brillantez por Fernando Tinajero, en este Seminario, organizado por el Núcleo de Imbabura, auspiciado por el IOA, y efectuado en la Universidad de Otavalo. Y que hoy publicamos como un aporte a que las autoridades educativas revaloricen la actualidad de la filosofía -en los colegios- la cual no deber ser marginada por pragmatismos transitorios. La crisis del Ecuador, hay que concebirla como un proceso de reflexión y es allí donde la filosofía puede orientar el camino, con brújula y claridad.

Previo acuerdo con el conferencista, el Núcleo ha mantenido -con celo- el lenguaje coloquial con el que fue dictado el seminario. Por lo tanto no es un texto preparado, al mantener su autenticidad se conserva el espíritu con el cual se analizó el tema sobre la filosofía ecuatoriana.

Introducción

*En abril del presente año, bajo el auspicio del Núcleo imbabureño de la Casa de la Cultura Ecuatoriana, dicté un breve seminario sobre el pensamiento ecuatoriano a un grupo de profesores de filosofía reunidos para el efecto en la Universidad de Otavalo. No se trataba, desde luego, de un aporte original: se trataba solamente de un programa de divulgación para el que forzosamente he de nutrirme de los mejores estudios sobre el tema, entre los que quiero señalar particularmente dos: el libro pionero de Arturo Andrés Roig titulado *Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana* (Quito, EDUC, 1977), y el excelente y extenso estudio de Carlos Paladines titulado *Sentido y trayectoria del pensamiento ecuatoriano* (Quito, Banco Central del Ecuador, 1990). No obstante, como el desarrollo del pensamiento filosófico no es ajeno al desarrollo general de la cultura, utilicé en mis exposiciones el mismo esquema en el que he trabajado durante veinte años a lo largo de mis estudios, todavía fragmentarios, sobre la cultura en el Ecuador.*

En atención al interés expresado por los participantes en aquel seminario, presento ahora una síntesis de mis conferencias elaborada sobre la base de sus grabaciones magnetofónicas, a las cuales he agregado algunas referencias bibliográficas y, en nota a pie de página, las respuestas que di a las preguntas de los asistentes. Por lo demás, he procura-

do que estas páginas conserven el tono coloquial con el que nacieron dentro del contacto vivo con un auditorio participativo.

Quiero dejar constancia de mi agradecimiento a Marcelo Valdospinos, con cuya amistad me honro desde hace cuarenta años, por su iniciativa de llevar a cabo este seminario y por el auspicio que para su realización concedió en su calidad de Presidente del Núcleo de Imbabura de la Casa de la Cultura. Igualmente quiero expresar la gratitud que guardo a la Universidad de Otavalo por el albergue que ha dado a mi trabajo.

Otavalo, julio de 2005

Fernando Tinajero

PRIMERA CONFERENCIA

La filosofía ecuatoriana: una realidad desconocida

En esta primera conferencia voy a abordar la pregunta que se encuentra en el origen del presente seminario. Me refiero a la pregunta ya planteada por Marcelo Valdospinos en sus generosas palabras de presentación: ¿existe una filosofía ecuatoriana? ¿podemos propiamente hablar de ella? ¿mentarla es acaso aludir a una realidad verificable en nuestra historia, o representa solamente una de nuestras maneras de embellecer la verdad de nuestra condición?

Desde cierto punto de vista, esta pregunta es una de las formas concretas que puede tomar otra pregunta de mayor amplitud: aquella que averigua por la existencia de una cultura propia. De modo insistente e incisivo, esta pregunta ha sido planteada una y otra vez a lo largo de nuestra historia, y lo ha sido con diferentes matices, con diferentes entonaciones, con diferentes orientaciones teóricas e ideológicas, y el conjunto de estas reflexiones se nos presenta ahora abigarrado y contradictorio -tan contradictorio que nos parece difícil extraer una conclusión clara al respecto-. Mientras unos han afirmado con absoluta energía la existencia de una cultura ecuatoriana, otros la han negado con la misma energía. Probablemente la verdad no está en ninguno de esos extremos; probablemente haya que rehuir las exageraciones laudatorias que se han elaborado para exaltar aquello que llamamos cultura ecuatoriana, pero también habrá que rehuir aquellas otras que la denigran.

Ahora, sin embargo, no vamos a discutir de la cultura en su conjunto: nuestra atención debe concentrarse en lo que bien podríamos considerar como una parte de la cultura, es decir, la filosofía, para lo cual empezaremos estableciendo ciertos referentes que nos permitan identificar el contexto en el que se plantea la pregunta.

1. El primero de esos referentes es un hecho que ya podemos considerar histórico: hace cosa de medio siglo, la pregunta por la existencia de la filosofía ya

Revisar

fue planteada en dimensión continental. Y tal como ha ocurrido en el tema de la cultura ecuatoriana, la pregunta por la filosofía latinoamericana provocó dos tipos de respuestas: mientras algunos negaron la existencia de tal filosofía y opinaron que cuando más podía hablarse de la filosofía en América (es decir, del cultivo de los estudios filosóficos hechos por determinados intelectuales acerca del pensamiento elaborado en Europa), otros afirmaron la existencia de una filosofía latinoamericana de carácter original. No viene al caso detenernos a discutir en este momento sobre aquellas respuestas; me parece que solamente es necesario tomar como referencia esa polémica que se produjo en relación con toda América, lo cual nos permite comprender que también se haya producido en relación con la filosofía ecuatoriana.

[A este propósito, solo me gustaría formular una observación lateral. Los ecuatorianos tenemos una característica muy particular que consiste en mirarnos a nosotros mismos como si fuésemos inferiores a todos los demás. Esta tendencia a nuestra propia desvalorización ha producido como consecuencia una segunda tendencia: como un mecanismo de defensa, hemos desarrollado una marcada inclinación a mirarnos como si fuésemos una realidad solitaria, aislada de todas las demás realidades históricas, sociales y políticas que nos rodean: para evitar comparaciones que resultan desventajosas, nos parece preferible mirarnos hacia adentro, como si el mundo exterior no existiera. Así podemos vernos con ojos de orgullo porque no nos arriesgamos a medirnos con los demás, y creemos que lo nuestro no tiene parangón. Bastaría pasar revista a los estudios ecuatorianos de cualquier tipo (históricos, sociológicos, políticos, literarios, culturales...) para comprobar que con mucha frecuencia el Ecuador aparece en ellos como una isla solitaria. De ahí que me ha parecido oportuno empezar por esta referencia al debate sobre la filosofía latinoamericana, a fin de no olvidar que somos parte de una realidad histórica mayor, de la cual somos inseparables].

Pero volvamos a nuestro tema. La pregunta por la existencia de una filosofía ecuatoriana ha sido generalmente respondida de un modo negativo. Algunos de los más connotados intelectuales del Ecuador han tocado a veces en forma tangencial este asunto, y sus opiniones son francamente deprimentes. Aun sin conocerlo, o conociéndolo a medias, algunos han pensado como Martín Heidegger, quien llegó al extremo de negar la existencia de la filosofía fuera de Occidente -entendiendo que, en sentido estricto, Occidente quiere decir Europa:

Hace unos 30 años, sin embargo, llegó exiliado al Ecuador un gran argentino que traía como antecedente una larga carrera de catedrático de filosofía en las más importantes universidades de América. Como era de esperar, este gran argentino se dedicó al estudio de la cultura y del pensamiento del Ecuador con un ahínco que a muchos ecuatorianos nos falta. Estoy hablando del doctor Arturo Andrés Roig, quien realizó en la Universidad Católica una labor inmensa con la cual logró poner a esa universidad a la cabeza de los estudios filosóficos ecuatorianos, prestando especialísima atención a la historia de las ideas en el Ecuador. Es fácil entender, desde luego, que un trabajo como ese, cuando se realiza en forma sistemática a lo largo de muchos años, no está orientado a la simple acumulación de informaciones históricas. Al historiar el desarrollo de las ideas en América primero, y en el Ecuador después, Roig ha elaborado paulatinamente una teoría de la historia, cuyas complejidades han sido expuestas en numerosos libros: entre ellos, cabe mencionar su Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano, así como *La utopía en el Ecuador*, *Rostro y filosofía de América Latina*, *El pensamiento social de Montalvo*, *Humanismo en la segunda mitad del siglo XVIII*, y otros muchos, a los que se suma una gran cantidad de artículos y ensayos que han aparecido en las más importantes revistas universitarias de América.

Pues bien; como suele suceder con los grandes maestros, Roig formó un importante grupo de discípulos que, sin perder sus características individuales, tienen en común el haberse empeñado en proseguir las investigaciones iniciadas por su maestro. A ese grupo pertenecen Carlos Paladines y Samuel Guerra (ambos ya mencionados por Marcelo), así como Carlos Freile, Emilio Cerezo, Nancy Ochoa y otros, cuyo estudio sistemático del pensamiento en el Ecuador ha producido ya importantes resultados. Acaso los primeros de ellos sean los que componen la Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano, editada hace unos veinte años por el Banco Central. No obstante, en la inicial de todo este proceso investigativo hay que situar el invaluable volumen del propio Roig titulado *Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana*. Lo que ha hecho Roig, y tras de sus huellas algunos de sus discípulos, es buscar la máxima objetividad en el estudio de lo que han escrito los ecuatorianos, y bucear en el fondo de los textos para saber qué es lo que hay en su interior, qué es lo que filosóficamente nos dicen esos textos que a veces se presentan bajo ropajes literarios y otras veces bajo la forma del discurso político, o de la investigación histórica, o de la especulación sociológica. En este sentido, no podría dejar de mencionar el notable estudio de Carlos Paladines que fue publicado por el Banco Central bajo el título de *Sentido y trayectoria del pensa-*

miento ecuatoriano. Con ese estudio, y otros que fueron abriendo el camino hacia su realización, hemos llegado a la posibilidad de negar que sea verdadera la sentencia que, con tono inapelable, fue pronunciada años antes por Benjamín Carrión, quien dijo en forma terminante que «el Ecuador es tierra sin filósofos». ¡Qué bueno es poder decir ahora que tan rotunda afirmación no es del todo cierta, porque si en el Ecuador no hay filósofos en sentido estricto, hay sin embargo filosofía, aunque decirlo parezca una contradicción!

2. Precisamente en el afán de despejar esta contradicción, voy a señalar un segundo referente, que será de orden teórico. La afirmación de que en el Ecuador sí hay filosofía presupone que sabemos lo que ella es, puesto que solo en relación con un concepto previo de lo que es filosofía podemos decir si la encontramos o no en un lugar determinado. Sin embargo, no voy a desarrollar ahora el concepto de filosofía (sobre el cual podríamos hacer todo un curso universitario) porque ello nos alejaría demasiado de nuestro objetivo fundamental. Podríamos, desde luego, recordar aquella noción de filosofía, perfectamente sabida por ustedes, que suele estar presente en todas las lecciones elementales de esta disciplina: esa noción, según la cual "filosofía" significa etimológicamente "amor a la sabiduría". Pero una noción como esta no nos lleva demasiado lejos: según el talante de nuestra investigación, lo mismo podríamos decir que en el Ecuador hay abundantes manifestaciones de ese "amor al saber", que decir lo contrario. Más aun: es posible que alguien nos advierta que la infecundidad de un procedimiento como el señalado radica en que pretende aplicar a la historia de las ideas, que es una ciencia fáctica, un deductivismo que solo es aplicable a las ciencias eidéticas.

Puesto que una objeción como esta siempre es posible en un medio en el cual ha imperado durante tiempo considerable cierta tendencia positivista que se llama a sí misma "marxista", sin serlo en realidad, me parece conveniente despejar de una vez la dificultad. Hace ya muchos años, Louis Aragón, notable poeta comunista francés, pronunció una conferencia en la Universidad Carolina de Praga (la misma donde yo hice mis estudios) y expresó una dura crítica a los marxistas dogmáticos: poeta surrealista, al fin y al cabo, dijo que esos marxistas suponen que la teoría es un pie y la realidad un zapato. Esa metáfora significaba, desde luego, que el dogmatismo consiste en pretender que la realidad se ajuste a la teoría, en lugar de que la teoría se ajuste a la realidad. Quiero decir que estoy de acuerdo con los juicios de Aragón sobre el dogmatismo, pero lo que tenemos aquí en relación con la filosofía *es otra cosa*. No se trata de elaborar *una teoría explicativa de la realidad* para pre-

tender luego que la realidad se ajuste a ella: *se trata de identificar un objeto mediante un concepto*. Voy a poner un ejemplo para entendernos: si un salvaje es llevado a una biblioteca, jamás podrá ver libros: verá objetos extraños que no encajan en su percepción del mundo; los verá como los ve un niño de un año. Para saber que está viendo libros, necesitará tener previamente un concepto de lo que es libro, es decir, haber adquirido un conjunto de elementos históricos y conceptuales que convierten a ese extraño objeto en un libro. Por consiguiente, aquí no se trata de dogmatismo, sino de conceptualización. Por eso no debemos olvidar jamás que *sin teoría no hay ni puede haber conocimiento de la realidad*: recordemos que, para los griegos, teoría equivale a «contemplación»: solo se puede «ver» la realidad cuando se la «ve» teóricamente, o sea, a partir de una conceptualización.

Despejado este inconveniente, y puestas en su lugar las ideas, podemos encarar el problema que nos ocupa. No solo que nuestro procedimiento es correcto, sino que para saber si en el Ecuador ha habido o no filosofía, es necesario disponer no solo de una noción general de lo que es filosofía, sino incluso de una noción precisa de lo que entendemos por tal. Es necesario notar, en efecto, que el criterio seguido por Roig se funda en algo que fue mencionado ya por Marcelo: la *dialecticidad* del pensamiento desarrollado en América y en el Ecuador. ¿Qué entendemos, o qué debemos entender por dialecticidad? Aludimos con este término a una forma de relación del pensamiento con la realidad, por la cual este pensamiento nace y se desarrolla siempre como una *respuesta* a las incitaciones, a los problemas, a los desafíos que presenta la realidad a los seres humanos _es decir, como *un pensamiento que es original en la medida en que lo sean dichos desafíos*, sin que esa originalidad se pierda por el hecho de expresarse en un lenguaje tomado de la filosofía europea. Por lo tanto, lo que Roig ha buscado es determinar si las ideas producidas por los intelectuales ecuatorianos son una simple reproducción de las que fueron formuladas por cualquiera de los grandes filósofos europeos, o si responden a necesidades planteadas por la realidad _y para el caso es secundario que esas respuestas hayan sido formuladas en un lenguaje ajeno, tomado en préstamo y a veces adaptado. Quizá lo que no hemos hecho los ecuatorianos, dice Roig, es desarrollar un lenguaje propio para enunciar nuestras respuestas a la realidad: por eso nos hemos visto en el caso de tomar los lenguajes aprendidos de los filósofos europeos; pero esos lenguajes han debido ser *refuncionalizados, resemantizados*, a fin de decir con ellos lo que es nuestra respuesta original. Nuestra originalidad, por lo tanto, según el criterio de Roig, no está en el tipo de lenguaje que usamos, en el tipo de categorías a las que recurrimos, sino en

la vinculación de nuestro pensamiento con la realidad.

Si solo se tuviera en cuenta esta dialecticidad, que alude a la originalidad del pensamiento pero no a su naturaleza, este criterio tendría, evidentemente, un costado vulnerable. Tanto el pensamiento técnico como el científico y, por supuesto, el pensamiento político, pueden exhibir ese carácter de dialecticidad reclamado por Roig, pero no por eso se configuran como formas del pensamiento filosófico. Para serlo, el pensamiento *debe tener ciertas condiciones específicas*: por lo tanto, *la identificación del pensamiento filosófico requiere de modo ineludible un modelo conceptual de lo que es filosofía*, y tal modelo exige que un pensamiento, para ser considerado filosófico, no se encuentre condicionado por principio alguno (puesto que se espera que sea él precisamente el que establezca las condiciones para todo otro pensamiento), y se proponga como fin las causas últimas de los fenómenos reales considerados en su máxima generalidad, es decir, no en tanto fenómenos singulares que deben ser estudiados por las ciencias particulares, sino como las llamadas "formalidades" o categorías supremas. Es filosófico, por lo tanto, un pensamiento que se cuestione a sí mismo, por ejemplo, sobre el sentido de la existencia, el sentido de la historia, el tiempo, la posibilidad de una racionalidad subyacente a toda forma de organización social, las condiciones de posibilidad de una identidad social expresada en la cultura, etcétera.

Esto es lo que se pone sobre el tapete al interrogar a las páginas de la historia sobre la existencia de una filosofía ecuatoriana. Si tomamos en consideración que los problemas del tipo de los que acabo de nombrar suelen presentarse siempre a todos los seres racionales; y si verificamos que, de hecho, algunos de ellos, por su condición de intelectuales, han formulado con cierta sistematicidad algunas reflexiones al respecto, no podremos dudar de que la filosofía ha estado presente en su trabajo, aunque ellos mismos no puedan ser considerados como filósofos *strictu sensu*. Por lo tanto, en lugar de poner el énfasis en el término *filosofía*, hay que ponerlo en el adjetivo *ecuatoriana*. No se trata de saber si ha habido o no estudiosos de la filosofía, sino de averiguar si ha habido respuestas originales enunciadas como resultado de una reflexión filosófica sobre una realidad concreta. Si solo se tratara de los estudiosos, es obvio que podemos encontrarlos, y a veces de gran talento, especialmente en las filas de la Iglesia: demás está decir que su trabajo es valioso, puesto que, mientras mejor podamos conocer el pensamiento de los filósofos, mejor será la visión que tengamos de nuestros propios problemas; pero lo que será sustancial, una vez más, será verificar la existencia de *reflexiones originales* so-

bre tales problemas, y de *respuestas que, siendo filosóficas, nos orienten frente a ellos*: en la medida en que lo hayamos hecho, podremos decir que ha existido una filosofía *ecuatoriana*. Más aun, podremos decirlo incluso si no encontramos filósofos. Ni Espejo, ni Rocafuerte, ni Mera, ni Montalvo, ni Peralta, ni Quevedo, ni Moreno, ni Bustamante (para no mencionar sino a los más notorios), pueden ser considerados propiamente como filósofos; pero será muy difícil negar que algunos de sus textos contienen una auténtica filosofía. De tal modo, así como en el Ecuador es posible hablar de un estado burgués sin burguesía (o sin burgueses), para nosotros será posible también hablar de una filosofía sin filósofos, es decir, de una filosofía que se ha configurado como al margen, o como trasfondo de otras formas de pensamiento, desarrolladas por quienes no han sido ni han pretendido ser primordialmente filósofos. De todos modos, como no deja de ser extraño hablar de una filosofía sin filósofos, se ha optado por hablar más bien de *pensamiento ecuatoriano*, entendiéndose como tal precisamente el pensamiento filosófico. Tal es, por ejemplo, la denominación que se ha usado en la biblioteca filosófica que editó el Banco Central por iniciativa del mismo Roig: *Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano*.

3. Paso así a lo que será nuestro tercer referente. Dice Roig que en América Latina, y también en el Ecuador, el pensamiento filosófico ha sido caracterizado como *una cierta forma de saber motivado por la praxis social* -y en tal sentido, agrega que los filósofos latinoamericanos han sido pedagogos, políticos, sociólogos-... De ahí que quienes niegan la existencia de una filosofía en América Latina y el Ecuador hayan podido argumentar como prueba de su tesis que los problemas metafísicos no han tenido un tratamiento específico en nuestro continente, o por lo menos no lo han tenido en forma permanente y sistemática: ya que la metafísica es el núcleo esencial de la filosofía, su ausencia parece demostrar que no ha habido filosofía ni en el Ecuador ni en América Latina.

Ante el planteamiento de Roig y la objeción que le sale al paso, no es suficiente contestar que en América Latina sí se han producido importantes reflexiones originales en el ámbito de la metafísica; y ni siquiera es suficiente decir que la escasez de las reflexiones metafísicas no significa que la metafísica como tal haya estado ausente del pensamiento de los latinoamericanos, puesto que ella se encuentra siempre en los supuestos de los que parte toda consideración de los problemas sociales, políticos o históricos. No: *lo que está en el centro de la discusión es el concepto mismo de metafísica y la idea de que es ella la que constituye el núcleo esencial de la filosofía*. Considero que este punto es

de la máxima importancia, porque en él radica una de las mayores falacias del positivismo pseudo marxista que ha dominado en nuestras universidades.

En los últimos tiempos, en efecto (me refiero a los últimos treinta o cuarenta años), se ha difundido la idea de que el "método metafísico" se contraponen al "método dialéctico"; de que el primero considera que la realidad es permanente e inmutable, por lo cual la verdad sobre ella es "eterna", mientras el segundo sostiene que la realidad es cambiante y las verdades también. Esto significa que se ha identificado la metafísica con la doctrina eleática, como si no existiesen Platón, ni Aristóteles, ni Descartes, ni Berkeley, ni Kant, ni Hegel... Así, se identifica "metafísica" con "idealismo", y se repite de un modo mecánico que lo "científico" (es decir, el "método marxista") está necesariamente en contra de lo metafísico.

Esta singular idea proviene de un pensamiento (¿lo es?) que se da a sí mismo el nombre de "marxismo", aunque es a todas luces una versión muy deformada del pensamiento de Marx. Esta versión, como todos sabemos, impuso durante mucho tiempo un dominio dogmático en las universidades, y lo impone todavía en algunas que parecen reacias a seguir el movimiento de la historia, a pesar de profesar oficialmente ese mismo "marxismo", que es precisamente una teoría de la historia. Es necesario decir claramente que se trata de un error. La confusión entre metafísica e idealismo, tanto como la oposición de metafísica y ciencia *no pertenecen al pensamiento de Marx, aun cuando el propio Marx haya tenido una actitud generalmente negativa hacia la metafísica*. Se trata más bien de caracteres propios del positivismo. Lo que ocurre es que el marxismo deformado es precisamente eso: un positivismo que se encuentra muy lejos del pensamiento de Marx, de quien puede decirse que hizo metafísica en el mismo momento de afirmar que estaba contra ella. Para probarlo, bastaría recordar el texto de la primera tesis sobre Feuerbach: «La principal insuficiencia de todo el materialismo tradicional [bisherig] (*incluido el de Feuerbach*) es que (*en él*), el objeto [*Gegenstand*], la realidad, la materialidad [*Sinnlichkeit*] solo es captada bajo la forma de objeto [*Objekt*] o de la intuición sensible [*Anschauung*]; y no como actividad humana material [*sinnlich*], (como) praxis; no subjetivamente. De ahí que, en oposición al materialismo, el aspecto activo (haya sido) desarrollado de manera abstracta por el idealismo _el cual, naturalmente, no conoce la actividad real, material [*sinnlich*] en cuanto tal.».

A fin de dejar en claro lo que estoy diciendo, creo indispensable aclarar dos

puntos: primero, qué es metafísica; y segundo, por qué es equivocada la oposición entre metafísica y "dialéctica" (es decir, "marxismo").

Para aclarar el primer punto, quizá no es inútil recordar el origen de la palabra metafísica, cuyo nacimiento, según fundadas investigaciones, se encuentra en un hecho accidental: en el siglo I a. n. e., al ordenar la serie de los libros de Aristóteles, Andrónico de Rodas dispuso que los de la «filosofía primera» debían ubicarse después de los ocho libros de física (en griego). Esta designación meramente clasificatoria tuvo fortuna, puesto que los libros de la «filosofía primera» conciernen a un *saber que trasciende los límites de la Naturaleza y aspira a aquello que está «más allá» de lo físico*. Para abreviar, y simplificando mucho, *metafísica es toda indagación totalizadora sobre la realidad*, puesto que la totalidad de lo real es algo que trasciende los límites de la Naturaleza, algo que trasciende los límites de la sensibilidad, y por lo tanto, algo que se nos presenta absolutamente inexperimentable. Por lo tanto, tan metafísico es decir que la realidad material solo es una ilusión, como decir que lo es el espíritu. En otras palabras, tan metafísico es decir que toda la realidad es espiritual, o que la realidad es un compuesto de espíritu y materia, como decir que toda la realidad es material. Por eso es igualmente posible encontrar una metafísica idealista como una metafísica materialista, ya que la reducción de la realidad a una sustancia, sea ideal o material, es expresar una interpretación totalizadora sobre una realidad inexperimentable, esto es, una realidad metafísica.

En cuanto al segundo punto, ya he dicho que Marx hizo metafísica en el momento mismo de negar que la hacía, puesto que la naturaleza de un pensamiento cualquiera no depende de la voluntad o intención de quien lo concibe, sino del objeto que se propone. Pero aun más allá de esta observación, es necesario decir que resulta verdaderamente absurdo oponer la metafísica a la dialéctica, puesto que la dialéctica misma es metafísica. Quien lee a Platón sabe inmediatamente que está moviéndose en un ambiente idealista; pero nadie puede negar que en ese pensamiento idealista hay una dialéctica del Bien y la Verdad. Y qué decir de Hegel, cuya dialéctica del Espíritu es el antecedente necesario de la concepción marxiana de la dialéctica material. De modo que no veo razón alguna para mantener esos dogmas positivistas que se han impuesto de manera irreflexiva como si fueran "marxistas".

[En este punto, me parece pertinente una observación final. Este tipo de problemas, que traen consigo la necesidad de constantes aclaraciones del sentido

que tienen las palabras (que no son palabras cualesquiera, sino conceptos teóricos) nos lleva a veces a pensar que la filosofía es un quehacer que se aísla de la realidad y se hunde en la niebla de las abstracciones. Especialmente tenemos esta sensación cuando leemos a los filósofos alemanes, cuyo esfuerzo por llegar a la máxima abstracción posible, hace que la lectura de sus textos se convierta en una ardua empresa que nos causa temor. Quien lee a Heidegger, quien lee a Hegel, se siente perdido. No ocurre lo mismo cuando se lee a los filósofos franceses, cuyos textos tienen casi siempre una meridiana claridad. Los franceses son cartesianos aún antes de Descartes; el suyo es un pensamiento claro y luminoso, así como el de los ingleses es sumamente objetivo y no se va por las ramas. Tanto ingleses como franceses son fáciles de leer; lo terrible es leer a los alemanes, y como la filosofía alemana ha tenido un notable dominio en el pensamiento moderno, hay la tendencia a imaginar que la filosofía es eso: una abstracción que carece de sentido y que carece de vínculos con la realidad; que entrar en las discusiones filosóficas es dar la espalda al mundo real. Y eso no es así; ni siquiera esos difíciles alemanes han dado la espalda al mundo; lo que han hecho es elaborar un lenguaje sumamente riguroso, un metalenguaje más bien, para dar cuenta de lo real. En América Latina, el haber adoptado el ámbito de lo político, lo social, lo histórico, como ámbitos privilegiados de la reflexión filosófica, ha permitido que el lenguaje sea un lenguaje accesible. En la metafísica de Aristóteles se lee que «el ser se dice de muchas maneras». Pues bien: el "ser filosófico" (si cabe decirlo así) se dice muchas maneras; no requiere ser expresado siempre en el lenguaje abstracto que han desarrollado los alemanes; puede ser también desarrollando en el lenguaje claro, accesible, a veces terriblemente accesible, que encontramos en los autores de nuestro país].

En fin, no sé si con esto he dado respuesta a una de las preguntas que fueron inicialmente planteadas por Marcelo Valdospinos, a una pregunta que para mí es la fundamental, la más importante de todas ellas: ¿existe una filosofía ecuatoriana? Mi respuesta es afirmativa, existe una filosofía ecuatoriana, una filosofía que frecuentemente se ha presentado bajo ropajes que no parecen filosóficos, pero que no por ello deja de ser auténtica filosofía. ¿Quién puede negar que Espejo responde a los problemas de la realidad de su tiempo, y que a veces lo hace desde una perspectiva filosófica? ¿quién puede negar que Montalvo ha hecho lo mismo, como también lo han hecho Belisario Quevedo, Julio Enrique Moreno, el profesor Hernán Malo...?

En un ensayo titulado «Cuestiones de Método», que constituye el prólogo de

la *Crítica de la razón dialéctica*, Sartre nos dice que la Filosofía no existe, (y escribe Filosofía con mayúscula), y agrega que lo que existe de hecho son las filosofías (ahora con minúsculas), es decir, las formas concretas que asume el pensamiento humano para dar cuenta de la realidad en situaciones concretas. Yo estoy de acuerdo en esto: por eso sostengo que hay filosofía ecuatoriana, que es una filosofía entre otras, y que ella da cuenta de la realidad que vivimos y hemos vivido los ecuatorianos.

SEGUNDA CONFERENCIA:

El problema de la periodización de la filosofía ecuatoriana

En la conferencia anterior hemos reflexionado sobre la existencia de una filosofía ecuatoriana y hemos llegado a una conclusión afirmativa: hay una filosofía ecuatoriana, aun cuando no se haya presentado con ropajes filosóficos sino con los que son propios de la literatura, de la sociología o del discurso político. Siendo esto así, será necesario determinar un método adecuado para descubrir lo que hay de filosófico en otras formas de discurso, pero tal tarea excede los límites de estas conferencias. Lo que está dentro de nuestros objetivos es averiguar cuáles son las principales manifestaciones de ese pensamiento filosófico cuya existencia afirmamos, lo cual significa indagar su historia.

1. Ahora bien. La investigación histórica, cualquiera que ella sea, requiere desde luego un método, cuyo primer paso es el establecimiento de los fundamentos sobre los cuales se asienta el trabajo científico del investigador, es decir, el establecimiento de los principios teóricos que sean capaces de dar razón de los procedimientos que se ponen en práctica. Para mí, el primero de tales fundamentos es el siguiente: *la historia de la filosofía (como la historia de la literatura o la historia del arte, o como cualquier otra historia particular), no es una historia independiente*. Dicho de otra manera, la filosofía, el arte, la cultura, la literatura, etc., *no tienen una historia propia*: esta historia, si bien es posible como disciplina de estudio, *no es más que parte de la historia general del hombre, que, en rigor, es la historia del trabajo*, o sea, la historia de las diversas formas que ha inventado el hombre para producir los bienes necesarios para su propia subsistencia y para reproducir las condiciones de su existencia. Suponer lo contrario, es decir, que las actividades intelectuales creativas tienen una historia propia, significaría que ellas tienen también una lógica propia, y esto no es así: la prueba es que, en cada período de la historia, hay una completa correspondencia entre las formas que asumen las distintas regiones de la actividad humana, sujetas todas, por lo tanto, a una lógica común. Al hablar de correspondencia no estoy pensando solamente en la que tienen entre sí las diversas actividades de las que hablamos (por ejemplo, las correspondencias que

hay entre la literatura y la filosofía, etc.), sino también *en la que existe entre todas estas actividades y las formas de organización social, económica y política de una sociedad*. Por lo tanto, al hacer la historia de la filosofía, es necesario tomar en cuenta la realidad total y establecer las relaciones que tiene con ella el campo específico que nos interesa.

No estoy sugiriendo, desde luego, que la filosofía, el arte o la literatura tengan una historia *determinada* por lo que suele denominarse "base económica de la sociedad", como pretenden las formas de pensamiento positivista que se presentan bajo el nombre de "marxismo", a las cuales ya aludí en mi conferencia anterior. Decir tal cosa sería incurrir en un franco determinismo que no estoy dispuesto a aceptar, aunque no sea éste el momento adecuado para explicar las razones que tengo para ello. Lo que digo es que hay una *correspondencia* entre dicha "base" (el término es inadecuado) y las mencionadas formas de actividad humana creativa: *correspondencia* quiere decir que estas formas de actividad, siendo como son el producto de la libertad humana, *solo pueden desplegarse en el horizonte que les ofrece la estructura económica, social y política de la sociedad*. En otros términos, la actividad económica, pero también las formas de organización social y política que nacen de ella, configuran, por así decir, un ámbito preciso dentro del cual se produce el despliegue de las actividades intelectuales creativas, las cuales nunca pueden ir más allá de los límites trazados por ese ámbito. Es por esta causa que cada época (es decir, cada forma concreta de actividad económica y organización social y política) engendra su propia cultura, y por lo tanto, su literatura, su arte o su filosofía.

2. La determinación del conjunto de relaciones que tiene el pensamiento con los contextos sociales, políticos o ideológicos dentro de los cuales se produce, hace posible la *periodización* del desarrollo histórico; es decir, hace que nos sea posible intervenir teóricamente sobre el fluir histórico, a fin de hacer intelectualmente asimilable lo que por su propia naturaleza es un proceso constante e ininterrumpido. Periodizar, en efecto, no es más que establecer cortes convencionales en el tiempo continuo, a fin de hacer aprehensible el proceso de desarrollo histórico de un objeto cualquiera. En este caso, el objeto de nuestro estudio es la filosofía ecuatoriana.

Con este propósito, Roig nos propone algunos criterios fundamentales para establecer una adecuada periodización de la historia de la filosofía ecuatoriana, y a partir de ellos construye un esquema sumamente interesante. Nos dice, en primer lugar, que el discurso filosófico (y no solo el que se desarrolla en Amé-

rica) guarda siempre una relación estrecha con otras formas de discurso, y en particular, con el discurso político. Esto significa, para Roig, que el discurso filosófico, cualquiera que haya sido su modo de expresión, está siempre vinculado a la formulación de una "demanda social" y contiene un esfuerzo justificatorio de tal demanda, la cual, por otra parte, está siempre relacionada con un sistema de producción y con la producción misma. Es por eso que solemos hablar, por ejemplo, de la "época del cacao" o de la "época del banano", etc. Se trata de formas de identificación no solo de ciertos momentos históricos, sino de ciertas formas de organización social, cuyos caracteres son los que determinan las modalidades de la demanda social.

A estas ideas, ya de suyo muy importantes, Roig agrega la observación de que, en la historia ecuatoriana, el liberalismo constituye un fenómeno de incuestionable importancia, puesto que no solo el proyecto de un estado liberal (con todo lo que ese estado implica en lo que toca a la relación de las fuerzas de poder, etc.), sino un conjunto de formulaciones sobre la Iglesia, la educación, y otros temas semejantes, han girado en torno a la aparición y desarrollo de las ideas liberales. De ahí que para Roig, el referente del liberalismo es otro de los que con mayor atención se deben manejar para llegar a una razonable periodización del pensamiento ecuatoriano.

3. Con estos y otros criterios que no voy a pormenorizar, Roig ha elaborado su esquema del desarrollo histórico del pensamiento ecuatoriano a partir del siglo XVI. Este esquema, por lo tanto, no toma en cuenta el período prehispánico, porque en él no se puede hablar de filosofía: si bien existen otras formas de pensamiento cosmogónico, ateniéndonos a nuestra concepción de filosofía no podemos decir que tales formas constituyan propiamente una filosofía.

A partir de los comienzos del período hispánico, Roig ha establecido dos grandes épocas en función de la vigencia de dos sistemas de trabajo: la primera es la «época del trabajo servil y esclavo», y la otra, la «época del trabajo asalariado». Téngase en cuenta que estas denominaciones no hacen referencia solamente a modalidades enteramente distintas en el régimen de relaciones laborales, sino a condiciones también distintas en la estructura general de la sociedad.

[Vale la pena hacer en este punto una observación. Nosotros tenemos la costumbre de dividir nuestra historia según los *procesos* políticos, y solemos hablar de la conquista, la colonia, la independencia y la república; pero esta forma de organizar la historia tiene el defecto de dejar intocado lo fundamental,

que es el sistema por el cual se organizan las fuerzas sociales para producir los bienes. Detrás de hechos o procesos políticos hay un sistema de trabajo, un sistema de utilización de la fuerza de trabajo y de los recursos materiales de la producción; hay un sistema de distribución de los productos y un conjunto de regulaciones jurídicas no solo del trabajo, sino también del comercio y de la organización política, todo lo cual es a su vez el antecedente de esa demanda social de la que habla Roig. Hay que admitir, por lo tanto, que en esta perspectiva pierden importancia ciertos procesos políticos a los que solemos dar la máxima atención. La independencia, por ejemplo, que es el eje de todos los discursos sobre la libertad (es decir, de los discursos de legitimación del estado criollo republicano), no es un proceso que haya tenido especial relevancia desde el punto de vista de la organización de las fuerzas sociales en torno a la producción. La distancia que se abre entre la significación económica, social y política del proceso histórico, y la construcción de discursos de legitimación centrados en la idea de libertad, es por lo tanto de importancia decisiva en el momento de entender el proceso del pensamiento en el período correspondiente].

Así, pues, tenemos dos grandes épocas: la «época del trabajo servil y esclavo» y la «época del trabajo asalariado». Entre las dos, Roig distingue también un período de transición que a penas tiene unos veinte años, pues se ubica entre la última década del XIX y la primera del XX, y es identificada como la «crisis del trabajo servil y esclavo». A partir de esta primera y gran división, Roig establece entonces los períodos que corresponden al pensamiento, sin olvidar, desde luego, el señalamiento de referentes históricos, tanto en el nivel político como en el nivel económico de la vida social.

4. Ahora bien; ¿qué ocurre con el pensamiento mientras esas formas de organización económica, social y política van sucediéndose unas a otras? Entre el comienzo del período colonial (1534) y el final del siglo XVIII se extiende un largo período dominado por la escolástica, en cuyo desarrollo Roig distingue cuatro etapas: las de la escolástica renacentista (1534 a 1594); lo que él denomina «la restauración escolástica» (1594 a 1688); la de la escolástica decadente (1688 a 1736), y la de la escolástica modernizante (1736 a 1794). Son, pues, casi tres siglos de dominio completo de la escolástica, a la cual suelen atribírsele ahora todas las perversidades del pensamiento.

[Sobre este punto, voy a permitirme una nueva observación. A veces usamos el término “escolástico” con una marcada entonación peyorativa. En mis estudios de historia de la filosofía he aprendido, sin embargo, que todas las

formas del pensamiento humano son respetables, y lo son incluso cuando las consideramos equivocadas. Siempre me pareció un exceso de pedantería la actitud de ciertos profesores que se consideran capaces de dar lecciones de filosofía a los filósofos, “despachándolos” en diez minutos con una “crítica demolidora” que no resiste ella misma la menor crítica, porque se la presenta luego de haber expuesto dos o tres ideas que ni siquiera son una síntesis del pensamiento supuestamente estudiado, sino su caricatura. No; yo creo que a los filósofos hay que tratarlos con respeto, y *mientras yo no sea capaz de hacer una obra más influyente que la de aquel filósofo que explicó a mis alumnos, no puedo permitirme ninguna palabra despectiva*. Hablando de la escolástica, no sé en nombre de qué se puede hablar despectivamente del pensamiento de Tomás de Aquino, por ejemplo. Desde luego, solo es posible hacerlo en nombre de la ignorancia, por no haber leído jamás una sola línea del célebre profesor de la universidad de París. Quien leyera solamente *El ente y la esencia*, y lo leyera sin prejuicios, se daría cuenta de que ese pensamiento es una enorme cantera que aún no termina de ser explotada. Y conste que no soy partidario del tomismo, porque mis propias ideas se desarrollan en la antípoda de la filosofía aristotélico-tomista. Pero eso no me impide reconocer el valor de Tomás de Aquino y de muchos otros filósofos escolásticos, a quienes no se les puede juzgar en nombre de los conocimientos adquiridos en el siglo XX, sino en el nivel de los conocimientos de su tiempo. A veces, sin embargo, es posible tropezar con escolásticos que tienen más vigencia que algunos filósofos contemporáneos. Ahora recuerdo que hace unos días vi en la televisión como Jorge Ortiz entrevistaba a Andrés Vallejo y le planteaba un problema respecto a la situación política de hoy, diciéndole: «Ustedes (se refería a los miembros de la Asamblea de Quito) están protestando contra la ruptura del régimen de derecho, y para protestar llaman a un paro que es una medida inconstitucional. ¿Cómo es que a través de una medida inconstitucional quieren recuperar el régimen de derecho?» Y Andrés Vallejo no supo qué contestar, desarrolló complicadísimos argumentos que se enredaban a sí mismos, y nos dejó con la sensación de que el periodista le había pescado en flagrante contradicción. Yo comenté aquí con mis colegas que si a mí me hicieran esa pregunta, recurriría a Francisco Suárez, que fue llamado *doctor eximius*, quien, anticipándose en dos siglos a Rousseau, sostiene en sus *Disputaciones metafísicas* la teoría de un “contrato social”, que para él no es una mera convención; contrato por el cual el monarca solo detenta el poder por delegación, por lo cual, si abusa de los términos del contrato, *la rebelión de los pueblos está plenamente justificada*. En otros términos, el escolástico Suárez, pese a haber sido un fraile que vivió en el siglo XVI, produjo una teoría que algunos teóri-

cos liberales de hoy no se atreven a sostener: la teoría de que el pueblo es la única fuente de la legitimidad, y por lo tanto, *el derecho a la insurrección como medio de restaurar el orden jurídico*: ¡cuánto nos perdemos a veces por el dogmatismo que ha dominado en nuestra educación! Creer que todo lo que han hecho los frailes, todo lo que ha hecho la Iglesia, es negativo, es un prejuicio que tiene que ser llamado por su nombre: fanatismo].

5. Pero volvamos al punto en el que estábamos. Decía que el período escolástico, en sus diferentes etapas, abarca en conjunto un lapso que se extiende desde 1534 hasta 1794: ¡nada menos que 260 años! Se trata, por consiguiente, del período más extenso en la historia del pensamiento filosófico del Ecuador, puesto que abarca más de la mitad de toda nuestra historia de país mestizo. Luego, hacia la mitad del siglo XVII, y como efecto de una serie de fenómenos que ocurren a partir de 1700, empieza a desarrollarse lo que Roig y sus discípulos han llamado «el movimiento ilustrado».

[Dos acotaciones al respecto. Primera: si nos fijamos bien, el período ilustrado comienza *antes* de que termine el predominio escolástico, porque, como decía Ortega, las épocas de la historia «se solapan» unas a otras. Segunda: como es bien sabido, la Ilustración fue un poderoso movimiento que se desarrolló en Europa en el siglo XVIII, y constituye el antecedente filosófico de las grandes revoluciones que se dieron en ese siglo (la Independencia de los Estados Unidos, la Revolución Francesa y las revoluciones de 1830 y 1848). Pero este movimiento tuvo también sus prolongaciones en América, y curiosamente hay una sincronía casi perfecta entre la Ilustración europea y la Ilustración en América: en este momento somos contemporáneos de la historia europea. No ocurre lo mismo, desde luego, cuando se trata de otros movimientos culturales, en los que se produce un desajuste, un desfase, lo cual ha llevado a muchos a pensar que somos atrasados, y que la cultura es en nuestra América un mero reflejo de la europea. Este es un problema que requiere un tratamiento más detenido y por ahora solo me limito a señalarlo].

Los efectos del movimiento ilustrado, entre nosotros, son también de carácter político: la creación de las sociedades de carácter patriótico, por ejemplo, que están indisolublemente ligadas a la gran figura de Espejo y a la aparición del periódico *Primicias de la Cultura de Quito*. Cuando leemos la historia en clave de exaltación heroica, como ha sido habitual, nos imaginamos que tales sociedades, y especialmente la de Amigos del País, fueron un invento de Espejo; pero no es así. No disminuimos en nada la figura de nuestro máximo

prócer al decir que, en realidad, las sociedades científicas y patrióticas fueron un invento de los Borbón: fueron ellos quienes alentaron la formación de tales sociedades, y lo hicieron en la propia España: se trataba de sociedades formadas por hombres ilustrados y su propósito consistía en poner la ciencia al servicio de la economía.

Pero el pensamiento de la Ilustración tuvo otro efecto de gran envergadura, que consistió en la aparición del pensamiento liberal. Para nosotros, las palabras *liberal o liberalismo* se encuentran siempre asociadas a la revolución de 1895 y al nombre del general Alfaro; pero en realidad, el liberalismo es muy anterior a Alfaro y su revolución. En rigor, el pensamiento liberal es el heredero del pensamiento de la Ilustración. Hay pensamiento liberal en la constitución de la República; lo hubo ya antes, en el proceso de la Independencia, que fue alentado precisamente por las ideas liberales de cuño ilustrado. Esa forma de Ilustración liberal estuvo en vigencia hasta mediados del siglo XIX, cuando el pensamiento ilustrado empezó a ceder su lugar al pensamiento romántico, sin que por ello se alejara del liberalismo. Se trata, por lo tanto, de definiciones que corresponden a distintos niveles: cuando hablamos de Ilustración o Romanticismo, estamos hablando de la vigencia de determinados cuerpos de ideas filosóficas; cuando hablamos de liberalismo, bajo cualquiera de sus formas, estamos hablando de una tendencia política. No debe llamar la atención, por lo tanto, que haya un pensamiento ilustrado de signo liberal, y otro pensamiento romántico que lleve el mismo signo.

6. En cuanto al Romanticismo, no se trata solamente de un movimiento literario. Al contrario, su vigencia es muy amplia y abarca todos los órdenes de la cultura, tanto la literatura y la música como las artes plásticas, pero también la filosofía. Así como para el pensamiento liberal hay que identificar como característica general la proclama de la libertad en todos los órdenes, para el pensamiento romántico hay que identificar, junto a la idea de libertad, los conceptos de pueblo y de patria como conceptos centrales. Si el liberalismo ilustrado se fundamentó en la búsqueda de la libertad bajo el criterio de que la Razón es la suprema norma para el hombre, el romanticismo liberal fundamentó la misma búsqueda en un rechazo de la Razón y una reivindicación de las vías no racionales de acceso a la realidad. También en el iusnaturalismo moderno es posible identificar una concepción romántica, en la medida en que dicha escuela considera como fuente primera del derecho la existencia de un estado de naturaleza anterior a todo contrato social.

Al llegar al pensamiento romántico llegamos al final de la época que Roig denomina «del trabajo servil y esclavo». En la última década del siglo XIX entramos en la crisis de esta forma de trabajo, caracterizada por la Revolución Liberal y la abolición legal del concertaje, así como por la aparición del sistema de plantación, el auge de la explotación del cacao, la hegemonía económica de la costa, la supresión de la tributación indígena y otros hechos colaterales.

¿Qué pasa en el pensamiento? Como suele suceder en las épocas de crisis, el pensamiento romántico toma nuevos caracteres: aparecen lo que se llama el *liberalismo radical*, que sigue siendo un pensamiento romántico; el tradicionalismo, que igualmente sigue siendo romántico, lo mismo que el espiritualismo, en cuyas filas se encuentra la figura notable de José Peralta, a quien Roig ha dedicado uno de los capítulos más interesantes de sus *Esquemas*. Pero como este período es de muy corta duración, aparte de las novedades señaladas no es posible destacar otras.

7. Así llegamos al tercer período del esquema de Roig, que es el de la «época del trabajo asalariado», en cuyo comienzo hay que situar algunos hechos políticos de importancia: la Plutocracia (1913-1925), la supresión de la prisión por deudas (1916), el nacimiento del sindicalismo obrero (1922), la Revolución Juliana (1925), la creación del Partido Socialista (1926), la aparición del populismo (1934). Paralelamente a estos hechos políticos hay que situar, entre los hechos económicos importantes, la aparición de industrias dentro del modelo agroexportador (a partir de 1920), el fin de la «época del cacao», la crisis económica que se extiende desde el año 26 hasta el 47, los comienzos de la llamada «época del banano», y luego (aunque no constan todavía en el esquema de Roig), la ruina del banano y la época del petróleo.

¿Qué pasa durante este período en el pensamiento? Primero hay la consolidación del pensamiento liberal. No olvidemos que se trata de una tendencia que nace a mediados del XVII y se extiende hasta mediados del XX: son dos siglos de liberalismo; pero dentro de este marco, en el período que ahora consideramos se puede distinguir el arielismo, el positivismo, que tiene una importantísima presencia en el Ecuador, el antipositivismo y, ya saliendo del esquema de Roig, lo que yo he querido llamar «el pensamiento del ocaso», al cual dedicaré mi última conferencia.

Quiero agregar dos palabras. Primero, quiero decir que si algo se hace evidente en el esquema de Roig, es ese carácter de dialecticidad del que he ha-

blado ya en mi conferencia anterior, es decir, la relación entre el pensamiento cuyo desarrollo ha quedado esquematizado, y la realidad histórica, social y política en la que nace. Segundo, quiero decir también que si he dedicado toda esta conferencia a exponer la periodización elaborada por Roig, no quiero significar con ello que estoy en completo acuerdo con ella. Ya hace muchos años expresé algunos reparos al esquema de Roig, haciendo notar que ese mismo hecho de suscitar reparos es una prueba del valor que tiene la propuesta de Roig, puesto que las ideas que no generan dudas son precisamente aquellas que no valen la pena. Sin embargo, me he abstenido de presentar mi propia propuesta de periodización (que no se aleja demasiado de la de Roig aunque pretende precisar ciertos detalles), debido a que he preferido rendir un homenaje a un gran maestro y amigo, dedicando toda mi atención a su trabajo. Ya en el transcurso de las próximas conferencias irá apareciendo mi propio modo de mirar el desarrollo histórico del pensamiento ecuatoriano, y lo hará según el orden que ya aparece en un estudio mío sobre la cultura ecuatoriana. De todo eso trataremos desde nuestro próximo encuentro.



TERCERA CONFERENCIA

Las aventuras de la Razón: el pensamiento del ser intuitivo

Hemos reflexionado en las conferencias anteriores acerca de la existencia de una filosofía ecuatoriana y sobre la periodización de su historia. En esta tercera conferencia hablaré de «las aventuras de la Razón», y quizá sea inútil agregar que me refiero a la Razón entendida en términos modernos.

1. Cuando hablamos de la Razón (y ponemos Razón con mayúscula), obviamente estamos orientándonos hacia lo que se denomina la Edad Moderna, cuyo carácter más evidente es el de haber proclamado la *autonomía del pensamiento racional frente a cualquier forma de revelación*.

Tal proclamación no fue, desde luego, el punto de partida de lo que aquí he querido llamar las «aventuras» de la Razón, sino más bien el punto culminante de su desarrollo. Recordemos que la Época Moderna comienza con el despertar del interés sobre la Naturaleza, y no solo por la Naturaleza del cosmos, tal como es entendido por los primeros físicos y astrónomos, sino también por la naturaleza vegetal, por el cuerpo humano, por las leyes de la mecánica... La idea medieval de que en las Sagradas Escrituras se encuentra toda la revelación que Dios ha hecho a los hombres de lo que ellos necesitan saber para salvarse, es lentamente sustituida por la idea de que la revelación divina se contiene en dos libros: las Sagradas Escrituras y el Gran Libro de la Naturaleza, cuya lectura requiere el conocimiento del lenguaje en que está escrito, que es la matemática. Así se legitima el interés por los estudios de la Naturaleza, que abre a la inteligencia humana un horizonte antes no imaginado. Es ese mismo interés por la Naturaleza lo que se esconde en la fiebre de las exploraciones marítimas, cuyo resultado fue el nacimiento de una concepción de la Tierra como una totalidad.

Al hablar de exploraciones marítimas me refiero, desde luego, a todas las que se desarrollaron en los siglos XV y XVI; pero hay que admitir que los viajes de Colón se presentan como los más significativos, no solo para nosotros, los americanos, sino para la propia Europa y para el desarrollo de la ciencia y de la concepción del mundo. No olvidemos que Colón fue, al mismo tiempo, el último hombre medieval y el primer hombre moderno, como se desprende

de una atenta lectura de sus escritos, en los que se mezcla una fe inmovible en las Escrituras y una admirable capacidad para observar la Naturaleza y obtener de sus observaciones ideas de innegable trascendencia.

Hago estas breves alusiones para recordar el papel que la Razón empieza a jugar en la Época Moderna, el cual va en constante aumento hasta llegar, no solo a la proclamación de su autonomía, que garantiza el valor de la ciencia, sino aun al inconcebible extremo de la divinización proclamada por la Revolución Francesa. Desde mi punto de vista, sin embargo, Edmund Husserl no se equivocaba cuando, en 1938, poco antes de morir, pronunció unas célebres conferencias que tuvieron lugar en Viena y Praga, afirmando que la crisis de nuestro tiempo comenzó con el nacimiento de la ciencia moderna (al hablar de crisis, Husserl pensaba, sin duda, en el amenazante estado nacional-socialista). Dice Husserl que fue entonces cuando se redujo la realidad a lo matemático, iniciando el proceso de desarrollo y especialización de las ciencias particulares, que fueron configurándose como túneles divergentes por las cuales avanzaron los hombres haciendo progresos asombrosos en cada disciplina, mientras cada uno perdía progresivamente las grandes visiones de conjunto, de modo que hoy sabemos cada vez más sobre cada vez menos, y hemos perdido el contacto con lo que Husserl llamaba *Lebenswelt*, «el mundo de la vida».

2. La Razón, pues, y no una razón cualquiera sino la Razón entendida como entidad metafísica, es la protagonista de la aventura moderna —esa aventura que empezó para nosotros al iniciarse el período hispánico, visto hasta ahora como la dominación de una cultura extraña sobre las culturas originales, pero no suficientemente examinado como el proceso por el cual América ingresó en condiciones desfavorables en la historia de Occidente. No voy abrir una discusión sobre este punto porque no es ese nuestro tema. Ahora simplemente quiero decir que mientras algunos países europeos, y especialmente Holanda e Inglaterra, eran el escenario del primer desarrollo importante del capitalismo, los actuales países de América Latina se incorporaron al circuito capitalista en condición de proveedores de materias primas y mano de obra barata, participando así en el proceso de acumulación originaria de capital y dando comienzo a lo que hoy hemos llamado *la dependencia*. A partir de entonces se produce una significativa dualidad que marca de manera terminante nuestra ulterior historia: durante el siglo XVI y gran parte del XVII, las colonias españolas de América se encuentran ya incorporadas al mundo moderno, pero conservan en su interior formas casi feudales de relación social que han

sido trasladadas desde la España de los Habsburgo. Junto a estas formas casi feudales se produce el desarrollo del pensamiento escolástico como forma ideológica de la dominación.

La dualidad que acabo de mentar suele ser tomada por muchos como un carácter insólito de nuestra sociedad durante el período hispánico, pero no lo es. Estos desajustes no son extraños en la historia: por el contrario, son perfectamente «normales», si cabe hablar en términos de normalidad cuando se trata de la peripecia humana sobre la tierra, en la cual nunca se producen los fenómenos completamente ajustados a los modelos teóricos. Lo extraño, lo singular, sería que en algún momento del desarrollo de una sociedad se produjera una completa sintonía entre las formas de la producción material, las estructuras sociales y los modos particulares del pensamiento o la cultura; pero que haya un desfase entre estos diferentes niveles de la vida social es perfectamente comprensible, puesto que cada uno de ellos, aunque se encuentra sobredeterminado por los demás, tiene su propia lógica de desarrollo. Una novela (por poner un ejemplo claramente comprensible) debe más al desarrollo del propio del género narrativo dentro de la sociedad en la que nace, que a las formas económicas vigentes en la producción de bienes.

Así, pues, al comenzar nuestro período hispánico el pensamiento que domina es el pensamiento escolástico, mientras la realidad presenta un doble rostro: semejante al feudal hacia adentro, pero moderno en la economía hacia afuera. Las universidades de Quito enseñan por lo tanto el pensamiento escolástico que parece mantenerse incólume aún después de que habían terminado su trabajo los científicos franceses que midieron un arco del meridiano. No obstante, como veremos luego, esta es solo una apariencia que va desmoronándose en forma paulatina, hasta que puede lucir en todo su esplendor el pensamiento moderno.

No voy a detenerme en detallar las cuatro etapas que Roig distingue en el desarrollo del pensamiento escolástico. En atención a la necesidad de administrar adecuadamente el poco tiempo disponible, pienso que es preferible reservarlo para otras etapas de mayor significación filosófica; no obstante, tampoco quisiera pasar por alto la notable figura de Fray Pedro Bedón, de la Orden de Predicadores, quien no solo fue pintor y arquitecto de indudable valor, ni se limitó a promover y gestionar la fundación de la universidad dominicana, sino que se desempeñó además como maestro de indudables quilates. Formado en la escuela del tomismo, como era de rigor, debe contarse entre los

teólogos-juristas del siglo XVI que, bajo la influencia de Francisco Suárez, defendieron tesis avanzadas en el campo del derecho público y del derecho de gentes. En el caso de Pedro Bedón, estas tesis no fueron solamente materia de su enseñanza, sino el fundamento de un pronunciamiento memorable. En 1592, al producirse la llamada Rebelión de las Alcabalas, el Virrey del Perú envió a Quito al general Arana para restablecer el orden. Arana entró en forma violenta y sus soldados causaron pánico en una población ya de suyo agitada por la sublevación y el ajusticiamiento de la figura visible de los cabecillas, Alonso Moreno Bellido. Restablecida la calma, las autoridades pidieron a franciscanos y dominicos que pronunciaran sus dictámenes teológico-jurídicos sobre lo acontecido, y fue entonces cuando el Padre Bedón, fundándose en Aristóteles, Tomás de Aquino y Francisco Suárez, justificó la rebelión y condenó la intervención de Arana.

Puesto que la filosofía no se produce ni se enseña en el vacío, sino en el seno de una sociedad concreta, me parece que antes de pasar a otro punto es preciso decir que, por lo menos los tres primeros períodos de la Escolástica (ubicados en los siglos XVI y XVII), corresponden a lo que yo, en mis estudios sobre la cultura en el Ecuador, he llamado «la prehistoria de la conciencia», aludiendo al hecho de que la sociedad quiteña de entonces (y al decir quiteña me estoy refiriendo a la sociedad de toda la Audiencia de Quito, que, como ustedes saben, fue mucho más grande que el actual Ecuador), la sociedad quiteña, digo, careció de una conciencia de identidad, por la sencilla razón de que tal identidad estaba recién fraguándose.

3. Pero un año antes de comenzar el siglo XVIII, justamente en el año de 1700, España cambió de apellido. Desde el matrimonio de Juana la Loca (hija de Isabel de Castilla) con Felipe el Hermoso, había estado instalada en España la dinastía de los Habsburgo; pero por no haber sucesión directa en la misma dinastía, en 1700 la Corona fue a caer en la cabeza de un nieto de Luis XIV de Francia, el famoso «Rey Sol». Ese nieto fue Felipe V. A través de él, la dinastía de los Borbón llegó a España, y llegó con los mismos aires de sus raíces francesas: nieto de aquel rey que pudo darse el lujo de decir «el Estado soy yo», de fundar la Academia Francesa, de crear la Comedia Francesa, y de rodearse en su corte de los más altos y refinados espíritus de Europa, Felipe V traía consigo el espíritu del absolutismo ilustrado.

La Ilustración, como ustedes saben, fue un movimiento sumamente complejo que, desde el punto de vista de su génesis y desarrollo, expresa las aspira-

ciones ideológicas de una burguesía ascendente que todavía no ha cuestionado el poder real, pero que está creciendo y alcanzando su propia consolidación. Esta burguesía ascendente toma a la Razón como eje de su pensamiento. Kant, el más ilustre y sólido de los ilustrados alemanes, lanzaría más tarde la célebre consigna: ¡*Sapere aude!*, «¡atrévete a saber!»: es la rebelión del pensamiento contra el domino del dogma, el espíritu de búsqueda del saber racional al margen de toda revelación.

Ese fue el espíritu que los Borbón llevaron a España, provocando un enorme proceso de modernización. No voy a detallar ahora todo lo que esa modernización significó en la propia España, donde se produjeron cambios notables en la economía, en la administración, en la educación y hasta en la vida religiosa. Lo que me interesa decir es que esos cambios se produjeron también en la administración colonial, y por lo tanto, también a la Audiencia de Quito, que fue suprimida al crearse el Virreinato de Santa Fe (1717), al cual fueron anexados sus territorios. Pero ya saben ustedes que esa supresión no fue definitiva, porque después de seis años (en 1723) la Audiencia de Quito fue restablecida y retornó a la jurisdicción del Virreinato de Lima, para luego volver a ser colocada bajo la jurisdicción del Virreinato de Santa Fe (1729). Según escribe Juan Valdano, este ir y venir de una jurisdicción a otra afectó seriamente a los quiteños, que empezaron a preguntarse: ¿al fin qué somos nosotros para que nos lleven y nos traigan de esta manera? De este modo según Valdano, comenzó la pregunta por nuestra identidad: *¿qué somos nosotros?*

Pero no es eso todo. A los sacudimientos que trajeron estos cambios en la administración colonial se sumaron los que provocaron otros tres fenómenos: en primer lugar, la crisis económica que se produjo desde el primer tercio del siglo XVIII; en segundo lugar, las agitaciones sociales; y en tercer lugar, los desastres naturales. Aunque todos estos hechos no corresponden propiamente al desarrollo del pensamiento, es necesario decir dos palabras sobre ellos debido a la dialecticidad que ya hemos señalado como carácter propio del pensamiento: tal dialecticidad solo es visible cuando se tiene en cuenta los hechos económicos, sociales y políticos, e incluso, como en el presente caso, los fenómenos naturales.

En primer lugar, la crisis económica. Durante la presidencia de don Dionisio de Alcedo (1728-1736), la miseria era general a consecuencia de la crisis de las minas de Potosí: la minería se encontraba estancada y los obrajes textiles se habían arruinado por el contrabando de tejidos ingleses y franceses; la

economía, exclusivamente apoyada en la agricultura, sufría los males provocados por el desequilibrio en la distribución de las tierras y por la baja productividad. De los 400 establecimientos de comercio que existían en Quito en 1690, apenas quedaban 60 resistiendo el derrumbe de los precios y la escasez de circulante. No es casual que el Padre Aguirre, en esos versos juveniles sobre las ciudades de Quito y Guayaquil, haya escrito que en Quito solo los pios comen.

En segundo lugar, las agitaciones sociales. A lo largo del siglo XVIII se produjeron numerosos levantamientos indígenas, que ya han sido minuciosamente estudiados por Segundo Moreno Yáñez en un libro memorable: *Sublevaciones indígenas en el siglo XVIII*. Todas esas sublevaciones fueron causadas por hechos concretos que provocaron la ira de las comunidades; detrás de tales hechos, sin embargo, estuvo siempre el sistema general de la dominación hispánica.

En tercer lugar, los desastres. Como si todo se hubiese confabulado contra Quito, una serie de sequías, inundaciones e incendios contribuyeron a agravar la ya dramática situación de la agricultura, y llegaron a su peor extremo en 1797, cuando un gigantesco terremoto destruyó toda la sierra de la Audiencia, causando más de veinte mil muertos, sobre una población total de cuatrocientos mil habitantes.

Todo este panorama de conflictos sociales, políticos, económicos y hasta naturales, que ahora me limito a enumerar porque es ampliamente conocido por ustedes, configura, como es obvio, la contrapartida del pensamiento que se desarrolla en las universidades: un pensamiento que, bajo tales circunstancias, no hace más que plantear por diferentes caminos el gran problema de una sociedad naciente: el problema de su identidad.

Desde el punto de vista que aquí nos interesa, no son esos avatares, sin embargo, los que ocupan el centro de nuestra atención, lo cual no quiere decir que carezcan de importancia. En atención al curso que toma el pensamiento filosófico, quisiera señalar otros hechos que tienen gran significación, y que también inciden en la aparición de una conciencia de identidad.

En 1736 llegó a Quito la Misión Geodésica francesa, encargada de medir un arco del meridiano terrestre. El motivo de esta misión no fue exclusivamente la necesidad de determinar en forma objetiva la configuración de la Tierra: hubo también la necesidad de resolver un problema práctico, relacio-

nado con la validez de las cartas de navegación que usaba la marina francesa: construidas sobre el supuesto de la redondez de la Tierra, tales cartas provocaban serias dificultades a los navegantes. Por eso la Monarquía pidió a la Academia de Ciencias que estudiara el problema, y para hacerlo se despacharon dos misiones: una a Laponia y otra a Quito, con el objeto de medir sendos arcos del meridiano. El resultado de esa medición desmentiría la absoluta redondez de la Tierra, demostrando matemáticamente que nuestro planeta se ensancha en el ecuador y se achata en los polos.

La presencia de los franceses entre nosotros tiene una historia llena de interés, pero no es nuestro propósito relatarla. Lo que nos interesa específicamente en relación con la filosofía es que los trabajos de los científicos franceses actúan en Quito como un detonante: con su estímulo, numerosos quiteños sienten despertar una curiosidad hasta entonces desconocida acerca de la Naturaleza, y esa curiosidad no sólo se convierte en el tema de las tertulias en los salones de la aristocracia local, sino también es el punto de partida de una serie de trabajos científicos: la geografía, la flora y la fauna empiezan a ser sistemáticamente estudiadas, aunque tales estudios parecen no influir inmediatamente en las universidades, puesto que la enseñanza de la Escolástica no sufre mella. No obstante, se trata solo de una apariencia que es preciso mantener, porque la Iglesia no ha admitido oficialmente el valor de las ciencias experimentales. En realidad, el cúmulo de preocupaciones acerca de la Naturaleza, en torno a las cuales se desarrolla el trabajo de algunos notables jesuitas, determina que en la universidad de San Gregorio se introduzcan paulatinamente, y a veces en forma subrepticia, nuevas perspectivas en el estudio de la Física (que, como ustedes saben, era el segundo curso de filosofía, después de la Lógica y antes de la Metafísica).

En efecto, desde 1740 se advierte lo que Paladines llama «el lento desmoronamiento» de lo que había sido el sólido edificio escolástico, y se lo advierte sobre todo en la introducción de las explicaciones de las teorías de Galileo, Newton y Copérnico, aunque se las presenta con el ánimo confesado de «refutarlas», o como «hipótesis no admitidas», pero al fin y al cabo se las difunde. En los textos de la época se puede encontrar, además, gráficos que corresponden a las concepciones del mundo de Ptolomeo, Ticho Brahe y Copérnico. Más aun, se puede afirmar que para entonces, gracias al trabajo de un notable grupo de maestros jesuitas, en la universidad de San Gregorio se discutieron las teorías científicas de Galileo, Ticho, Newton, Kepler y Copérnico, mientras se difundían también las doctrinas filosóficas de Bacon, Spinoza, Leibniz y Descartes. En una pala-

bra, la universidad jesuita había entrado en la Época Moderna.

Hasta aquí, no podríamos decir que haya habido una *producción* filosófica original: todo lo que aparece es un *estudio* la filosofía de los europeos, cuyo mérito es el de haber vencido las barreras eclesiásticas para asegurar la difusión de las ideas modernas. Pero este esfuerzo por actualizar la enseñanza del pensamiento que está produciéndose en Europa en ese mismo momento, o que se ha producido muy poco antes, representa una verdadera *revolución filosófica que contribuye también a preparar el nacimiento de una conciencia de identidad*, que, como he dicho un momento, hasta entonces no existía. Esto se ve aun más claro cuando se piensa que las curiosidades científicas del momento no se orientaban solo hacia la investigación de la naturaleza, haciendo posible la fundamentación de una nueva filosofía: la historia y lo que podríamos llamar genéricamente «las ciencias del hombre» tienen también su parte en este despertar de las preocupaciones intelectuales, como se puede confirmar pasando revista a la producción intelectual de la época.

Es precisamente la aparición de una conciencia de identidad, con todas las preguntas que ella trae aparejadas, lo que constituye el horizonte de una reflexión original, que a mi juicio no tiene parangón ni antes ni después en la historia del pensamiento ecuatoriano. Y nuevamente es un jesuita quien nos da testimonio de la aparición de esa conciencia: se trata del Padre Nicolás Crespo, jesuita quiteño nacido en Cuenca, de quien no se sabe nada, excepto que escribió en latín una memorable *Elegía* para llorar las penas del destierro, porque se contaba entre los religiosos de la Compañía que fueron expulsados por la Pragmática de Carlos III (1767). Ese poema fue recogido por el Padre Velasco en el libro aún inédito que conocemos como *El ocioso en Faenza* (libro que, junto a la *Historia del Reyno de Quito* y a la *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del mismo nombre*, desmiente categóricamente el epíteto de «ocioso» que se da a sí mismo el ilustre riobambeño). Se trata de un poema doblemente significativo, porque el Padre Crespo, en primer lugar, escogió el latín para escribirlo, y no el castellano, como si quisiera marcar una distancia entre la lengua de la Iglesia, a la que expresa su absoluta fidelidad, y la lengua de España, a la que no parece guardar ninguna gratitud; pero en segundo lugar, por ese dramático contraste que establece entre España y América, entre la América-madre y la España-madrastra. Si no hay en tales versos una conciencia de identidad, yo no sé qué es lo que hay.

Estamos, pues, en presencia de un texto que da testimonio del nacimiento

de una conciencia de una identidad que no es ya la española. Alrededor de esta expresión será posible encontrar todo un despliegue de pensamientos filosóficos originales en torno a la gran pregunta que entonces se impone: ¿qué es lo que somos? Las mayores respuestas vendrán sin duda de Espejo, que es la más alta cumbre de esta conciencia recién nacida, a la que yo he querido llamar «conciencia del ser intuitivo», porque es una conciencia suficiente para intuir que somos algo distinto de España, pero aún insuficiente para saber qué somos. Es, por lo tanto, una conciencia vacilante, en la que se perfila ya la presencia de un ser nacional sin llegar a definir todavía sus contornos. Allí está el sustrato metafísico de nuestra preocupación filosófica, es decir, la pregunta por el *ser que somos*, que no es una pregunta de índole puramente histórica, ni etnológica, ni sociológica, sino una *pregunta ontológica*. Pero allí está también la dialécticidad a la que varias veces nos hemos referido, siguiendo el criterio de Roig: no se trata, por consiguiente, de un pensamiento nacido en la lejana Europa, como el pensamiento escolástico; ahora se trata de un pensamiento que responde a la realidad, trata de definir qué es lo que somos en función de lo que hemos sido, pero sobre todo en función de lo que deseamos ser.

Pero veo que ya el tiempo se me acaba y no podré dedicar a Espejo todo el tiempo que quisiera, no solo para despejar algunos mitos que se han tejido alrededor de su figura, como el de su condición indígena o el de su carácter de revolucionario. Por mi parte pienso que fue un mestizo de condición acomodada y que mantuvo estrechas relaciones con la aristocracia criolla (lo cual es posible probar documentalmente), y que fue un reformador y no un revolucionario; pero pienso además que nadie pudo como él comprender las contradicciones de una sociedad que experimentaba la decadencia del régimen colonial sin alcanzar todavía a divisar la posibilidad de una sociedad distinta, pero deseándola apasionadamente. Como no es posible pasar por alto su figura, la más grande y elevada que ha producido lo que hoy es el Ecuador a lo largo de toda su historia, quisiera reservar el tema para un seminario posterior, exclusivamente dedicado a su obra y su pensamiento. Por ahora solo quisiera terminar esta conferencia citando unas palabras suyas que fueron ya lapidarias en su tiempo, y que siguen siéndolo porque no han perdido su vigencia: «*Con tan raras y benéficas disposiciones físicas que concurren en la delicadísima estructura de un quiteño, puede concebir cualquiera cuál sea la nobleza de sus talentos y cuál la vasta extensión de sus conocimientos, si nos dedica al cultivo de las ciencias. Pero éste es el que falta, por desgracia, en nuestra patria, y éste es el objeto esencial en que pondrá todas sus miradas la sociedad [se refiere a la propuesta Escuela de la Concordia]*». Y aquí viene algo muy

fuerte: «Para decir verdad, señores, nosotros estamos destituidos de educación; nos faltan los medios de prosperar; no nos mueven los estímulos del honor y el buen gusto anda muy lejos de nosotros: ¡molestas y humillantes verdades por cierto!, pero dignas de que un filósofo las descubra y las haga escuchar, porque su oficio es decir con sencillez y generosidad los males que llevan a los umbrales de la muerte a la República. Si yo hubiese de preferir palabras de un traidor agrado, me las ministraría copiosamente esa venenosa destructora del universo, la adulación: y ésta misma me inspirara el seductor lenguaje de llamaros, ahora mismo, con vil lisonja, ilustrados, sabios, ricos y felices. No lo sois: hablemos con el idioma de la escritura santa: vivimos en la más grosera ignorancia y la miseria más deplorable.» ¡Qué duro decirlo, pero qué hermoso que haya un filósofo capaz de decir la verdad! Este latigazo que gira en torno a lo que somos, nos duele en el alma, pero debemos reconocer que nos define. Nos define por lo que no tenemos, pero nos señala el objetivo que anhelamos alcanzar: este es el pensamiento que va a alumbrar las luchas de la Independencia que están a punto de empezar.



CUARTA CONFERENCIA

Del romanticismo al espiritualismo: el pensamiento del ser deseado

En la conferencia pasada hablé de la Ilustración, cuyo pensamiento, caracterizado por el optimismo de la Razón, preparó y acompañó al movimiento de la Independencia, e incluso los primeros años de la República. Desde mis propios presupuestos, yo he llamado a ese pensamiento ilustrado «*el pensamiento del ser intuido*», porque en la época en que se desarrolló, los pensadores quiteños (y al decir «quiteños» estoy refiriéndome a todos los nativos de la Audiencia, sean o no nacidos en la ciudad de Quito) intuyeron la existencia de un ser nacional, sin poder todavía definirlo. Ahora quiero prestar atención a lo que he llamado «*el pensamiento del ser deseado*», que apareció aún antes de que llegara a su final el pensamiento ilustrado, y se abrió camino entre las severas exigencias de la Razón.

1. A veces decimos con demasiada facilidad que 1830 no significó gran cosa en nuestra historia. Solemos recordar aquella joya del ingenio popular que definió la Independencia como *último día del despotismo y primero de lo mismo*, y creemos que la conservación de un régimen de servidumbre para sostener una sociedad privilegiada resta toda importancia al proceso que desde 1809 nos condujo, a través de un tortuoso camino, hacia el estado independiente creado por los «padres de familia» que secundaron al general Flores en sus propósitos separatistas. Pero no es así. Un minucioso estudio de las condiciones económicas, sociales, políticas e ideológicas que tuvieron vigencia en 1830 demuestra la real complejidad de ese proceso. Aunque es verdad que la estructura social no sufrió alteraciones sustanciales debido a que el régimen de la propiedad no fue alterado, no se puede desconocer que el proceso de la Independencia provocó la emergencia de hechos que a la larga iban a significar una lenta y profunda transformación de la sociedad ecuatoriana. Nuevos grupos sociales formados por ex-soldados, abogados, esclavos liberados, burócratas, artesanos... (es decir, por todos aquellos grupos que en Europa dieron nacimiento a la burguesía, pero que en América fueron el comienzo de una clase media de heterogénea contextura), aparecieron en el escenario de la recién fundada repú-

blica; caudalosas migraciones de trabajadores agrícolas de la Sierra engrosaron la población antes exigua de la Costa; un sensible incremento comercial empezó la lenta consolidación del sistema capitalista, sin que desaparecieran todavía las relaciones de producción propias de un régimen de servidumbre; la intensificación del cultivo de cacao y su exportación creciente a los mercados europeos dio origen al desarrollo de una nueva oligarquía latifundista y exportadora a la vez; en el nivel político, si bien la constitución había establecido un régimen republicano y presidencialista, su práctica fue casi una caricatura de semejantes formas políticas, debido a las limitaciones establecidas para el ejercicio de los derechos ciudadanos y el real acceso de los individuos al manejo de los intereses colectivos; ideológicamente, la vigencia de concepciones señoriales constituía un freno al desarrollo de las posibilidades abiertas por la economía, apareciendo así una contradicción entre el nivel económico y el nivel ideológico-político en la conformación del estado. En una palabra, por poca que haya sido la significación de los cambios reales producidos en la sociedad ecuatoriana, el conjunto de sus condiciones de existencia presenta un abigarrado panorama que no puede ser menospreciado por quien quiera entender verdaderamente el proceso histórico de la sociedad ecuatoriana.

Esta misma complejidad de las condiciones sociales que acabo de enunciar de forma muy general y somera permite ver con claridad el sentido general que tiene el pensamiento desarrollado a lo largo del siglo XIX: de la intuición de ser una nación diferenciada e identificable, alcanzada ya por los pensadores del XVIII, habíamos pasado a la evidencia de no serlo, y habíamos experimentado el nacimiento del Deseo de ser lo que no éramos todavía; y mientras más lejos nos sentíamos de aquello que queríamos ser, más fuerte era nuestro deseo. Por eso he hablado yo del «*pensamiento del ser deseado*».

[Antes de avanzar por este camino, a fin de pasar revista a las tendencias del pensamiento que objetivamente se desarrollaron entre nosotros, quisiera subrayar la categoría de Deseo que estoy usando y que me ha permitido echar una luz acaso diferente sobre este período de nuestra historia y de nuestro pensamiento. No se trata, como ustedes ya lo han advertido con seguridad, de un término usado en sentido metafórico: se trata de una auténtica categoría filosófica que para ustedes, profesores de filosofía, debe ser familiar, puesto que sin duda alguna la han encontrado ya en sus estudios sobre Hegel. En la *Fenomenología del Espíritu*, como ustedes pueden recordar, Hegel escribe que «la conciencia de sí mismo es el estado de *deseo* en general», lo cual se explica en el contexto del proceso de constitución de la autoconciencia o conciencia de sí.

Para que esto quede claro, permítanme recordar que, según Hegel, en el proceso de conocimiento («pensamiento», «razón», «entendimiento»), el sujeto que conoce es *absorbido* por el objeto conocido: el conocimiento revela al objeto y no al sujeto. El sujeto no puede volverse hacia sí mismo sino por un Deseo (el deseo de comer, por ejemplo). Por consiguiente, es el Deseo el que revela al sujeto ante sí mismo y le permite decir «Yo». El Deseo, pues, constituye al sujeto en sujeto autoconsciente —lo cual, por otra parte, significa que la categoría de Deseo es fundamental para resolver al problema de la identidad, tan insistentemente planteado entre nosotros, y tan mal resuelto casi siempre].

Que en lugar de la primera intuición haya aparecido un Deseo de ser otra cosa significa, por lo tanto, que el sujeto histórico constituido por el proceso de la Independencia se había vuelto sobre sí mismo y se había reconocido precisamente como sujeto histórico. Si el Padre Crespo había empezado marcando una distancia entre el ser quiteño y el ser español, esa distancia aparecía ya delineada con absoluta claridad, pero el contenido de ese ser que éramos estaba por hacerse: era *lo deseado*. Al fin y al cabo, el sujeto histórico constituido por la Independencia no era una sociedad nacional: *era una clase* terrateniente que había adquirido conciencia de sí; pero la conciencia que había adquirido le hacía verse a sí misma como *expresión de una nación* cuyos contornos se difuminaban constantemente: esa era la nación deseada. No obstante, la aparición de dos modelos económicos distintos, condicionados por los caracteres naturales propias de la Sierra y de la Costa, habían dado como resultado la constitución de dos formas de sociedad que vivían divorciadas la una de la otra por la casi insalvable distancia que les separaba y les mantenía incomunicadas: entonces el deseo de ser la expresión de una nación se convirtió en un sueño que empezó a desmigajarse en forma inmediata. La vieja ideología hispánica, proclive a la representación barroca de una realidad nunca bien asimilada, demostró entonces no haberse extinguido por las batallas de la Independencia: la clase terrateniente que se constituyó como clase para-sí, es decir, como clase autoconsciente, optó por *ocultar los caracteres de la realidad bajo las apariencias de la ley*. En otras palabras, al sentirse atrapada por sus propias limitaciones en la imposibilidad de construir la nación deseada (para lo cual habría tenido que abolir el régimen de servidumbre y favorecer la expansión de una economía capitalista), la clase terrateniente que había adquirido conciencia de sí recurrió a la ley para fingir que era real lo que no era más que su Deseo: bastaba que la constitución dijera que éramos una nación para que creyéramos serlo de verdad; bastaba que la constitución estableciera la igualdad de todos ante la ley para que creyéramos ser iguales...La *ficción ju-*

ridica, y no precisamente en el sentido que dan los abogados a este concepto, empezó a sustituir con su apariencia una realidad que se resistía a entrar en los moldes de la democracia diseñada al estilo inglés...

[Vale la pena hacer aquí un paréntesis: en estos mismos días, y parece que para mucho tiempo, el Ecuador está precisamente viviendo una de las consecuencias de la indudable vigencia de esta ideología jurídica: lo peor que puede suceder en el Ecuador no es que el gobierno o el congreso sean justos o injustos en sus actos o decisiones: lo peor es que cometan actos inconstitucionales. Todo lo demás podemos perdonar, e incluso llegamos a premiar a quien saquea los fondos públicos: lo que nunca perdonamos es la inconstitucionalidad de una ley, de una orden, de un acto cualquiera. Sin embargo, cuando uno se pone a pensar seriamente, puede llegar a la conclusión de que ciertos gobiernos dictatoriales han sido mejores que otros perfectamente constitucionales: la dictadura del general Enríquez, por ejemplo, fue indudablemente mejor que la presidencia constitucional del doctor Arroyo del Río. Sin embargo, de esto no solemos extraer la conclusión necesaria: no llegamos a admitir que *la constitucionalidad no es una virtud por sí misma*; no queremos reconocer que *mucho más alta e importante que la constitucionalidad es la virtud de la justicia*. No: imbuidos de la ideología jurídica, convencidos de que la realidad no es la que nos muestran nuestros ojos, sino lo que dice la ley, no nos preocupamos de que los actos sean justos o injustos: nos preocupamos de que sean legales. Esta tendencia nuestra puede hoy permitírnos entender muy bien lo que se hizo en los tiempos iniciales de la República, cuando empezó a desmoronarse el proyecto del ser nacional que se deseaba construir].

2. Pues bien: ese ser deseado, que fue diseñado en los textos constitucionales sobre todo, pero en general, en todo el sistema legal, fue diseñado en el ámbito del pensamiento romántico, y fue el lenguaje romántico el que le sirvió de vehículo privilegiado de expresión.

Como ustedes ya saben, el romanticismo fue un movimiento muy amplio, muy complejo, que erróneamente suele ser reducido a la literatura (peor aun: a la literatura amorosa). En realidad, fue un movimiento cultural que abarca la filosofía y las artes, pero también las formas de la vida y los valores, y corresponde al segundo momento dentro del desarrollo de las burguesías europeas. Cuando hablé de la Ilustración les decía que la Ilustración empezó siendo una expresión propia de las monarquías absolutas para convertirse luego en bandera de la burguesía ascendente (puesto que la apelación al valor absoluto de

la Razón implicaba poner entre paréntesis la autoridad del dogma eclesiástico, y por lo tanto, cuestionar la ideología que sustentaba a la monarquía). Pero cuando esas burguesías ya hubieron alcanzado el poder y destruyeron el régimen aristocrático, su pensamiento se transformó: la clase ascendente, la clase revolucionaria, la que hizo la Revolución Francesa, es decir la burguesía, se transformó en clase dominante, y el pensamiento ilustrado cedió su lugar al pensamiento romántico, que si bien tuvo momentos de exaltación revolucionaria (por ejemplo, en las jornadas de 1848 y en la Comuna de París), no tardó en convertirse en pensamiento conservador. Los románticos disolvieron el concepto de Razón en una serie de entidades metafísicas de signo irracionalista: la emoción, el sentimiento, la pasión, cuyos objetos privilegiados son expresados en tres conceptos fundamentales: Patria, Pueblo y Libertad.

El primero que escribió un texto romántico en el Ecuador, ¡quién lo creyera!, fue don Gabriel García Moreno. En el año de 1845, siendo todavía un joven abogado que se había graduado el año anterior en la Universidad de Quito, participó en un certamen literario celebrado en la propia Universidad con motivo de la apertura del curso académico, y pronunció en encendido discurso en el que clamaba por la libertad en la creación poética. Curiosamente, esa misma libertad que reclamaba como joven recién graduado, iba a ser atropellada por él mismo al convertirse en gobernante.

La revolución del 6 de marzo de ese mismo año, mediante la cual la proto-burguesía guayaquileña hizo un nuevo acto de presencia en la escena nacional (el primero había sido veinticinco años antes, el Nueve de Octubre), tuvo la consigna expresa de acabar con el extranjerismo floreano. Constituyó, por lo tanto, un gobierno nacionalista, que fue la primera expresión política del pensamiento romántico: lo fue, en primer lugar, por su propio nacionalismo (ya he dicho que el concepto de Patria es uno de los fundamentales del pensamiento romántico), y lo fue además porque expresaba ese Deseo de ser que he señalado como característica de este período. Ese gobierno y los que le siguieron dentro del período llamado «marcista» estableció las condiciones para el desarrollo del capitalismo en el Ecuador. Una de esas condiciones, como es obvio, fue la manumisión de los esclavos decretada por el general Urbina en 1851, que no fue un acto de justicia sino una estrategia de conveniencia: acto de justicia habría sido decretar la liberación de los esclavos, declarando que todo ser humano, por su propia condición, es libre. La manumisión significó, sin embargo, el reconocimiento del derecho de los amos, a quienes se les compró sus esclavos dedicando para ello el producto de un impuesto sobre la pólvora. No era la li-

bertad, por lo tanto, lo que le interesaba al general Urbina: era la posibilidad de disponer de una mano de obra "libre" para ser explotada en los latifundios caaceros, en los que se habían establecido relaciones salariales.

La consolidación del capitalismo como modo de producción dominante en la república debe ser examinada, desde luego, en el contexto de los procesos ideológico-políticos que rodean la estructuración del estado. Puesto que el tiempo no nos alcanza para examinar en forma minuciosa estos procesos, me limitaré a mencionar que entre ellos sobresalen, por una parte, el proyecto conservador del estado nacional, y por otra, el proyecto liberal. Estos son tiempos, como se puede ver, en los que la política domina el escenario de la vida ecuatoriana, y no puede ser de otro modo. El pensamiento filosófico propiamente dicho no es el que tiene la primacía en la producción intelectual de nuestros pensadores, aunque algunos de ellos no dejan de deslizar interesantes ideas filosóficas en el contexto de sus razonamientos políticos. Y si se tiene en cuenta el papel que para entonces jugaba la Iglesia Católica en la vida nacional, es obvio que una de las vertientes del pensamiento político gire en torno a la relación de la Iglesia con el estado, y aun al papel de la religión en la vida social, pero particularmente en la educación.

De cualquier modo, no puedo dejar de mencionar a las dos figuras mayores del pensamiento romántico: Montalvo y Mera. Sin salir de los linderos propios de la literatura, estos dos ambateños representan los dos proyectos políticos que he mencionado, y lo hacen de manera ejemplar. No quiero, sin embargo, caer en la fácil exaltación de estas dos notables figuras, tal como ha sido la tónica general entre nosotros. Especialmente en el caso de Montalvo, los ecuatorianos hemos caído en una censurable mitificación de su personalidad literaria y política, hasta el punto de conservarlo momificado en una suerte de templo griego, de dudoso buen gusto, construido en Ambato junto a su casa natal. No hay pueblo o aldea en el Ecuador que no tenga una calle, una plaza, una escuela, que lleven el nombre de Montalvo; su efigie apareció en uno de los últimos billetes propios que fueron diseñados para consagrar los valores nacionales junto al valor monetario del sucre; su monumento se levanta en todos los rincones del territorio ecuatoriano. Sin embargo, dudo que haya dos individuos de cada diez que hayan leído alguna página de Montalvo: conocido como mito y desconocido como hombre real, como autor de obras concretas, Montalvo expresa una de las grandes contradicciones de nuestra identidad. Sus detractores suelen recordar estas palabras suyas que parecen desdejar su fama de defensor de la libertad: «Si mi pluma tuviera don de lágrimas,

escribiría un libro sobre el indio y haría llorar al mundo». Se pregunta entonces: ¿por qué no escribió ese libro, en lugar de regodearse con los jardines de Luxemburgo y las fuentes de Roma? ¿por qué se limitó a este grandilocuente anuncio que no iba a cumplir? Yo respondería con las palabras que usó Ortega para referirse a Dilthey: no lo hizo porque *no tuvo tiempo*. El tiempo que tuvo, el tiempo que fue suyo, no fue el tiempo de las reivindicaciones sociales sino el tiempo del Deseo: su pluma estuvo al servicio del diseño de ese ser nacional que anhelábamos ser, y en eso consumió sus fuerzas. Aparte de que no se puede juzgar a un autor por una sola frase desdichada, hay que entender su época para saber por qué Montalvo no hizo ese libro que sin embargo llegó a intuir: un libro sobre el indio. Todavía era necesario que pasaran cuarenta años desde su muerte para que ese libro sobre el indio se hiciera posible: recién en 1934 apareció *Huasipungo*, que es el libro del indio que efectivamente hizo llorar al mundo. Mientras tanto, como ha hecho notar Roig en un libro de importancia fundamental, Montalvo fue uno de los que con mayor hondura expresó la necesidad de legitimar el estado que habíamos formado sin ser todavía una nación, y alcanzó de este modo uno de los caracteres que distinguen a los ensayistas latinoamericanos del XIX: lo que Roig llama *voluntad de fundamentación*.

En cuanto a Mera, alguien puede recordar que él sí escribió sobre el indio: no el libro que debía hacer llorar al mundo, sino el que se proponía exaltarlo. Para hacerlo, hizo de una joven salvaje una damisela y recogió las coplas del pueblo, corrigiéndolas de acuerdo a los preceptos de la Academia siempre que hacía falta. Pero sobre todo, fue el ideólogo del estado fuerte, de inspiración garciana, y contribuyó al diseño del ser deseado en sus páginas de historia y de política.

Es lamentable que el tiempo no me permita tratar como debería este importante capítulo de la historia del pensamiento ecuatoriano y que se me haya quedado en proyecto la referencia al espiritualismo racionalista, al que tendré que referirme necesariamente en la próxima conferencia. Ojalá más tarde se nos deparen las oportunidades para tratar del ser deseado con la misma extensión que hubiéramos querido dar al tratamiento de Espejo. Por ahora, solo nos queda despedirnos en espera del siguiente tema del programa.

QUINTA CONFERENCIA

Las expresiones del positivismo: el pensamiento del ser negado

Nuestras anteriores reuniones nos han permitido verificar que los temas elegidos para este seminario son excesivamente extensos en relación con el tiempo del que podemos disponer. Esto nos ha obligado ya a limitarnos a las líneas generales del desarrollo del pensamiento filosófico producido en el Ecuador, y en el camino se nos han ido quedando otros temas de los que no podemos decir nada. Hay por lo menos dos que me han causado mucho malestar: son los temas de Espejo y del *ser deseado*. Ambos requieren por sí mismos más de una conferencia, de modo que esperemos que en el futuro podamos tener otra oportunidad de realizar nuevos seminarios como este. Lo que ahora no puedo postergar es una referencia por lo menos al espiritualismo racionalista, no porque tenga más importancia que los grandes temas que preferiría tratar más tarde por separado, sino porque omitirlo significaría dejar un vacío en el proceso del desarrollo de las ideas.

1. En efecto, en nuestra reunión anterior les hablé del pensamiento del *ser deseado*, cuya característica principal consistió en una búsqueda insistente del ser que éramos o creíamos ser: vuelto hacia sí mismo el sujeto histórico constituido en el proceso de la Independencia, se vio como quería ser: todo su pensamiento, por lo tanto, y también su actuación histórica, estuvieron orientados a alcanzar ese ser que se quería ser. El riesgo que permanentemente amenazó a esa búsqueda fue el de confundir los deseos con la realidad; el de creer que, con solo escribirlo en la Constitución, cualquier carácter de la sociedad o del estado ya era real. Nuestra historia está llena de ejemplos de las lamentables consecuencias que constantemente nos ha traído esa confusión.

Pero en mi conferencia anterior también les hablé del romanticismo, que fue el ropaje, el lenguaje, del que se revistió ese pensamiento del *ser deseado*. Ahora, antes de entrar al tema propio de este día, quisiera prestar atención a una nueva forma que adquirió el pensamiento en esa misma etapa que yo denomino del *ser deseado*: es una tendencia que deriva del romanticismo, pero al mismo tiempo lo supera, y ha sido identificado como *espiritualismo racio-*

nalista. Esta identificación es mérito de Arturo Andrés Roig y de su equipo, quienes han señalado como carácter fundamental de esta tendencia su propósito de explicar todo lo real, pero sobre todo el orden moral y político, en función de principios racionales. El valor metafísico de la razón, la naturaleza eterna de la verdad, la inmutabilidad de la naturaleza humana, la necesidad de una religión, la visión filosófica de la historia, la idea del progreso, y otras, fueron las ideas desarrolladas una y otra vez, y bajo diversas perspectivas, por los pensadores espiritualistas, uno de cuyos mayores representantes es el famoso político y escritor cuencano José Peralta. La historia, el derecho, la educación, las relaciones del estado y la Iglesia, son algunos de los temas abordados con frecuencia por estos autores.

Lo que permitió el desarrollo de esta nueva forma del pensamiento, que a pesar de tener su propia personalidad no deja de ser una manifestación extrema del romanticismo tardío, fue desde luego el conjunto de transformaciones políticas que sufrió la República desde los años finales del siglo XIX. Bien sabemos que esos años están llenos del acontecimiento que para muchos es el mayor de toda nuestra historia: la Revolución Liberal. Y fueron justamente las condiciones impuestas por la Revolución las que provocaron la confluencia de varias corrientes en esta tendencia del espiritualismo racionalista. Por lo tanto, el laicismo, el jusnaturalismo, el eclecticismo, el llamado racionalismo armónico, etc., fueron las preocupaciones en torno a las cuales se produjo esta tendencia que apareció como una especie de síntesis entre la Ilustración y el romanticismo.

El hecho de que algunas de las más importantes manifestaciones del espiritualismo racionalista hayan aparecido después de 1900 no contradice su esencial carácter decimonónico. El siglo XIX es para nosotros un siglo que se prolonga hasta el comienzo de la segunda década de 1900. Por las crónicas de la época sabemos que el 1 de enero del año 1901 los quiteños salieron a la plaza mayor para recibir alborozados al nuevo siglo; pero, como yo mismo escribí en alguna parte, ellos no sabían que la historia les había jugado una mala pasada, porque el nuevo siglo, propiamente hablando, no comenzó para nosotros en 1901, sino en 1925. El proceso de la Revolución Liberal, que se estaba desarrollando entonces, es un proceso típicamente decimonónico, puesto que a través de la Revolución estamos tratando de ponernos al día frente a América Latina. Si se piensa que la República Argentina hizo su reforma liberal en 1853 y México la alcanzó en 1867, entenderemos fácilmente que nosotros nos encontrábamos con un retraso de unos 40 años en la relación al desarrollo de Améri-

ca Latina y tratábamos de alcanzar en forma tardía el nivel que habían alcanzado otros países. Un dato significativo es que el mismo año en que se produce en el Ecuador la Revolución Liberal, es decir 1895, en la Argentina se fundaba ya el partido comunista. Fíjense cómo el rumbo de la ideología, el rumbo del pensamiento filosófico, el rumbo del pensamiento político, se daba con más anticipación en otros países, y nosotros íbamos a la zaga porque nuestro desarrollo social era un desarrollo tardío. El siglo XX recién va a comenzar en la década de los años 20 _si ustedes prefieren, en el año emblemático de 1922, o si les parece, en el año de 1925: cualquiera de las dos fechas es una buena referencia. Por mi parte, prefiero pensar que si el siglo XX ha sido por antonomasia el siglo de las masas, ese siglo comenzó para nosotros en la huelga de Guayaquil, en la huelga del año 22.

¿Qué ocurre, entonces, en el horizonte del pensamiento y la cultura durante la primera década de 1900, en los años 10, y aún a comienzos de los años 20? También en este terreno verificamos otros retrasos. Lo que llena nuestro panorama literario es el modernismo; pero el modernismo, como ustedes saben perfectamente, se inició en 1894, cuando Rubén Darío publicó *Azul*, mientras en el Ecuador recién comenzó alrededor de 1910. Más todavía: si en América el modernismo tuvo la característica fundamental de ser el grito de independencia intelectual, puesto que se constituyó en la expresión de las burguesías del continente latinoamericano que se reconocieron a sí mismas como valiosas y procuraron establecer una distancia, no solo frente a las raíces hispánicas, sino también frente a las amenazas anglosajonas que venían desde el norte, nuestro modernismo apareció con otro carácter: puesto que quienes lo producían eran jóvenes aristócratas, su voz fue la expresión de la derrota. ¿Por qué? Porque expresaba la situación de su clase después del triunfo de la Revolución Liberal. De ahí que lo suyo haya sido un movimiento de evasión frente a una realidad lacerante.

Pero estoy hablando de literatura y pueden preguntarme qué tiene que ver esto con el pensamiento filosófico. Lo que quiero decir es que el modernismo fue, por así decir, el vehículo a través del cual el pensamiento romántico fue a empatarse con el pensamiento espiritualista del que estaba hablando hace un momento. No solo que son procesos simultáneos, el del modernismo y el del espiritualismo, sino que se corresponden mutuamente, como podría demostrarse con un examen detenido de los textos de uno y otro movimiento, de los cuales, por cierto, podemos citar incluso algunas variantes. Este será, sin embargo, otro tema que debe quedar para un futuro y todavía hipotético seminario.

2. Y con esta brevísima anotación respecto al movimiento espiritualista, que cubre la segunda mitad del XIX y las dos primeras décadas del XX (la última de las obras de Peralta, *La moral teológica*, incluso lleva fecha de 1931) paso a lo que es propiamente el tema de nuestra reunión de hoy: es el movimiento positivista, que apareció aún antes de que hubiera desaparecido el espiritualismo racionalista, y se ramificó en varias direcciones, dentro de un proceso que yo he denominado *pensamiento del ser negado*.

Comencemos por recordar en términos generales algunas ideas básicas acerca del positivismo. Todos sabemos que este nombre corresponde a una tendencia filosófica que apareció en Francia en el año de 1850, cuando Augusto Comte dictó un célebre curso sobre lo que denominó «filosofía positiva», sosteniendo como tesis fundamentales, primero, un rechazo absoluto de todo pensamiento metafísico; segundo, la adhesión incondicional al valor del pensamiento científico; tercero, la idea de progreso como ley primordial del desarrollo de la sociedad, bajo la forma de la famosa «ley de los tres estados», según la cual la sociedad atraviesa tres momentos en su desarrollo: el primero es llamado por Comte «el período teológico»; el segundo, «el período metafísico», y el tercero, «el período científico». El primero es un período en el cual gobiernan los dogmas religiosos y el poder político es derivado o se identifica con el poder religioso; el segundo es un momento metafísico en el cual el hombre comienza a pensar con cierta autonomía pero alejado de la realidad, y finalmente disuelve la realidad en una serie de abstracciones racionales. El tercero es el momento científico, el momento en el cual el hombre, a través de la ciencia, puede por fin entrar en el conocimiento verdadero de la realidad.

El positivismo no es, desde luego, tan simple como lo que acabo de decir; lo anterior no es más que una ligerísima referencia para ubicarnos en un mapa mental de las tendencias filosóficas. Lo que debo agregar es que el movimiento positivista tuvo un gran éxito en Europa durante la segunda mitad del siglo XIX, y llegó luego a América. En el Ecuador, para solo hablar de lo nuestro, encontró la posibilidad de desarrollarse a través de tres vías:

- la primera fue la *psicología*, cuyo nacimiento como ciencia no va más allá del último tercio del siglo XIX. [Entre paréntesis, un dato que para mí es muy valioso: la primera persona que habló sobre psicología en el Ecuador fue doña Marieta de Veintimilla, la sobrina del dictador Ignacio de Veintimilla. Al regresar de su exilio, cuando su tío ya había muerto, pronunció en 1906 una conferencia sobre psicología, adhiriéndose absolutamente a

esta nueva ciencia a la que la atribuyó caracteres mágicos].

- La segunda vía para el desarrollo del positivismo fue el *pensamiento pedagógico*: en el año de 1913, el gobierno ecuatoriano, preocupado por el poco o ningún resultado que había obtenido con la fundación de los normales, decidió contratar una misión pedagógica alemana, que estuvo encabezada por el doctor August Rubel, quien fue el verdadero fundador de los normales, no en el sentido jurídico, por supuesto, ya que los normales fueron creados por el gobierno de Alfaro, sino en el sentido de su especialidad pedagógica: él y su equipo, que traían una marcada inclinación hacia el científicismo, pusieron esas convicciones en los planes de estudio, en las metodologías aplicadas, y demás; o sea que en la formación de los maestros se estaba aplicando un pensamiento científicista que empató muy bien con el positivismo. Los primeros normalistas graduados en el normal “Juan Montalvo” (nombre que se puso más tarde a lo que inicialmente se llamó Normal de Varones) formaron un equipo muy serio y sin duda memorable: Gonzalo Rubio Orbe, Fernando Chaves, Gonzalo Abad Grijalva, Edmundo Carbo, y otros. Estos fueron notables pedagogos que recibieron su formación directamente de los alemanes y pasaron a ser luego los representantes del positivismo en pedagogía, y a ellos se debió la educación que durante unos 30 o 40 años tuvo éxitos considerables.
- La tercera vía del desarrollo positivista fue la *sociología*, que también fue importada en esos años junto al positivismo, puesto que el creador de la sociología fue precisamente Comte. El primero que enseñó sociología en el Ecuador fue el doctor Agustín Cueva, padre de quien fuera mi mejor amigo, el autor de *Entre la ira y la esperanza*, muerto en forma prematura. Sin embargo, hay que precisar que esa sociología que se introdujo al comenzar el siglo XX estuvo refundida con los estudios jurídicos, o sea que no llegaba a ponerse en pie como una ciencia autónoma, con sus propios métodos, sus propios cauces, su propio objeto. No. Se le refundió en el seno de las ciencias jurídicas y de allí que los abogados formados en aquellos años fueron todos «sociólogos» con una notable tendencia hacia la visión jurídica de los problemas sociales, y con una visión positivista por añadidura.

Por la importancia que reviste y la influencia que alcanzó durante mucho tiempo, quiero referirme a una de las derivaciones del positivismo que se produjo tanto en la sociología como en el campo de las ideas políticas. Estoy hablando del «marxismo», que se desarrolla en el Ecuador desde los años finales

de la década de los años 10, y empata con la aparición del Partido Socialista (1926). No es inútil recordar que en aquellos años se produjeron grandes procesos históricos que no podían pasar desapercibidos por los ecuatorianos: tales procesos fueron, en primer lugar, la Revolución Mexicana, iniciada en 1910, y en segundo lugar, la Revolución Bolchevique de 1917. Esta conjunción de grandes fenómenos sociales y políticos que empezaron a hacer visible el rostro de una nueva sociedad y un nuevo estado no podían dejar de provocar grandes pasiones: si por un lado las filas identificadas con la Iglesia Católica desarrollaron una abierta oposición a tales procesos de transformación social, por otro se despertó una enorme efervescencia por la cuestión social y, secundariamente, por el pensamiento de Marx. De ahí que haya aparecido inmediatamente una significativa tendencia socialista en el interior del dominante Partido Liberal Radical, y que esa tendencia, luego desprendida de ese partido para pasar a constituir el Partido Socialista, se haya considerado heredera legítima de Marx. Si examinamos las ideas sin apasionamiento, descubriremos sin embargo que dicha tendencia era en realidad heredera legítima de Comte. ¿Por qué? Porque dio a la distinción entre metafísica y ciencia más importancia de la que le había acordado Marx; en segundo lugar, porque redujo la realidad a lo visible (de lo cual da buen testimonio la literatura de los años 30); en tercer lugar, porque mostró desde el principio una clara tendencia dogmática, muy perceptible en el mismo Comte pero completamente ajena al espíritu esencialmente crítico del pensamiento de Marx. Desde luego, no niego que haya habido marxistas en el Ecuador; claro que los ha habido, y muy importantes; pero estoy hablando de la tendencia general que se desarrolló bajo el nombre de marxismo, pero completamente enmarcada en los límites del positivismo. Una vez más, debo lamentar que el tiempo no nos permita hacer un estudio más pormenorizado de este proceso, y que mis afirmaciones no puedan ahora ser probadas con un examen sereno de los textos producidos en esa época bajo el membrete del marxismo, pero adheridos a los presupuestos del positivismo.

Pero al mismo tiempo que se desarrollaba esa tendencia, dentro del ámbito del positivismo se desarrollaban otras que iban a dar fundamento a las aspiraciones de la burguesía. O sea que sucedió lo mismo que en el siglo XIX ya había sucedido con el romanticismo: así como en ese tiempo hubo un romanticismo de signo liberal y un romanticismo de signo conservador (Montalvo y Mera fueron románticos, como lo fueron también González Suárez y Alfaro), en esta primera mitad del siglo XX hubo un positivismo de izquierda que se autodenominó «marxista», y hubo un positivismo de derecha que empezó a nutrir lo que, con un poco de amplitud, llamaríamos «el pensamiento burgués».

Este es un momento sumamente importante en nuestro devenir cultural e ideológico, y particularmente en el devenir filosófico, porque se manifiesta por primera vez una significativa tendencia hacia la institucionalización de las ideas. Los grupos sociales que se identifican a sí mismos con determinadas formas de pensamiento buscan la institucionalización, buscan consagrarse a través de instituciones, y hay algunas instituciones muy significativas en estos tiempos: para no mencionar sino a dos de las más notables, debo recordar a la *Sociedad Jurídico-Literaria* y al *Grupo América*, a los cuales me he referido ampliamente en otros lugares. En el seno de estas instituciones, así como en la *Sociedad de Estudios Históricos Americanos* (fue fundada por González Suárez y más tarde se transformó en lo que hoy es la Academia Nacional de Historia) se desarrollaron notabilísimos estudios históricos, cuyo carácter, salvo notables excepciones, consiste en representar lo que bien podría identificarse como el pensamiento de la antigua aristocracia criolla, esa aristocracia terrateniente que todavía tenía en esos años un notable poder político, sin que esto signifique negar su indudable talento. Que sus trabajos están marcados por el pensamiento positivista es algo que puede demostrarse en su fidelidad al dato empírico y en su esfuerzo por rehuir sistemáticamente los presupuestos teóricos.

Así, pues, estas dos vertientes del pensamiento positivista configuran el panorama general de la cultura de los 30, que no se reduce a los novelistas del grupo de Guayaquil o a los indigenistas de la Sierra: ¿cómo podríamos borrar del panorama de los años 30 nombres como los de Julio Tobar Donoso, Aurelio Espinosa Pólit, José María Velasco Ibarra? Se trata, por lo tanto, de un pensamiento filosófico que aparece comprometido con las luchas sociales y políticas de esos años, y desemboca en la crisis de los años 40, cuyos conflictos no son sino el resultado de la larga crisis de los años 30. Este proceso histórico es el que marca el fin del predominio del pensamiento positivista. No quiero decir, por supuesto, que el positivismo haya sido el único pensamiento producido en el Ecuador durante esa primera mitad del siglo XX: junto a él hubo también manifestaciones de otro género, y en esos años las más importantes fueron, a mi juicio, las de don José Rafael Bustamante y las del doctor Julio Enrique Moreno, ambos de innegable importancia en el panorama del pensamiento filosófico. Bustamante fue un apasionado del estudio del Kant; en su obra se produjo una especie de resurgimiento del idealismo kantiano, y se produjo en el momento mismo que estaba predominado el positivismo; en cuanto a Julio Enrique Moreno, la suya es la figura más significativa en el Ecuador en relación con el vitalismo y el historicismo, aprendidos en minuciosas lecturas de Dilthey, de Simmel, de Rickert, y desde luego, de Ortega y Gasset, de cuyas teorías se nu-

tre para desarrollar los temas fundamentales de la cultura. Quisiera mencionar además al doctor Humberto García Ortiz, muy importante jurista y diplomático, autor de la una obra de fundamental importancia que titula *La forma nacional*: una muestra muy clara de la influencia que en el campo jurídico ejercieron por entonces las ideas del formalismo neokantiano, especialmente a través de las doctrinas de Hans Kelsen. Y ya que he derivado hacia la mención de figuras importantes de esa mitad de siglo, no debo olvidar al doctor Manuel Agustín Aguirre, que desde muy joven hizo importantísimas incursiones en el ámbito filosófico, desde una concepción marxista que se libera lentamente, pero en forma decidida, de los presupuestos positivistas.

He dejado para el final un nombre que es sumamente significativo en el Ecuador y que requiere ya una revisión crítica para superar los coros de alabanzas incondicionales que todavía se escuchan sobre él: ese es el nombre de Benjamín Carrión. Mencionarlo en el contexto de la filosofía puede ser sorprendente: ¿Benjamín Carrión filósofo? No, desde luego que no lo fue: desde mi punto de vista, Benjamín Carrión fue un gran conversador y es preciso reconocer que el Ecuador le debe mucho por su esfuerzo permanente, inagotable, para vincular al Ecuador con el mundo, para difundir lo ecuatoriano en otros países, para hacer conocer a los ecuatorianos lo que se producía en otros lugares. En cuanto a su propia producción intelectual, pienso que es pobre, pobre y desigual. Su obra mayor, la más importante de las muchas que escribió, es el *Atahualpa*, en el cual da sentido de historicidad al pueblo indígena. No obstante, lo que más se ha destacado de Carrión es la llamada «teoría de la nación pequeña», que no es propiamente una teoría, sino una idea mil veces repetida en discursos, conferencias y ensayos: una idea según la cual el Ecuador no será grande por su producción material, ni por su fuerza militar, ni por su importancia política, sino por ser una gran patria de cultura. Esta idea fue anunciada inicialmente en las *Cartas al Ecuador*, publicadas en el año 43 como artículos en el diario El Día: su intención consistía en elevar el espíritu nacional que estaba muy deprimido por la derrota del año 41. Entonces él hizo suya una proclama de Joaquín Costa, el escritor español: «Hay volver a tener patria». Hay que admitir que esa idea, falsa en sí misma, fue eficaz: ella fue el antecedente de la transformación del Instituto Nacional de Cultura, fundado por Arroyo del Río, en la Casa de la Cultura Ecuatoriana, creada por Velasco Ibarra en el año 44. Ahora bien: la fundación de la Casa de la Cultura Ecuatoriana, desde mi punto de vista, fue el medio por el cual se anularon las contradicciones que habían estado desarrollándose a lo largo de los años 20 y 30. Les he hablado de dos tendencias ideológicas que presidían el pensamiento y la cultura, una a través

de las instituciones notabilísimas como la Academia de Historia, la Sociedad Jurídico-Literaria, el Grupo América; y otro a través de la literatura y el arte plástico del realismo social. Se trataba de dos tendencias opuestas que nacieron con un carácter de clase: la primera expresaba los valores de la cultura burguesa; la segunda, sin ser propiamente una cultura proletaria, se sentía cerca de los obreros y los campesinos y pretendía expresar sus intereses. Esas dos tendencias, que se desarrollaron en un agudo enfrentamiento, llegaron a unirse bajo el mito de la «cultura nacional», y lo hicieron justamente en la Casa de la Cultura. No es nada casual que la última producción del realismo social apareció cinco años después de la fundación de la Casa de la Cultura: es *El éxodo de Yanguana*, de Ángel Felicísimo Rojas. No digo que Carrión haya fundado la Casa de la Cultura con el propósito de poner fin a la oposición de dos formas de cultura: digo que el espíritu de la «teoría de esa pequeña nación» fue un espíritu más bien un espíritu desmovilizador, que desvió ciertas intenciones que buscaban las formas más profundas de la sociedad y las desvió hacia una producción cultura casi estéril, una producción cultural no contaminada con los afanes sociales hasta allá llegó el pensamiento del positivismo en el Ecuador.

Un último punto: ¿por qué llamo yo *el pensamiento del ser negado* a todo este pensamiento que se desarrolla por los cauces que han sido someramente descritos? Porque en el curso de todo este proceso lo que se hizo fue *negar la existencia del ser deseado por los románticos durante el siglo XIX*. Los románticos creyeron que con escribir en las constituciones los caracteres de nuestro ser nacional, esos caracteres ya existían. A partir de los años 30 se reveló la realidad de la sociedad ecuatoriana y se negó la existencia de ese ser imaginario: solo la «teoría» de Carrión logró restaurar lo que durante el medio siglo anterior se había negado sistemáticamente, y en este sentido tal «teoría» significó un retroceso hacia el siglo romántico. Pero aclaro que me refiero a un retroceso en el *nivel teórico*, que estableció una seria contradicción con los avances efectivos que se lograron en el nivel práctico mediante la creación de la Casa de la Cultura. Esto es lo que singulariza la realidad social: a veces (y ésta no es la única) las ideas la expresan pero de un modo negativo.

Les he retenido más tiempo del que debía, y aun así no he logrado desarrollar como se debería estos complejos procesos del pensamiento y su relación con el mundo social e histórico. El día de mañana trataré de cerrar este panorama, y luego será preciso hacer un inventario de todos los temas que han sido apenas insinuados y que requerirán más tarde otros desarrollos.

SEXTA CONFERENCIA

El pensamiento del ocaso

Voy a referirme ahora al pensamiento que se ha desarrollado entre nosotros durante las cuatro últimas décadas y lo primero que me parece necesario es llamar su atención sobre el término que he usado: *ocaso*. El ocaso es el momento de la puesta del sol; momento indudablemente bello, cuando nos apartamos de los cotidianos afanes y contemplamos los cambios de color que se producen en el cielo, mientras un silencio sobrecogedor parece posarse sobre todas las cosas. Ocaso es, por lo tanto, un término que hace alusión al acabamiento, al final de algo; a un final que no por ser bello (cuando lo es) deja de ser final. Con esto no quiero decir que la historia ecuatoriana se acabe ahora, ni que el pensamiento ha llegado a su fin en el Ecuador. Lo que quiero decir es que este pensamiento del que voy a hablar ahora es *un pensamiento motivado por el ocaso de una época*.

En efecto, ya es un hecho generalmente aceptado que la Modernidad ha llegado, o por lo menos está llegando, a su fin. Este proceso histórico, cuyo corazón ha sido el desarrollo del capitalismo, comenzó hacia finales del siglo XV con el nacimiento de las ciencias experimentales, los grandes descubrimientos geográficos y el comienzo del colonialismo europeo, y se ha extendido durante un largo tiempo. Pero ha llegado a su final, ya anunciado por la crisis europea de comienzos del siglo XX, cuando se produjo el hundimiento de la *belle époque* y el estallido de la guerra de 1914 a 1945. Esta enorme guerra que cubre la primera mitad del siglo (aunque la hayamos dividido en dos, en realidad es una sola, con un intervalo de «paz armada» entre 1918 y 1939, que los franceses han llamado eufemísticamente con el nombre de *entre-deux-guerres*) es el síntoma más claro de la crisis que se produjo en el mundo occidental y que abarca todas las instancias de la vida, desde los sumos principios hasta las costumbres cotidianas. La ciencia, la religión la sociedad, el arte, la literatura, la técnica..., en una palabra, todas las instancias de la vida entraron en crisis, y esa crisis fue el anuncio del próximo final de la Modernidad. No será demasiado aventurado, por lo tanto, decir que el siglo XX fue el siglo de la decadencia y muerte de la Modernidad.

Esto no significa, desde luego, que el capitalismo esté en la víspera de su

XX Congreso del Partido Comunista en el seno de la Unión Soviética y de todo el movimiento comunista mundial: fue también abrir las ventanas del Vaticano para que entrara aire fresco. La Iglesia se remozó, adoptó como lema el *aggiornamento*, se declaró la opción preferencial por los pobres... En América Latina nació la llamada «teología de la liberación», que utilizaba un instrumental marxista para el análisis teológico de la sociedad y postulaba la liberación de los pueblos.

- En el año 59, los barbudos de Sierra Maestra entraron en La Habana e inauguraron el primer gobierno socialista de América, a pocos pasos de la puerta de entrada a los Estados Unidos. Todo el continente se vio sacudido por el ejemplo cubano. En todas partes empezaron a aparecer focos guerrilleros que trataron de repetir la experiencia cubana, y el término «revolución» pasó a ser una palabra-clave, la palabra que identifica el espíritu de los años 60.
- A lo largo de la década, siguiendo la ruta abierta por Argelia desde los años 50, todas las naciones africanas fueron alcanzando su independencia, a veces al cabo de guerras sangrientas y desiguales que fueron ganadas por pueblos a veces hambrientos que acabaron imponiéndose a las metrópolis europeas.
- Y eso no fue todo. También en el campo del arte se produjeron enormes transformaciones, y la más notoria fue la protagonizada por los Beatles, que llevaron a cabo una verdadera revolución musical: en el futuro, cuando se estudie la historia de la música, se hablará de los Beatles como hoy se habla de los barrocos; la transformación de la técnica musical introducida por los Beatles tal vez solo sea comparable a lo que fue introducida en el siglo XVIII por Juan Sebastián Bach.
- En fin, en el mismo campo del arte apareció el movimiento del neorrealismo italiano que transformó el arte cinematográfico; en la ciencia, el Dr. Bernard hizo el primer trasplante de corazón; los Estados Unidos lograron poner a un hombre en la Luna, abriendo un horizonte gigantesco para la exploración del espacio...

Quizá podríamos seguir enunciando hechos de esta naturaleza pero todos ellos nos hacen ver que los años 60 constituyen una década excepcional en el siglo XX; una época en que todo se estremece, todo se cuestiona, todo tiene que empezar de nuevo: el mundo respira optimismo, respira cambio, respira renovación.

2. Este sería, sin embargo, el último chispazo de vida de un mundo agó-

nico. Inmediatamente, en la década de los 70, y mucho más en los 80, iba a hacerse inocultable el envejecimiento del sistema capitalista, cuya decadencia, curiosamente, se presentó precisamente como una victoria total. Quienes no se dejan engañar por las apariencias y han aprendido a leer los significados históricos por debajo de los grandes acontecimientos, no podían dejar de reconocer, sin embargo, los fracasos continuos del sistema que había prometido felicidad y abundancia a los hombres, para entregarles por fin una miseria creciente, planetaria, y la violencia y el terror convertidos en una política de Estado. Así se hizo también inocultable el agotamiento de ese gran proceso civilizatorio que fue la Modernidad. Lo que habían hecho las transformaciones producidas en los años 60 es poner en evidencia la insuficiencia de las categorías del lenguaje moderno para dar cuenta de una realidad que se presentaba completamente evasiva. Fue entonces cuando algunos autores empezaron a hablar de una Posmodernidad.

Bajo este nombre se han entendido muchas cosas. En general, en América Latina este nombre ha sido muy mal recibido porque se ha pensado que se trata de una época que viene luego de la Modernidad y se ha argumentado que no cabe hablar de una Posmodernidad cuando grandes sectores de la población latinoamericana vive aún en condiciones anteriores a las que son propias de la Modernidad. Me parece que en esto hay una confusión muy seria. El nombre de Posmodernidad alude a un conjunto de fenómenos que se han producido en el mundo por lo menos durante el último medio siglo Y (y quizá desde antes) teniendo como denominador común el cuestionamiento de las condiciones propias de la Modernidad: el individuo libre en un Estado democrático, la racionalidad como fundamento del saber, la concepción de una historia unitaria, y otras. Se trata, por lo tanto, de un pensamiento que se produce *acerca* de la Modernidad; es la crítica de la Modernidad, una crítica de los fundamentos de la Modernidad, y en cierto sentido el pensamiento posmoderno participa de los caracteres del pensamiento moderno, en la medida en que intenta ser la crítica de sí mismo. Hay un libro que es fundamental, cuya lectura no puede evitarse: es *La condición posmoderna*, de Jean-François Lyotard. Allí se encuentra lo que quizá sea la definición más clara, más objetiva, de lo que debe entenderse como Posmodernidad, por lo menos desde el punto de vista del saber: según Lyotard, ha terminado la época de los Grandes Relatos, entendiendo bajo ese nombre las construcciones doctrinales acerca del hombre, la libertad, la justicia, etc.; y hemos llegado a un momento en que no se trata ya de discutir la racionalidad de un saber, sino su eficacia. Eficacia es, por lo demás, lo que se persigue como máximo valor ético, dejando atrás to-

dos los valores que presidieron la época Moderna: veracidad, honestidad, respeto, derecho, etc. Por otra parte, han surgido ya versiones de derecha y de izquierda en el pensamiento posmoderno; mientras para unos se trata de un agotamiento del mundo y se intenta restaurar una metafísica de la imposibilidad como condición fundamental del hombre, para otros se trata de inaugurar un pensamiento cuestionador que sea capaz de abrir una perspectiva para el desarrollo de la humanidad hacia el futuro.

3. No vamos a entrar en esa discusión; lo que vamos a decir a hora es que también a nosotros nos ha tocado este pensamiento. A partir de los años 60 se da también en el Ecuador un proceso de cuestionamiento de todo lo establecido y se inauguran formas culturales muy nuevas para el Ecuador, aunque no hayan sido nuevas en otros lugares del mundo. Se proclama el parricidio; se habla de la militancia de la cultura, entendiendo como tal la militancia en las filas de la revolución; llevados de la mano de Jean-Paul Sartre, los intelectuales jóvenes hablan del compromiso y radicalizan sus posiciones; en una palabra, se cuestionan los fundamentos de la convivencia en la sociedad ecuatoriana, y cuando este movimiento llega a su final (después del fracaso que representó en gran medida la «toma» de la Casa de la Cultura) fue sustituido por lo que yo alguna vez llamé «el desencanto», con un sentido muy distinto del que le dio Max Weber a esta palabra.

En efecto, es un hecho que en el ámbito de toda la cultura se extendió una sensación de desencanto, cuya principal causa fue el fracaso de los sueños revolucionarios de los años 60. Y ese desencanto produjo también un pensamiento que podría caracterizarse como un esfuerzo por volver sobre lo que se intuye como una subjetividad social ecuatoriana. Este pensamiento empieza a cuestionar la posibilidad de la existencia de un país como el Ecuador: ¿en qué condiciones es posible la existencia ecuatoriana? ¿Existen esas condiciones o no existen? ¿Qué va a pasar con la sociedad que ahora está albergada dentro del estado llamado Ecuador? Estas preguntas son preguntas sumamente graves y a veces alcanzan tonos dramáticos.

No creo que hayan formulado hasta ahora respuestas definitivas para estas graves preguntas; pero en esta línea quisiera yo mencionar a dos importantísimos autores ecuatorianos: el uno es Agustín Cueva (en mi conferencia anterior mencioné a su padre como el introductor de los estudios de sociología en el Ecuador) y es uno de los más importantes sociólogos del Ecuador y América Latina. Su pensamiento transcurre desde luego dentro del ámbito de la socio-

logía, pero tiene una serie de derivaciones hacia la crítica de la cultura, hacia la crítica de la literatura en forma específica, y no deja de haber atisbos filosóficos en su quehacer. Yo diría que Agustín Cueva representa el tránsito del discurso primordialmente ideológico que se dio en los comienzos del siglo, hacia un discurso que aspira a hacer plenamente científico. De formación rigurosamente marxista, e incluso aquejada de dogmatismo marxista, pero profundo conocedor de Marx, Agustín Cueva aspiraba a un conocimiento científico del cual quedaban absolutamente eliminados los presupuestos metafísicos. En esto todavía acusa la presencia del positivismo. Pero más allá de lo que sea su aspiración teórica, en la práctica de sus estudios sociológicos particulares, no ha dejado de introducir ideas novedosas que han sido el referente necesario de la investigación social durante estos decenios. Su pensamiento se encuentra contenido fundamentalmente en dos libros que son referencia obligada: el uno es *El proceso de dominación política en Ecuador*, libro en el cual, a pesar de toda su confesada intención de llegar a un pensamiento absolutamente científico, cuando trata de explicar el fenómeno del populismo recurre a elementos de índole metafísica, y se refiere a un sustrato espiritualista que él considera existente en la sociedad ecuatoriana y que explica la actitud del pueblo ecuatoriano ante el mesianismo del doctor Velasco Ibarra. Ese estudio sobre el populismo dio lugar a una intensa polémica en los años 60, que se produjo a finales de los años 60 y en los primeros de la década siguiente, teniendo como contradictor al doctor Rafael Quintero, a quien, desde luego, no se le puede dejar de reconocer el mérito de haber reflexionado profundamente sobre el mismo tema y con arreglo a criterios más propiamente científicos, que le han llevado a conclusiones directamente opuestas a las que obtuvo Cueva. [Quiero hacer notar de paso que la utilización de un andamiaje científico en la argumentación no garantiza por sí misma la verdad de las conclusiones: si los datos empíricos no son manejados con el cuidado necesario, si no son suficientes o están sesgados por intereses preconcebidos, cualquier argumentación científica desemboca necesariamente en el error. No digo que así ocurra con las argumentaciones de Quintero: digo que el hecho de que utilice argumentos de mayor científicidad que los de Cueva no demuestra por sí mismo que haya tenido más razón que Cueva].

El segundo libro de Agustín Cueva que he querido mencionar es *El desarrollo del capitalismo en América Latina*, libro que toma algunos casos ejemplares de nuestro continente para practicar el análisis de las distintas vías del desarrollo capitalista, utilizando en este caso una abundante información que le lleva a interpretaciones sumamente interesantes. Este libro también dio lugar a una polémica, en la que participaron algunos de los más connotados so-

ciólogos latinoamericanos. El resultado de esta polémica dio lugar a otro libro de Cueva que titula *Teoría social*, en el cual acude a las fuentes sociológicas de las cuales él se ha nutrido, pero llega mucho más allá, hasta los fundamentos filosóficos de esas fuentes científicas. De ahí que yo he creído siempre necesario tomar en cuenta el pensamiento de Agustín Cueva en el desarrollo del pensamiento filosófico de estos últimos años.

El otro autor al que quiero referirme de manera especial es Bolívar Echeverría, con quien compartí mis primeros años de formación filosófica. Graduado en Berlín en filosofía, desde finales de los años 60, él ha ejercido la cátedra universitaria y ha llevado adelante la investigación en la Universidad Autónoma de México, y como producto de su quehacer conocemos ya algunos libros, de los que voy a mencionar especialmente tres. El primero titula *El pensamiento crítico de Marx*, y es una discusión de los presupuestos filosóficos que el pensamiento de Marx; el segundo es una colección de ensayos que lleva el título prometedor de *Las ilusiones de la modernidad*, en cuyas páginas se reflexiona sobre las condiciones que para la teoría y la realidad política se han producido como consecuencia de la caída del Muro de Berlín, sobre la historia de la política y la historia de la teoría, sobre el nacional socialismo de Heidegger, sobre el idealismo del primer Lukács... Por fin el último de los libros que quiero mencionar es muy breve y se llama *Estudios sobre lo barroco*, donde se desarrolla una reflexión muy profunda sobre lo que en primera instancia se nos presenta como un estilo artístico posterior al Renacimiento, aunque luego se revela como una estrategia de modernización no capitalista. No quiero abundar sobre este tema que por sí mismo es muy complejo y lo señalo como tema para otro posible seminario futuro.

A estos nombres que ustedes acaban de oír quisiera yo agregar el de Milton Benítez, también es sociólogo, que ha incursionado profundamente en el pensamiento filosófico, también él en el ámbito marxista de él hay que destacar un libro que se llama "El Estado y la Revolución en Marx", que es un análisis muy minucioso de estas dos categorías: Estado de revolución directamente en las obras de Marx.

Pero no es solo en el campo del pensamiento marxista donde se ha desarrollado la filosofía. Hay también otras vertientes que han dado lugar a importantes reflexiones, y una de las más notables es la desarrollada por Hernán Malo González, quien fue el alma del proceso de actualización que experimentó la Universidad Católica bajo su rectorado. Con una gran formación filosófica hecha en Europa, realizó una labor inmensa desde su cátedra y tradujo la obra

de los presocráticos directamente del griego al castellano. Pero como pensador y no solo profesor de filosofía, Hernán Malo hizo interesantes aportaciones a la diferenciación entre el pensamiento mágico y el pensamiento lógico; prestó atención a un autor del movimiento espiritualista francés, que es Félix Ravaisson, a través de cuyas doctrinas desarrolló algunos aspectos de su propia filosofía, en una línea que va desprendiéndose del espiritualismo y acercándose más bien a una nueva metafísica que es de difícil clasificación.

Hablé ya, desde mi primera conferencia, de la gran figura de Arturo Andrés Roig, y del impulso que él dio a los estudios filosóficos en la Universidad Católica durante la década de los 70, justamente cuando Hernán Malo desempeñaba el rectorado de esa casa de estudios. Ahora debo recordar nuevamente a los discípulos de Roig, y especialmente a Carlos Paladines, quien acaso sea el que mejor ha conservado y desarrollado la herencia de Roig. Su trabajo en el campo de la historia de las ideas es ya notable, como puede comprobar cualquiera acercándose a un libro tan importante como *Sentido y trayectoria del pensamiento ecuatoriano*, que ha sido una de las fuentes más importantes de este mismo seminario.

No debo olvidar a Joaquín Alvarado, que sin ser ecuatoriano de nacimiento ha establecido en el Ecuador su hogar y su horizonte de trabajo. Numerosos son sus estudios sobre Heidegger y sobre la modernidad, y estamos esperando la obra que contenga los resultados de sus investigaciones parciales.

No quiero decir que este sea un panorama completo, ni del pensamiento ecuatoriano, ni de sus manifestaciones contemporáneas. Para quien desee una mejor información sobre estos temas, la consulta de la *Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano* será una tarea obligada. Allí ustedes pueden tener acceso a muchísimos autores que han sido estudiados, y leerles directamente en sus textos. Yo tengo para mí que la Filosofía no se estudia por referencias: a la filosofía hay que estudiarla directamente en sus fuentes, hay que ir directamente a los filósofos y reflexionar sobre lo que dicen.

Llegamos así al término de nuestro seminario. Lo que podemos sacar en limpio, es que nuestro peor enemigo ha sido el tiempo: la mayor parte de los temas se nos ha quedado en meras referencias, sin que hayamos podido penetrar en ninguno de ellos para discutirlos como es de rigor en un encuentro filosófico. Tengamos confianza en que las instituciones que nos han auspiciado, es decir, la Casa de la Cultura Ecuatoriana y la Universidad de Otavalo, puedan ofrecernos más adelante la oportunidad de otros encuentros.

