

Ilustración, Romanticismo y Utopía en el siglo XIX. La recepción de la filosofía clásica alemana en el contexto intercultural de Latinoamérica *

Heinz Krumpel
Universität Wien
Universität Klagenfurt

Palabras clave: filosofía, romanticismo, krausismo, intercultural, Latinoamérica

I. LA FILOSOFÍA CLÁSICA ALEMANA EN EL CONTEXTO DEL PENSAMIENTO INTERCULTURAL

En este artículo quiero tratar el problema sobre la importancia o no de la filosofía clásica alemana en el contexto del pensamiento intercultural. En este marco, me guiaré con la siguiente estructura:

Primero, quiero esbozar brevemente la posición de la filosofía clásica alemana en el marco de la mediación intercultural. Segundo, se trata de indicar con pocas palabras la problemática del etnocentrismo y del pluralismo empírico de las culturas. Y tercero, voy a mostrar sobre la base de la crítica de Hegel al imperativo categórico de Kant, algunos aspectos metodológicos que son de importancia para el diálogo intercultural.

* Una primera versión de este artículo se presentó en el curso “La recepción de la filosofía alemana en México. Siglos XIX y XX”, organizado por el Posgrado en Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa y el Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD), que se llevó a cabo del 16 al 28 de febrero de 2001. Agradezco al doctor Gustavo Leyva la invitación y el intercambio de ideas en el cual también participaron el doctor Carlos Illades Aguiar y la doctora Dulce María Granja, que fueron particularmente estimulantes para mi futuro trabajo.

La posición de la filosofía clásica alemana en el marco de la mediación intercultural

La recepción de la filosofía alemana en México tiene una larga tradición. En 1737 se menciona por primera vez en el *Diario de los literatos de España* el pensamiento filosófico de Christian Wolff de Marburgo. El pensamiento de Leibniz llega a México a través de los jesuitas, y en el *Espíritu de los mejores diarios*, se pueden leer en 1788 problemas filosóficos discutidos por la Academia Prusiana de las Ciencias. Intelectuales mexicanos conocieron en el siglo XIX a Samuel Pufendorf, Kant, Fichte, Schelling y Hegel. Fundamental para la investigación de procesos mexicanos de recepción es el libro de Carmen Rovira Gaspar intitulado *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México, siglo XIX y principios del XX*.¹ En los discursos analizados en este libro (como por ejemplo en los discursos escolástico, lógico epistémico, de filosofía del derecho) se ve claramente cómo se llevaba a cabo la polémica con la filosofía alemana protestante a partir de una perspectiva escolástica. Las polémicas se manifiestan también en su diferenciación. Se criticaba, por ejemplo, la absolutización de la reivindicación de la razón en la filosofía protestante. Melchor Ocampo (1814-1861) por ejemplo, al ser acusado por Lucas Alamán de representar principios ateístas y de ser promotor de la revolución, se refiere a Kant y a Fichte. Francisco O'Reilly (1839-1893) aprueba en su polémica algunos aspectos de la filosofía del derecho de Kant. José María Vigil polemiza —en la *Revista Filosófica* fundada por él— en 1882, contra Hegel y defiende la Metafísica contra el Positivismo.

Leopoldo Zea en su trabajo sobre el Positivismo, ha hecho visible el fondo social de estas polémicas y ha mostrado su papel ideológico. Con respecto a la mediación histórica del pensamiento filosófico, quiero mencionar lo siguiente: Víctor Cousin, un amigo de Schelling y de Hegel, contribuyó en París a la mediación intercultural de la filosofía alemana. Aunque Kant había sido traducido al francés por Villier, el interés general se concentraba en el Romanticismo alemán. Un papel importante en la mediación intercultural jugaba Paul Janet (1823-1899), quien influyó en el pensamiento de Ezequiel A. Chávez (1888-1946) y el de Manuel

¹ Véase también Carmen Rovira Gaspar, *Bibliografía mexicana filosófica y polémica, primera mitad del siglo XIX*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993 y *Pensamiento filosófico mexicano del siglo XIX y primeros años del XX*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.

Brioso y Cardini. En 1882 se publicó en la *Revista Filosófica* un artículo de Janet sobre el imperativo categórico de Kant, donde se muestra como un profundo conocedor de la filosofía alemana.

Entre otras aportaciones, el Krausismo español ha contribuido esencialmente a la divulgación de las ideas de Kant, Fichte, Schelling y Hegel en América Latina. Como se sabe, el Krausismo español empezó a aumentar su influencia a partir de 1850 en Argentina. En la filosofía de Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832) se refleja el Idealismo ético de Kant, recibiendo al mismo tiempo el criticismo efectuado por Fichte, Schelling y Hegel. En Alemania, Krause fue un filósofo casi desconocido. Hegel rechazó el pensamiento krausista como un error filosófico, pero no pudo evitar que Krause se convirtiera en un símbolo trascendental de un movimiento de innovación y reforma, tanto en España como en América Latina, pues el movimiento se abrió camino bajo el nombre de Krausismo. El modo de pensar de Krause, que se basa en la filosofía clásica alemana, respondió en muchos aspectos, no sólo a los intereses españoles, sino también a los latinoamericanos. Por un lado, la promesa optimista contenida en ella, de un futuro mejor para la constitución social y una teoría racional de conocimiento ligada a ésta y, por otro, debido a la orientación espiritual dirigida hacia el horizonte individual de motivación del hombre. En sus escritos pedagógicos y de filosofía del derecho, Krause subraya sus esfuerzos por una nueva determinación y activación del trabajo intelectual junto con una actitud orientada hacia el cambio de la sociedad. A partir de esta visión, el Krausismo no sólo constituye una simple filosofía adquirida, sino que sus raíces están en la concientización de las necesidades que no habían sido tomadas en consideración en el orden social español, desde hace ya algunos siglos. En Argentina se conoció la filosofía de Krause a través de la publicación de la obra de su discípulo Ahrens, en francés, en 1839. A partir de entonces el Krausismo ganó importancia en Río de la Plata y después en Brasil, Ecuador, Perú, Colombia y México; en Cuba fue introducido por José Martí.

En México se ha recibido o interpretado el Krausismo desde la segunda mitad del siglo XIX a través de la Escuela Belga de los krausistas Tiberghien y Ahrens. Aquí el Krausismo juega un papel importante, particularmente en la discusión entre representantes de concepciones metafísicas y positivistas en la pedagogía y la jurisprudencia. Pensadores liberales como José María Vigil e Ignacio Manuel Altamirano defendieron esta corriente en contra del Positivismo. Los adeptos argumentaban que el Positivismo tenía consecuencias dañinas sobre la moral y que iba en contra de la Constitución, porque no respetaba la libertad de conciencia.

Leopoldo Zea en su libro *El Positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*, señala de qué manera el Krausismo apoyaba al liberalismo, y Horacio Cerutti observaba en su trabajo *La influencia del Krausismo en México*, que este movimiento fue usado como un instrumento liberal para defender las ideas de los derechos humanos. En las polémicas de Vigil se muestra claramente la relación del pensamiento de Krause con el de Kant y Fichte. Aunque los adeptos de Krause no podían sobreponerse en esta polémica —en 1882 se sustituyó la lógica de Tiberghien por las ideas de la lógica de Luis E. Ruiz— el interés por la filosofía clásica alemana seguía vivo. Traducciones corregidas contribuyeron a su distribución en la segunda mitad del siglo XIX.

Gabino Lizarga, tradujo en 1871 los *Principios metafísicos del derecho* de Kant y cinco años después, se publicaron traducciones del francés de la *Crítica de la razón práctica* así como de *Los fundamentos de la Metafísica de las costumbres*. En 1883 el neo-kantiano José del Perojo tradujo la *Crítica de la razón pura*.

En 1875 Perojo fundó la *Revista Contemporánea* en la cual se llevaron a cabo polémicas con las corrientes del Neo-kantismo en Alemania y con el Positivismo. En cuanto a Hegel, A. Maria Fabie tradujo en el Centro Hegel de la Universidad de Sevilla, en 1872, su *Lógica*; y Zozaya tradujo la *Doctrina de la ciencia* de Fichte. En los años siguientes muchas traducciones hechas por miembros de la Institución Libre de Enseñanza se distribuyeron en América Latina.

A principios del siglo XX se suscitó en América Latina, y en particular en México, un incremento cualitativo en la recepción de la Metafísica europea. Una causa fundamental para ello lo constituyó el cambio del Positivismo a la Metafísica que se realizó en los países latinoamericanos, aunque de manera diferente, entre 1908 y 1925. Es punto de referencia enmarcado y realizado como un enfrentamiento con el sistema rígido del pensamiento positivista. Antonio Caso criticó el déficit cultural que acompañaba al Positivismo, el cual había expulsado a la Metafísica de su sistema científico como especulación inútil, incapaz de contestar a las llamadas preguntas últimas por el sentido y el ser de la existencia humana. Antonio Caso, José Vasconcelos, Alfonso Reyes y otros trataron de fundar una teoría de nuevos criterios morales, de valoración del ser humano y de una concepción de cultura y educación que correspondieran a la forma de vivir latinoamericana. Ligado a ello surgió la búsqueda de una nueva autovaloración positiva de la naturaleza ética del hombre.

En este contexto empezó la recepción latinoamericana del pensamiento filosófico europeo, con características de creatividad y originalidad. Aparte de las ideas de Kant, Fichte, Schelling y Hegel, particularmente las concepciones de Henri Bergson, Ortega y Gasset, Nicolai Hartmann, Martin Heidegger, Edmund Husserl y otros, adquirieron una influencia esencial. Esto se reflejó por ejemplo en los trabajos de Alejandro O'Deústua, Honorio Delgado (Perú) y Alejandro Korn y Francisco Romero (Argentina). En Argentina especialmente, las ideas de Kant, Bergson y Croce adquieren importancia en 1920. En 1929 Alejandro Korn y Francisco Romero fundaron en Buenos Aires una sociedad kantiana. La recepción de la filosofía de Kant se convirtió en una corriente de pensamiento; esto fue evidente también en la polémica en torno del neo-kantismo realizada entre Antonio Caso y F. Rodríguez, en 1933. La explicación de las particularidades de estas polémicas con la filosofía de Kant llevaría demasiado lejos al igual que con la obra de Samuel Ramos intitulada *Más allá de la moral de Kant*, que publicó en 1938.² Para continuar quiero referirme al veredicto de América respecto a Hegel y con ello, llego al segundo punto.

La problemática del etnocentrismo y del pluralismo empírico de las culturas

En las exposiciones de Hegel sobre la filosofía de la historia, se puede leer que América sólo constituyó el eco del viejo mundo y una expresión de vitalidad extraña. Estas observaciones se citan varias veces para mostrar que el problema de la identidad latinoamericana se expresó hasta el siglo XX a través de una asignación foránea, aspecto que conceptualizó Edmundo O'Gorman al indicar que América en realidad sólo tomó una función de eco de Europa. Sin embargo, el punto de vista eurocentrista de Hegel fue compartido por la mayoría de los pensadores filósofos de su época. Una excepción la constituyó el barón prusiano Alejandro von Humboldt, quien se sintió un ciudadano de dos mundos, debido a su viaje por América Central y del Sur realizado entre 1897 y 1904. Rechazó la convicción europea de entonces, relativa al repudio a todo lo extranjero y estableció normas para un pensamiento intercultural al que estaba obligado el Humanismo.

² Estas polémicas son tratadas en detalle en mi libro *Die deutsche Philosophie in Mexiko, ein Beitrag zur interkulturellen Verständigung seit Alexander von Humboldt*.

Respecto al momento de sobre-presentación de lo europeo expresado en la filosofía de Hegel, hay también otro punto de vista de interés. Desde la visión cultural-antropológica, se considera como cierto que todas las sociedades tienen en común el etnocentrismo, es decir, la fe en la propia superioridad frente a otras culturas. Entonces, se puede aceptar el punto de vista según el cual la filosofía es un progreso espiritual que tiene su origen en la forma cultural griego-europea, si se pretende llamar la atención con la propia tradición cultural y subrayarla. Esa concepción sólo se convierte en un factor represivo para el desarrollo humanitario, y con ello, se levanta la pretensión absoluta que convierte a la filosofía griego-europea en una dimensión ahistórica, aumentando con ello la estrechez o la ausencia absoluta de percepción de lo extraño. En este contexto, también se trata de un problema de desconocimiento y de no entendimiento de la propia cultura, es decir, cómo se observa o mira *lo otro* y con qué métodos y conceptos se percibe otra cultura. Porque en última instancia, esto sólo es posible utilizando los conceptos conocidos que tienen su origen en el propio ciclo cultural.

Bajo este punto de vista, surge también la pregunta en torno a la relación entre la filosofía y el contexto cultural. Kant observó respecto al concepto de la cultura, que “la cultura es la creación de la utilidad de un ser razonable para fines cualquiera en sí (y en consecuencia en su libertad)”. Es decir, la cultura sólo puede ser el último fin que se debe adjuntar a la naturaleza con respecto a la raza humana.

Teniendo en cuenta la precondition espiritual del reconocimiento del pluralismo empírico de las culturas, se manifiesta que al individuo en su reflexión filosófica sólo se le puede entender a partir del conocimiento de su historia. La influencia de la cultura en la filosofía se puede explicar como una determinación correlativa: la cultura y la filosofía son dos aspectos del mismo fenómeno; entre ellos no existe una división. A partir de esta visión, las ideas filosóficas parecen ser como un producto refinado de una cultura desarrollada y expresan el auto-conocimiento de una época histórica. La filosofía clásica alemana también es un producto del contexto cultural de los siglos XVIII y XIX. Un contexto que, en Europa Central, ha sido caracterizado esencialmente por el Protestantismo y el Humanismo del Renacimiento. Un pensador filosófico como Kant no hubiera sido posible en aquella época bajo la esfera de influencia cultural española. Quiero, por lo tanto, subrayar aquí: El pensamiento filosófico, en última instancia, siempre es la expresión de una determinada contextualidad histórico-concreta caracterizada por las tradiciones, valores y normas culturales históricas particulares.

En este contexto surge también la pregunta por la vigencia universal de la razón humana y de los valores y normas ligados a ella. Una precondition ideológica para la respuesta a esta pregunta, consiste en la percepción de las situaciones y modos de pensar particulares culturales, inclusive su concreción lingüística y étnica que encontramos en las diversas regiones de nuestro planeta en forma diferenciada. La razón humana universal contenida en ello se deja demostrar por medio de muchos ejemplos como en la comparación analógica entre el pensamiento mitológico de las culturas antiguas americanas y el pensamiento en el ciclo cultural griego-europeo. El principio de la creación, en gran parte despersonificado en la mitología azteca, por ejemplo, es dual, por lo que se crean los elementos divinos básicos: tierra, aire, fuego, agua. Éstos representan elementos cósmicos que expresan como principios activos el orden espacio-temporal del universo —en tanto que constituyen fuerzas naturales. De manera análoga se desarrollaba el pensamiento filosófico en la filosofía jónica de la naturaleza, que se basa en la mitología griega, donde los conceptos como tierra, aire, fuego y agua también se reducen a elementos básicos del orden del universo. Es decir, teniendo en cuenta toda la singularidad cultural del pensamiento mitológico antiguo americano y europeo, se puede demostrar el principio de la razón universal y general, respectivamente contenido en cada singularidad; pero, particularmente bajo ese punto de vista, la filosofía clásica alemana ha hecho una contribución metodológica esencial a la idea de la mediación intercultural. Esto no sólo se muestra por el carácter universal de la interpretación mitológica de Hegel y Schelling, sino también leyendo a Ernst Cassirer quien, basándose en el método de Kant, desarrolló detalladamente, por primera vez, la estructura ontológica del mito.

Las exposiciones metódicas hechas por Hegel en su *Ciencia de la lógica* acerca de la dialéctica entre lo general, lo particular y lo singular, no sólo subrayan la relación correlativa entre la razón universal y particular sino que demuestran también que un diálogo en el área de la filosofía solamente puede desarrollarse en el contexto de identidad y diferencia. Por lo tanto, a continuación quiero tratar más detalladamente la crítica de Hegel al imperativo categórico de Kant, bajo el aspecto metodológico y cognoscitivo, principalmente porque en esta crítica se toca la relación entre el concepto filosófico y la contextualidad, un aspecto que también es de interés para el diálogo intercultural.

La crítica de Hegel al imperativo categórico de Kant bajo el aspecto metodológico y cognoscitivo

La crítica de Hegel al imperativo de Kant posee una importancia especial dentro de la filosofía hegeliana: es de particular interés la parte metodológica de esta crítica. La posición crítica de Hegel debe ser analizada desde dos puntos de vista: por un lado, Hegel critica directamente la parte formalista de la ley moral kantiana, y unido a ello, contrapone en una crítica indirecta sus concepciones filosófico-morales a las de Kant.

Para esclarecer los puntos de partida teóricos de la crítica hegeliana a Kant, es necesario esbozar las concepciones esenciales de Kant sobre el imperativo categórico. La ley fundamental de la razón práctica de la ética según Kant: “Actúa de tal forma, que la máxima de tu voluntad pueda valer en todo momento como principio de una legislación general”.³ Esta ley fundamental es para Kant una norma ética obligatoria en la que se debe cimentar la acción del hombre en forma absoluta e imperativa. De esta manera, el individuo está como fin en sí mismo, en el centro de la ley moral. “El hombre y cada ser racional existe como fin de sí mismo, no simplemente como medio para el consumo indiscriminado de ésta o aquella voluntad. Él debe ser siempre visto al mismo tiempo en todas sus acciones como fin, tanto en las dirigidas hacia sí, como en las dirigidas a otros seres racionales”.⁴

Según Kant, el imperativo categórico que es deducido de la razón práctica, no tiene un contenido concreto, además de la exigencia *Tú debes*. La posibilidad del imperativo resulta de la concepción de Kant, según la cual el hombre como ser inteligible, o sea, como ser espiritual, dispone de una voluntad libre; mientras que para él como ser empírico o como ser sensible, por el contrario, no es posible la libertad, puesto que el hombre en este caso está subordinado a la rígida necesidad natural. El imperativo categórico está dado al hombre como ser espiritual *a priori*. La concepción de la separación de la persona en un ser espiritual y uno empírico en el campo de la filosofía práctica, corresponde a la separación que hace Kant, en el campo de la filosofía teórica, entre el fenómeno y la cosa en sí.

³ Immanuel Kant, *Werke in sechs Bänden*, hrsg. von F. Groß, Bd.4, Leipzig, Liepziger-Verlagsanstalt, 1907, p. 140.

⁴ *Ibid.*, p. 142.

Por otra parte, Hegel dirigió su crítica esencialmente a dos aspectos de la concepción kantiana: por un lado, a la separación kantiana del hombre en un ser inteligible y un ser empírico; por el otro, al formalismo de la ley moral kantiana que, según Hegel, en el campo del yo inteligible permanece idéntica sólo consigo misma y deja desatendido el contenido social de la conciencia moral. La parte formalista del imperativo categórico no sólo fue criticada por Hegel, sino también por otros pensadores de aquel tiempo como Herder, Jacobi y Schiller. Tomando posición frente al formalismo de su imperativo categórico, Kant manifestó en su prólogo a la *Crítica de la razón pura* que un crítico de su obra —fundamentado en la *Metafísica de las costumbres*— acertó más de lo que él mismo pensaba, al afirmar que en el escrito no se elaboraba un nuevo principio de la moralidad, sino una nueva fórmula. Kant, empero, se pregunta: ¿Quién pretende introducir un nuevo fundamento para toda la ética y ser al mismo tiempo su primer inventor?

El mérito de Kant consiste en haber orientado el aspecto normativo, valorizador de la moral, en haber resaltado su tarea organizadora y reguladora, en visualizar la libertad de la voluntad como condición inalienable para la exigencia moral *Tú puedes, luego tú debes*. La preocupación de Hegel de analizar críticamente el formalismo kantiano se remonta a su permanencia en Berna y se le puede hacer un seguimiento, hasta la *Filosofía del derecho*. La crítica de Hegel al formalismo kantiano en el campo de la ética es parte de su análisis crítico de la filosofía kantiano-fichtiana de la reflexión. El interés de Hegel consiste en refutar el idealismo subjetivo, no desde afuera, sino desarrollando sus contradicciones internas. La solución de estas contradicciones debe confirmar la necesidad del idealismo objetivo. Hegel veía su sistema como la culminación de éste. El principal instrumento es su dialéctica idealista objetiva y la historicidad contenida en ella. Desde el punto de vista del desarrollo histórico, las ideas del pensamiento dialéctico de Hegel se concatenan a Kant y Fichte. Kant, por ejemplo, hizo alusión en sus obras, entre otras ideas, a la existencia de contrarios y contradicciones reales. En Fichte la *contradicción* se convierte en la fuerza motriz del desarrollo del yo puro. Hegel resaltó igualmente, como mérito de la obra de Kant, que ésta demostró la necesidad de la *contradicción* en la razón. Hegel realizó en su sistema aquellos elementos racionales de pensamiento dialéctico de Kant a un nivel más alto cualitativamente, el nivel que una dialéctica de los conceptos conforma sistemática y lógicamente.

A partir de esta posición pudo Hegel elaborar su crítica al formalismo kantiano en la ética y superarla metodológicamente. Durante su estadía en Berna, Hegel

caracterizó en el marco de su concepción sobre la positividad de la religión católica, las leyes morales que están fuera del sujeto moral como leyes extrañas y muertas. Si bien es cierto que aquí su crítica no se dirige aún en forma directa contra el formalismo de Kant, de cualquier modo se manifiesta el objetivo de Hegel que luego retomará en su crítica a la ética kantiana, de demostrar que la ley moral kantiana como principio moral es algo inmóvil y formal frente al movimiento real histórico espiritual.

En su época en Francfort, la crítica de Hegel al formalismo kantiano-fichteano es directa. En este tiempo Hegel se opone a la opresión de la naturaleza en Kant —tal y como se puede extraer de los apuntes de Rosenkranz— y a su *despedazamiento del hombre*. En los escritos del joven Hegel, su crítica a la concepción moral de Kant está más orientada a los aspectos metodológicos de principio que propiamente a los problemas de contenido moral. Hegel rechaza la ética kantiana, sobre todo, porque ésta no tiene como contenido al hombre completo, viviente. En su concepción sobre el espíritu del cristianismo, Hegel afirmó contra la ética kantiana que el hombre de esta ética “siempre es esclavo contra un tirano y al mismo tiempo tirano contra el esclavo”.⁵ Al respecto, escribió Hegel: “Un hombre que tuviese que reelaborar al hombre en su totalidad, podría imposiblemente recorrer un camino tal, al que a la desunión del hombre sólo se antepone una obstinada arrogancia”.⁶

Ahora Hegel se ve como aquel que desde posiciones filosóficas idealistas objetivas está en su capacidad de resolver este problema. La fundamentación metodológica para ello la encontramos en su concepción de la unidad dialéctica entre pensar y desear.

La crítica de Hegel al formalismo de Kant adquiere una agudeza especial en sus escritos. En el ensayo sobre los tipos de tratamiento científico del derecho natural, Hegel afirma que la ley moral de Kant existe en la legaliformidad de la máxima y permanece igual a sí misma, como la posición $A=A$. Esta identidad formal sería el fundamento para que la autonomía de la legalización no produjese sino tautologías. En la *Fenomenología del Espíritu* (1807), la crítica de Hegel al imperativo categórico de Kant adquiere un carácter sintético y sistemático. En los capítulos sobre la razón legisladora y la razón que examina leyes, Hegel se ocupa, en forma profunda, de la filosofía kantiano-fichtiana. Aquí intenta mostrar qué

⁵ Herman Nohl, *Hegels theologische Jugendschriften*, Tübingen, Universitäts-Verlag, 1907, p. 390.

⁶ *Ibid.*, p. 266.

consecuencias tiene una determinación formalista de la ley moral. Si hacemos un seguimiento del planteamiento de Hegel, entonces tenemos lo siguiente: si se parte del imperativo categórico de Kant y se afirma que *Todos deben decir la verdad*, esta necesidad general de la ley se demuestra como una causalidad perfecta, pues el decir la verdad, para mí, depende de la causalidad de si yo la conozco y de si me he podido convencer de ella.

El mandamiento *Ama a tu prójimo como a ti mismo*, es igualmente presa de la causalidad y depende de si tengo la oportunidad de saber en qué consiste el bienestar del otro, etcétera. Ambas leyes son una determinación directa de la sustancia ética y tienen un contenido particular que aparece como causalidad del conocimiento de la realidad y del qué hacer, y que desaparece convertido en necesidad. Ninguna expresa algo en sí y para sí de *Lo que la ley ética absoluta debería*, a la manera de Hegel. El contenido singular desaparece como causalidad cuando es declarado ley; sólo queda la forma vacía de la generalidad, o como señala Hegel, “tales leyes se quedan sólo en el debiera pero no poseen una realidad, ellas no son sino mandamientos”.⁷

Es evidente que Hegel, en la crítica de la ley moral kantiana, se manifestó en contra de una generalización injusta de la realidad. En su exposición, en realidad, él afirma que lo general no puede ser impuesto a la realidad, sino que siempre está ligado a algo específico o determinado y sólo existe en esta unidad y contradicción. Además, según Hegel, una generalización dialéctica contiene el elemento causal cuya existencia pone en duda el imperativo categórico, pues éste debe ser utilizado en una realidad interpretada de forma no dialéctica. Por ello, Hegel cree que el imperativo como escala legaliforme, que según Kant posee en sí nuestra razón, no puede ser en realidad la escala, pues ella sirve para todo.

La crítica al formalismo del imperativo categórico permanece también en la filosofía hegeliana del derecho. La crítica hegeliana al concepto kantiano de la obligación o del deber, es de especial importancia metodológica. Según Kant, el hombre puede llegar al imperativo categórico sólo mediante sus inclinaciones en la contradicción. Por esta razón, el hombre siempre se encuentra entre el deber y la inclinación o afecto. Al cumplir el hombre su deber mediante la libertad de su voluntad, tendría que actuar de acuerdo al imperativo categórico. Sólo así actuaría éticamente y las tendencias o inclinaciones se valorarían como positivas.

⁷Georg Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Berlín, hrsg. v. J. Hoffmeister, 1964, p. 305.

En relación con la concepción del deber en Kant, Hegel señaló el gran mérito de Kant al haber sustentado un criterio muy preciso con la tesis del saber ético, el cual se basa en la razón, pero simultáneamente, negó la concepción kantiana de que los diferentes deberes no podrían entrar en colisión mutua. Tanto Kant como Fichte negaban la posibilidad de conflictos entre deberes.

Kant señalaba: deber y obligación son, ante todo, conceptos que expresan la necesidad práctico objetiva de determinadas acciones. Ahora, dos reglas opuestas no pueden ser al mismo tiempo necesarias, de tal forma que, si actuar de acuerdo a una de ellas es un deber, actuar en forma contraria no sólo no es un deber, sino inclusive una violación del deber. Así, es absolutamente inimaginable una colisión entre deberes y obligaciones. Goethe y Schiller se adelantaron a Hegel con su creación literaria y poética a la crítica de la concepción kantiana y fichteana de la negación de conflictos entre deberes. Mientras que Goethe y Schiller se dedicaron a descubrir colisiones concretas entre obligaciones o deberes, Hegel se preocupó en primera instancia en demostrar las contradicciones resultantes de la negación de conflictos entre deberes al interior del imperativo categórico.

Bajo este aspecto, Hegel muestra, tal como aparece ya en sus escritos de Francfort, cómo un concepto absoluto de deber entra en contradicción con el contenido mutable de los deberes. Aquí Hegel intenta abordar el problema históricamente: al ser cada vez más multiforme y llena de conflictos, crecen las contradicciones de la vida, que necesariamente son la base de las colisiones entre deberes. De su época en Francfort, Hegel señalaba que, en la medida en que la diversidad de las relaciones humanas aumenta, crece también la cantidad de virtudes y, con ello, de colisiones necesarias, así como la imposibilidad de su cumplimiento. Si un virtuoso quiere escalar entre sus seguidores a los cuales no puede satisfacer en su totalidad, entonces tendrá que declararse en contra de aquellos que él concibe como de menor posición que de los otros, a los que él considera de mayor posición. “Por eso no se puede afirmar que para cada virtud existe el mismo y sólo el mismo fundamento el cual aparece bajo condiciones distintas en una modificación diferente como una virtud especial en tal grado absoluto de permanencia de las virtudes que se destruyen mutuamente”.⁸ Bajo el punto de vista metodológico tenemos aquí dos aspectos interesantes: por un lado, para Hegel cada deber al interior del desarrollo histórico-dialéctico de la sociedad, es sólo un momento de la

⁸ Herman Nohl, *op. cit.*, 1907, p. 293.

concatenación dialéctica de la sociedad, como expresión de la dialéctica entre lo absoluto y lo relativo; por otro, a Hegel le importa demostrar que lo contradictorio, la divergencia al interior del desarrollo histórico, lleva a que cada concepción del deber que pretende ser absoluta tenga que entrar en colisión con aquel otro momento que encarne la misma pretensión de lo absoluto.

Este pensamiento dialéctico de Hegel adquiere su forma más madura en la *Fenomenología del espíritu*. Allí Hegel muestra cómo en el desarrollo histórico cada momento es absoluto al conformar un momento necesario del desarrollo; pero, al mismo tiempo e indisolublemente, también es relativo, pues es tan sólo un momento del mismo.

En relación con la problemática del deber, Hegel señala cómo la generalidad sin contradicciones de la conciencia del deber, encarnada en la ley moral kantiana, entra en contradicción con la condicionalidad y determinación del individuo actuante —al interior de la idea histórica del desarrollo. Él agrega a lo anterior, cómo la acción —según la ley ética de Kant— sólo es ética cuando se realiza por la pura voluntad del deber, pero la naturaleza del individuo —así como la entiende Hegel— es contraria a ello. Hegel es del criterio que en Kant existe una disputa continua entre moralidad y sensualidad de la armonía, que resulta una labor que lleva al infinito.

Hegel muestra en la *Fenomenología del espíritu* y en la *Filosofía del derecho*, cómo a través de su trabajo personal, en la búsqueda de ganancias y éxitos, el individuo crea lo general. Empero, Hegel no se atreve a mostrar el carácter social del trabajo individual, aunque se muestra interesado en el entendimiento de la naturaleza social del individuo. El hombre es para él un individuo burgués y de esta posición parten sus reflexiones socio-teóricas. En última instancia, el hombre para él no es una totalidad de las relaciones sociales, aún cuando Hegel se acerca a la concepción y visualización de la naturaleza global del individuo y se preocupa de ello.

La realidad de lo particular consiste, según Hegel, en que éste entra en interacciones con otros individuos, en donde el asegurar el éxito personal en el trabajo contribuye a asegurar el éxito de todos. Estas reflexiones se fundamentan en el sistema de relaciones mercantilistas de la sociedad burguesa. De esta manera, cada uno está unido con otro, por que él pone en el mercado mercancías sin valor de uso para él y mercancías con valor de uso para otros y así garantiza la circulación mercantil. En este contexto, hay que entender entre otras cosas, la formulación de

Hegel “en el cumplimiento del deber frente al particular, es decir frente a sí mismo, también se cumple (el deber) frente a la realidad”.⁹

Teniendo en cuenta la crítica de Hegel al imperativo categórico y a la concepción del deber de Kant, hay que ver lo siguiente: Kant desarrolló su formalismo ético, inclusive su concepción del deber, orientados hacia la sociedad capitalista burguesa. Su mecanismo de accionar económico es la ley de la competencia que, entre otras cosas, encuentra su expresión moral en el comportamiento y en los empeños autosuficientes y egoístas de los individuos. Kant trató de efectuar esto formalmente a través del imperativo categórico, el cual en el sentido de su objeto humanista social representa en sentido figurado la expresión germana de *El contrato social* rousseauiano, en concordancia con el ideal humanista de la Ilustración de clasificar armónicamente al hombre burgués en la sociedad.

Si Kant reveló con ello —y también es válido para Fichte— el contenido social del comportamiento moral en la medida en que postuló la idea del deber como parte integrante de la ley de la moral, también se encuentra en la filosofía francesa del siglo XVIII, por ejemplo, en Helvetius y Holbach y en Alemania en Forster y Einsiedel, la tendencia a resaltar los impulsos e inclinaciones —necesidades— como criterio del comportamiento moralista acorde con el deber, partiendo del sensualismo de Locke, mejor dicho, a justificar el individualismo burgués.

Hegel trató de purificar filosóficamente tanto al individualismo burgués como a la comunidad del comportamiento, en el marco de su concepción de la moralidad y del deber, logrando salvar el individualismo burgués y dotándolo de un contenido social.

En el campo de la moralidad y de su esfera más alta en el Estado se determina, según Hegel, el contenido concreto del deber moral a través de la voluntad general. El deber del hombre burgués consiste en conocer la voluntad general, las leyes e instituciones del Estado y comportarse acorde con ellas. Para expresarlo como Hegel, no se trata de aquellos deberes contenidos en el principio vacío de la moral subjetiva o de una perorata del deber por la disposición del deber —como se refleja, según Hegel, en la filosofía kantiana— sino de deberes que surgen de las relaciones sociales objetivas y necesarias de los hombres.

⁹ Georg Hegel, *op. cit.*, 196, p. 455.

Partiendo de lo anotado hasta ahora precisaremos, resumiendo, la posición de Hegel frente a la ley moral de Kant. Para Hegel el deber moral, el comportamiento moral, es un momento del movimiento social que se encuentra en interacciones dialécticas; es un momento de esta totalidad. La colisión de los deberes es para él parte integral del movimiento social y de la realidad histórica, con la cual se ha de confrontar el pensamiento filosófico.

La conciencia moral, la moral, es para Hegel dependiente de un mundo exterior objetivo y razonable y, por ello, no se puede separar de las leyes e instituciones de ese mundo exterior. Es decir, la moral tiene como fundamento la moralidad y la verdad de la moral es la moralidad, *v.g.*, el comportamiento moralista. Aquí hay que resaltar que, para Hegel, la moral es una parte de la actividad individual de los hombres. Hegel considera que la ley moral de Kant no toma en cuenta el contenido social, es decir, la moralidad.

En lugar de partir de éste, Kant trató de deducir el contenido social a partir de la formalidad de la ley moral. El imperativo categórico equivale, según Hegel, al principio de la no contradicción y, a partir de este fundamento, trata Kant —como opina Hegel— de captar el contenido social. Hegel concluye mostrando que la realidad social que se desarrolla dialécticamente —es decir, la idea objetivo-espiritual-moralista— no admite una ley moral formal como algo extraño, que solamente es idéntica consigo misma y que en realidad lo inmediato lleva en sí el nexo dialéctico, *v.g.*, es un nexo dialéctico. Ante todo, hay que hacer énfasis en que no es suficiente tomar la posición de Hegel para juzgar los aspectos racionales de la ética kantiana. Esto es válido tanto para el carácter normativo axiológico de la concepción moral kantiana, como para el contenido humanista de toda su ética.

Hay que subrayar lo siguiente para esclarecer el contenido racional de la crítica hegeliana al imperativo categórico de Kant: en la medida en que Hegel toma la moral como un momento, como una parte de la idea moralista que se desarrolla dialécticamente, acierta en que la moral es dependiente de las relaciones sociales que la fundamentan y, como para él el comportamiento moral también es comportamiento activo, expresa con ello, indirectamente, que la moral surte prácticamente efectos cambiantes. Partiendo de esta posición, Hegel combatió la ley moral de Kant como un principio formal que no considera en la filosofía clásica alemana, el contenido social moralista y, por tanto, conduce sólo a la moralidad, *v.g.*, a la moralización de las relaciones sociales de las ideas morales.

Este proceso del pensamiento de Hegel conlleva explícitamente, aún cuando es objetivo-idealista, a que las leyes y normas de la moral son parte fundamental de la vida social de los hombres y se retroproyectan sobre ella.

Así se puede afirmar que las leyes de la moral —leyes morales— es decir, normas y valores morales, radican en el proceso práctico real de la vida del hombre, principalmente en sus relaciones sociales, culturales y espirituales, sobre cuyos fundamentos adquieren carácter social: la voluntad, los intereses, las necesidades y las inclinaciones se transforman en normas y valores morales. Ellas coaccionan, a través de exigencias y de principios ideales, la necesidad de determinadas actividades por medio de las cuales se pueden resolver dichos problemas e intereses.

Exactamente bajo este punto de vista, ofrece la crítica hegeliana al imperativo categórico de Kant un haz valioso de pensamientos metodológicos que pueden ser convertidos en fructíferos, en una confrontación con posiciones éticas ajenas a la realidad; es decir, aquellas posiciones éticas que no descansan sobre el proceso histórico práctico de la vida de los hombres y que no pueden encontrar allí su fundamentación.

Para puntualizar, quisiera subrayar lo siguiente: a pesar de la importancia que tiene para la filosofía actual la crítica de Hegel al imperativo categórico de Kant, no equivale esto en ningún caso al desconocimiento del papel de la filosofía de Kant; por el contrario, la importancia del pensamiento de Kant hasta el día de hoy, ha radicado especialmente en el campo de la ética, ya que para el desarrollo de ésta adquieren importancia clasificadora, entre otras, la teoría fundamentada por Kant sobre la autonomía de la individualidad en el proceso histórico, su concepción de la libre voluntad de la personalidad humana y el papel axiológico normativo de la moral descubierto por Kant.

Pero teniendo en cuenta toda la importancia racional de la crítica de Hegel al imperativo categórico de Kant, es importante observar que esta crítica lleva en última instancia a que Hegel trate de vencer el universalismo de Kant y la conciencia singular moral ligada con él en favor de su concepción de la sustancialidad de la moral. El universalismo de la libertad fundado por Hegel en el marco de su idea de desarrollo dialéctico-histórico, niega el principio kantiano de la autonomía de la razón. En este contexto quiero subrayar lo siguiente: un rasgo característico de la filosofía clásica alemana es su optimismo en relación al conocimiento y progreso. Esto adquiere su expresión concreta entre otros, en el ensayo filosófico de Kant acerca de *La paz perpetua*, donde explica con base en principios jurídicos, la idea de una sociedad de las naciones que debe garantizar un estado de paz estable.

Pero la pretensión de la utopía que se expresa en la *Fenomenología del espíritu* hegeliano de que el futuro histórico no pertenecería al amo sino al criado trabajador, también demuestra el optimismo histórico; una idea que también se manifiesta en el *Fausto* de Goethe.

El optimismo histórico que se expresa en la filosofía clásica alemana tenía sus críticos más vehementes desde mediados del siglo XIX: fueron ante todo Schopenhauer y Nietzsche quienes con su crítica al poder de la razón escogieron una contraposición consciente. Según la obra de Schopenhauer *El mundo como voluntad y representación*, no es la razón la que determina el curso de la historia universal sino una voluntad ciega. En la concepción de Nietzsche acerca de la *voluntad de poder*, del *Eterno retorno de la igualdad* y de la *transmutación de todos los valores* también se efectuó una devaluación del intelecto en favor de la voluntad inconsciente. Pero fue ante todo Fichte quien criticó la división kantiana entre la razón teórica y la razón práctica y quien colocó la pregunta por el sujeto que piensa al centro de la reflexión filosófica. En la relación entre el *Yo* y el *No-Yo*, en su interacción correlativa, se desarrolla según Fichte el horizonte de experiencia y conocimiento del hombre. Sören Kierkegaard se dedica a los problemas existenciales concretos del hombre; desconfía de lo general y lo abstracto y critica bajo este punto de vista tanto el imperativo categórico de Kant, como la teoría hegeliana de la síntesis.

En nuestro siglo la crítica de la pretensión de lo absoluto de la razón, en la filosofía clásica alemana, adquiere su punto culminante en Adorno, Foucault, Derrida y otros. Se caracteriza, por ejemplo, el pensamiento de identidad de Hegel como un pensamiento de dominio. El pensamiento de identidad es para ellos un pensamiento que reduce todo a un principio y con ello a la realidad y que no percibe lo externo. Para Adorno, la identidad es la forma primaria de la ideología. Basándose en el pensamiento de Xavier Zubiri y Emanuel Levinas, también hace referencia al hecho de que autores latinoamericanos dejan fuera de consideración la percepción del otro contenido en el principio de la totalidad dialéctica de la filosofía clásica alemana. En este contexto, se observa también que en la tradición occidental de pensamiento existe un dominio de lo general sobre lo particular.

Bajo el punto de vista metodológico, epistemológico y hermenéutico, y considerando la crítica aquí mencionada a la pretensión de lo absoluto de la razón, surge particularmente en la actualidad la pregunta por la importancia de la filosofía clásica alemana, es decir, ¿qué contribución hace ella dentro de este contexto

para el pensamiento intercultural? Quiero señalar en forma resumida los siguientes puntos:

- 1) La importancia universal de la filosofía kantiana para el pensamiento intercultural en la actualidad, consiste en que Kant —mediante su modo de pensar filosófico— estableció criterios que no se pueden negar si se pretende practicar la filosofía en forma seria. El principal mérito de Kant consiste en haber orientado el aspecto normativo valorizador de la moral y en haber resaltado su tarea organizadora y reguladora. Fundó la libertad individual de la voluntad como condición inalienable para la exigencia moral: *tú puedes, luego tú debes*. Su posición filosófica de la autonomía de la moral de la conciencia singular se dirigió en contra de toda determinación mecánica del comportamiento humano. Según Kant, el hombre existe como fin de sí mismo y no sólo como medio para el uso para ésta o aquella voluntad. Quiero subrayar aquí que actualmente la ética del discurso se funda en estas posiciones filosóficas. Pero en esta ética no se entrega el control de máximas discutibles a la razón individual, sino que el hombre está comprendido en el curso de procesos lingüísticos de coordinación y comunicación. Con ello, el principio kantiano de la prueba racional está sustituido por el discurso.
- 2) La importancia de la crítica hegeliana al imperativo categórico de Kant para el pensamiento intercultural en la actualidad, se muestra sistemáticamente bajo los siguientes aspectos:
 - a) Al criticar el formalismo del imperativo categórico, Hegel muestra que este imperativo equivale al principio de la no contradicción. Él subraya que una ley moral formal que sólo es idéntica consigo misma, excluye la realidad que se desarrolla en forma dialéctica como algo extraño. Bajo este punto de vista, rechaza una determinación abstracta de identidad —en el sentido de $A=A$. Para él la identidad sólo se puede explicar en la determinación correlativa del concepto de la diferencia. En el sentido de esta concepción metódica hegeliana, un diálogo en el área de la filosofía sólo puede realizarse en el contexto de identidad y diferencia.
 - b) En su crítica, Hegel se manifiesta en contra de una generalización injusta de la realidad. En sus exposiciones él trata de mostrar que lo general no puede ser impuesto a la realidad, sino que lo general siempre está ligado a algo específico o determinado. Bajo este punto de vista, explica también la relación entre concepto filosófico y contexto. Una consecuencia metodológica de la crítica de Hegel al imperativo categórico de Kant, de interés en la actualidad,

consiste en que llama la atención sobre la mediación social de valores y normas morales. Considera una separación de la moral de la contextualidad en la cual se basa como no justificada, porque ello tendría como precondition una contraposición inmediata entre pensar y querer, conocimiento y acción.

- 3) Es un rasgo característico del método hegeliano que sus consecuencias ideológicas sobrepasen su finalismo filosófico —de la identidad entre pensamiento y ser. Partiendo de la mediación metodológica entre lo general, lo particular y lo singular fundada por Hegel, resulta para mí la consecuencia ideológica de que la filosofía es, por un lado, la expresión de la razón universal; pero que, por el otro, está determinada por una contextualidad particular social y cultural concreta. Toda concepción filosófica caracterizada de esta manera hace, entonces, una contribución a la universalidad de la razón. Pero eso sólo es posible porque toda racionalidad filosófica determinada de manera cultural contiene una substancia universal de la razón.
- 4) Por último, se prueba lo absurdo de la visión eurocentrista de América, escrita por Hegel, mediante su propio método dialéctico. Esto se muestra claramente en su crítica a Kant, en la cual fundamenta su dialéctica entre lo general y lo particular —más claramente se ve en su *Ciencia de la lógica*. En este sentido, hay que diferenciar en Hegel entre un nivel ideológico del pensamiento y uno científico. En el nivel ideológico Hegel se basa en el modo eurocentrista del pensamiento como muchos de sus colegas del siglo XIX, pero en el nivel científico desarrolla un modelo del pensamiento intercultural que sigue vigente en la actualidad. Este modelo consiste en la mediación dialéctica entre la universalidad y la particularidad; una mediación que permite reflexionar reiteradamente y bajo otros puntos de vista, en torno a la relación entre el concepto filosófico y el contexto cultural. Al reconocer esta posición metodológica se muestra también que la facultad de ligar valores y formas culturales externas de pensamiento con las propias posiciones filosóficas constituye, al mismo tiempo, la base para poder percibir lo propio a partir de lo extraño. Esta consecuencia ideológica, no obstante no está contenida en forma explícita en la filosofía clásica alemana, muestra que la reflexión permanente sobre las bases metodológicas y cognoscitivas de la filosofía de Kant y Hegel constituyen un enriquecimiento del pensamiento intercultural.

Finalmente, quiero indicar lo siguiente: la crítica de Hegel al imperativo categórico de Kant deja abiertas todavía hoy muchas preguntas. La problemática contenida en la crítica hegeliana referente a la conciencia individual y la sustancialidad moral, hace necesaria desde el punto de vista actual, una mediación entre la pretensión moralista kantiana y hegeliana; una mediación que, por ejemplo, fundamenta la ética del discurso de Karl Otto Apel “como un intento de una mediación entre las intenciones de Kant y Hegel sobre la nueva base de un paradigma intersubjetivo de trascendentalidad”.

Pero teniendo en cuenta toda la racionalidad de las reglas del discurso fundadas por Apel y la teoría de comunicación representada por Habermas, no se puede solucionar el diálogo intercultural sobre el nivel de un universalismo ético descuidando la mediación entre el concepto filosófico y el contexto cultural. A partir de esta visión, la crítica de Hegel al imperativo categórico de Kant todavía estimula a reflexionar sobre las pérdidas y las ganancias de la modernidad.

II. LA IMPORTANCIA INTERCULTURAL DEL ROMANTICISMO TEMPRANO ALEMÁN

La ocupación en esta temática es una consecuencia de mis estudios acerca de *La recepción y la transformación de la filosofía alemana en México* que realicé entre 1994 y 1995 en la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM), en Toluca.¹⁰ La abundancia de documentos que hay en los archivos me estimuló a realizar el análisis de la importancia intercultural del Romanticismo bajo diferentes aspectos.

La clasificación monográfica del material que utilicé como fuente servirá para un análisis profundo de procesos histórico-ideológicos. La problemática de la comparación, interacción e identidad entre el pensamiento romántico europeo y latinoamericano ocupa en ello un punto central. En este contexto hay que tener en cuenta que la eficacia histórico-ideológica del Romanticismo alemán temprano entre 1760 y 1840, emprendió su influencia sobre muchas corrientes filosóficas europeas de entonces. En la época clásica de Weimar, de la Ilustración de Berlín

¹⁰ Heinz Krumpel, *Die deutsche Philosophie in Mexiko – Ein Beitrag zur interkulturellen Verständigung seit Alexander von Humboldt–*, Frankfurt am Main, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien, Lang, Peter Lang Europäischer Verlag der Wissenschaften, 1999.

y de las ideas de la Revolución Francesa se desarrolló en el marco de un movimiento filosófico, artístico y literario que encontró su irradiación (*Ausstrahlung*) intercultural también en el área cultural latinoamericana. Diferentes autores latinoamericanos llaman la atención sobre este hecho en sus trabajos.¹¹

Mi interés se centra en la recepción del Romanticismo alemán temprano y el modo de su influencia sobre el pensamiento filosófico en las áreas culturales latinoamericana y alemana. Me parece particularmente interesante la relación diferenciada entre el pensamiento romántico y racionalista.

En vista de la diversidad de esta temática quiero limitarme al pensamiento romántico de Johann Gottfried Herder (1744-1803) y de August Wilhelm Schlegel (1767-1845). El punto central lo constituye el trabajo de Herder, *Ideas sobre la filosofía de la historia de la humanidad* (1744) y el escrito de Schlegel *Crítica a la Ilustración* (1801-1804).¹²

La mediación intercultural del pensamiento romántico

Los procesos interculturales de mediación del Romanticismo alemán se pueden mostrar sobre la base de numerosos documentos históricos como por ejemplo cartas, revistas, documentos, etcétera. A continuación voy a trazar solamente aquel contexto cultural que forma el centro de mis investigaciones.

El francés Quinet tradujo en 1827 las *Ideas sobre la filosofía de la historia de la humanidad* de Herder, haciéndolas accesibles lingüísticamente para el área cultural latinoamericana. Las *Ponencias sobre el arte y la literatura dramáticos* de August Wilhelm Schlegel ya se conocían en 1814 en el idioma francés. En el mismo año, J. N. Boehl von Faber, quién vivía en Cádiz, tradujo las ponencias de

¹¹ Véase Leopoldo Zea, *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*, México, El Colegio México, 1949; Agustín Basave Fernández del Valle, *El Romanticismo alemán*, prólogo de Francisco Monterde, México, Centro de Estudios Humanísticos de la Universidad de Nuevo León, 1964; David Sobrevilla, *La filosofía alemana*, Lima, Universidad Peruana Cayetano Heredia/Fondo Editorial Lima, 1978; Manuel Velázquez Mejía, *Mitos, utopía e ideología: Estructura de la historia; época romántica alemana 1. Introducciones, horizontes y búsqueda de sentido*, México, Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades-Universidad Autónoma del Estado de México, 1998.

¹² August Wilhelm Schlegel expresa su crítica a la Ilustración en sus ponencias *Sobre las bellas letras*, que dictó en Berlín desde 1801 hasta 1804.

Schlegel al español bajo el título *Reflexiones de A. W. Schlegel sobre teatro*. Las traducciones de Boehl demuestran claramente de qué manera A. W. Schlegel llamó la atención sobre la relación entre el fuerte nacionalismo y la poesía en la historia española. Herder también había subrayado este hecho en su comparación entre *El Cid* y la poesía de Homero.

Es un mérito de Schlegel haber inspirado la relación entre el Romanticismo temprano alemán y la literatura española. Por medio de sus traducciones se divulgaron las ideas de Calderón en el área cultural de habla alemana. La época dorada de la literatura española causó una profunda impresión no sólo a Herder, sino también a Tieck, Grillparzer, Eichendorff y otros. Los hispanoamericanos que se encontraban en Europa a partir de la primera mitad del siglo XVIII hasta mediados del siglo XIX, se confrontaron con el movimiento romántico en este continente. Entre ellos se encuentran: Miranda, Servando Teresa de Mier, Simón Rodríguez, Bolívar, Andrés Bello y Esteban Echeverría. Los románticos europeos, en cambio, estaban inspirados por las concepciones de una América ideal, en la cual, la libertad del hombre ocupaba su lugar. Víctor Cousin, un amigo de Schelling y de Hegel, contribuyó en París a la mediación intercultural de la filosofía alemana. Aunque Kant había sido traducido al francés por Villier, el interés general se concentraba en el Romanticismo alemán. Paul Janet (1823-1899) jugó un papel importante en la mediación intercultural; ejerció una influencia sobre Ezequiel A. Chávez (1888-1946) y sobre el pensamiento de Manuel Brioso y Cardini.¹³ En la *Revista Filosófica* editada por José María Vigil, Janet se muestra también como profundo conocedor de la filosofía alemana.

En la mediación de la corriente romántica entre Europa y América Latina, los salones franceses ocupan un puesto esencial a principios del siglo XIX. En este sentido, hay que mencionar particularmente a Madame de Staël (1766-1817),¹⁴ cuyo libro *L'Allemagne* ayudó a muchos latinoamericanos que vivieron en Francia a familiarizarse con el Romanticismo y la filosofía alemanes. A través de este

¹³ Véase también María del Carmen Rovira Gaspar *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México: siglo XIX y principios del XX*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997.

¹⁴ A través del salón de la ingeniosa Madame de Staël, muchos hispanoamericanos se familiarizaron con los trabajos de Guillermo de Humboldt, de los hermanos Schlegel y de Goethe, a quienes ella conoció personalmente, durante sus estadias en Alemania e Italia. Miranda y Bolívar, que frecuentaron mucho su salón, hablaron con Alejandro de Humboldt, quien había regresado entonces de su viaje de investigación. Otros visitantes del salón fueron Diderot, Chateaubriand, Bernardin de Saint-Pierre, Benjamin Constant, Lord Byron y otros.

salón, muchos hispanoamericanos conocieron los trabajos de Herder, los hermanos Schlegel, Schiller, Goethe, Fichte, Schelling y otros. Uno de ellos fue Esteban Echeverría (1809-1851), quien quedó particularmente impresionado por el hecho de que el movimiento romántico temprano alemán enriquecía la poesía mediante fantasía y sueño. Se dirigía contra la poesía seca de Boileau y del seudo-clasicismo.

La estética de los románticos subrayó la importancia de lo autóctono en el arte y estimuló una reflexión sobre la visión intuitiva del momento histórico. Echeverría llevó este nuevo espíritu poético al área de Río de la Plata. Juan Bautista Alberdi escribió que él había recibido las primeras noticias sobre el Romanticismo europeo y alemán de Echeverría.¹⁵ Según la opinión de Echeverría, Francia concedió al Romanticismo un modo propio y fuerte de expresión, por ejemplo, en las obras de Víctor Hugo, pero el impulso y el contenido eran absolutamente alemanes. En este sentido, el Romanticismo temprano alemán ha contribuido esencialmente a la renovación de la cultura francesa. Análoga a los románticos franceses con sus actitudes políticas, la filosofía debe ser aplicada, según Echeverría, a los problemas sociales.¹⁶

En el marco de la diversidad de procesos interculturales de mediación, hay que mencionar también el trabajo de F. L. Bouterweck (1766-1828). Su obra en 12 tomos titulada *Historia de la poesía y elocuencia*, fue traducida al español en 1828. Bouterweck llamó la atención sobre el hecho de que la literatura española había contribuido al enriquecimiento del brillo lingüístico en el Romanticismo temprano. Esto, en cambio, favoreció la recepción de la cultura alemana en España, como se demuestra en el Romanticismo moral del Krausismo que fue divulgado en América Latina, ante todo, a través de Argentina y por medio de la Escuela Belga de Tiberghien.

Oleardo Hassey, influido por las ideas de Humboldt, de Freiligrath y de Herwegh, emigró en 1843 a México y publicó la primera *Historia de la literatura alemana* en dos tomos, en los años 1852 y 1854. Hassey enseñaba en el Colegio de Minería de la Ciudad de México y contribuyó esencialmente a la publicación de las obras

¹⁵ Junto con Esteban Echeverría y Juan Bautista Alberdi hay que mencionar a Domingo Faustino Sarmiento y Bartolomé Mitre. Éste último, general y presidente argentino, fundó la revista *La Nación* de Buenos Aires.

¹⁶ El pensamiento de Echeverría estaba caracterizado por las ideas del socialismo utópico europeo, así como por la *Giovane Italia* y la *Giovane Europa* de Mazzini. Su trabajo *Dogma socialista* fue publicado tres años antes de la publicación del primer tomo de *El Capital* de Marx.

de la época clásica alemana y del Romanticismo alemán. En el marco de esas traducciones, invita sus lectores a comparar sobre la base de textos, la belleza y la riqueza de las dos lenguas. Para Hassey el Romanticismo pertenecía a la esencia del hombre y su historia.

Diferentes ideas filosóficas del Romanticismo europeo y alemán se manifestaron ante todo en las corrientes liberales políticas, como se demuestra por ejemplo en la revista *El Renacimiento*, fundada por Altamirano en 1869, en la cual se hace referencia no sólo a Olearo Hassey, sino también a románticos alemanes como Klopstock. Altamirano quería abrir un diálogo cultural consciente de sí mismo entre México y Europa. Advirtió contra los peligros de una extranjerización espiritual. Desde su visión universalista, estética y política, eligió determinaciones literarias y filosóficas con la conciencia del *ser mexicano*, lo que se muestra también en sus escritos como *Literatura nacional*.

Al igual que Guillermo Prieto y Francisco Zarco, quienes criticaron la división política del país con anterioridad, Altamirano trató de construir puentes entre las fuerzas políticas contrarias mediante la comunicación. Invitó, tanto a conservadores como a liberales, a colaborar en el *Renacimiento*, con la esperanza de que se podría desarrollar una comunidad social mediada por la literatura y la filosofía. Tenía la opinión de que México debería entrar en una competencia cultural con el viejo mundo, por lo que pretendía unir la recepción latinoamericana del Romanticismo europeo con la aspiración hacia una auto-determinación cultural, un aspecto que se puede ver también en la *Revista Filosófica* y la *Revista México Intelectual*, ésta última editada por Enrique Rebsamen y Hugo Topf.

En cuanto a Johann Gottfried Herder, hay que admitir que su influencia, particularmente en Argentina, fue muy grande. Sus ideas influyeron considerablemente en la formación espiritual de los románticos argentinos. Sus *Ideas sobre la filosofía de la historia de la humanidad* constituyeron un tratado romántico sobre la filosofía histórica.¹⁷ Como precursor del Historicismo, Herder se dirigió igual que August Wilhelm Schlegel contra el espíritu seco racionalista de la Ilustración. Los románticos argentinos recibieron las ideas de Herder con gran

¹⁷Voltaire utiliza el concepto de la filosofía de la historia, por primera vez, en su reseña sobre la publicación de Hume intitulada *Complete History of England*.

entusiasmo. Bajo la dictadura de Rosas, muchos intelectuales argentinos que emigraron a Chile o Montevideo, lo leyeron.¹⁸

La mayoría de los románticos argentinos como Vicente Fidel López, trataron de reformar la sociedad argentina y se orientaron a las ideas de Herder. También en la famosa polémica histórica entre el general Bartolomé Mitre y Vicente López —después de 1880— se hace referencia al filósofo. El Historicismo alemán había sido recibido por el Romanticismo francés por medio de caminos indirectos. Las ideas de Herder habían sido divulgadas en América Latina, primordialmente, a través de la literatura de Degenerando, Ballanche, Lerminier, Leroux y Cousin¹⁹ que están influidos por el Historicismo alemán. La concepción política liberal de Echeverría, por ejemplo, se dejó guiar por la teoría del progreso de Herder. Pero también la filosofía histórica de Vico, ampliamente conocida en Argentina, fue percibida en el sentido de Herder mediante la traducción francesa de Jules Michelet, un adepto del Historicismo alemán. Sarmiento, por ejemplo, se fundó en la teoría del ambiente de Herder del papel de la geografía en la historia. Con ello ligó sus ideales a la concepción argentina del progreso. En sus escritos, Ricardo Rojas también se refirió a Herder en su trabajo *La renovación nacional*, donde hizo referencia a las *Alocuciones a la nación alemana* de Fichte.²⁰

En vista de la gran influencia de Herder, me pregunté qué aspectos de sus ideas fueron especialmente acogidas en las diferentes recepciones latinoamericanas. Esto incluye la pregunta en torno a la importancia histórica y la actualidad del pensamiento de Herder. En este contexto, quiero hablar también sobre la crítica de A. W. Schlegel a la Ilustración, porque a partir de esta perspectiva, se ve claramente la atracción de la filosofía histórica romántica.

¹⁸ Leyendo a Herder, lo divino consiste, según algunas recepciones, en una materia dinámica que se expresa en múltiples formas concretas en una coincidencia local y temporal. Se considera el mérito de Herder haber llamado la atención sobre la fuerza creativa del ambiente natural e histórico, mucho más de lo que lo había hecho Montesquieu.

¹⁹ Refiriéndose a la importancia de Cousin, escribe Alberini: “Cousin no fue un genio filosófico, pero fue una figura sumamente característica y estimulante, él gozó de gran prestigio en su época y tenía mucha influencia sobre la renovación del pensamiento francés. Todos aprovecharon su obra. También su enemigos como Hippolite Taine, quien lo maltrató en un libro lleno de injusticias brillantes y graciosas, y Pierre Leroux el autor de una *Refutación del eclecticismo*”.

²⁰ Ricardo Rojas, antiguo rector de la Universidad de Buenos Aires, historiador, poeta y dramaturgo argentino.

Aspectos históricos y actuales de la importancia del pensamiento de J. G. Herder y de A. W. Schlegel

Como muestra la historia de la recepción, las ideas de Herder están ligadas inseparablemente con los esfuerzos latinoamericanos por cambios liberales. Una importancia particular tiene su concepción de que las ideas de la humanidad deben fundirse con la nacionalidad. Su comprensión intuitiva de lo individual, lo particular, lo vivo en la historia y las lenguas de los pueblos, era de importancia no sólo para el desarrollo de un nacionalismo en Europa, sino también en los pueblos de América Latina. En la traducción y colección de la poesía popular de los pueblos europeos y orientales Herder elabora el particular espíritu popular individual.

La teoría histórica de Herder se basa en el panteísmo de Baruch Spinoza y la teoría de las fuerzas activas (*Wirkende Kräfte*) de Leibniz. Para él, lo divino es una fuerza dinámica que se expresa en diversas formas en la naturaleza y la vida, conforme con el espacio y el tiempo. En este sentido, Herder habla del *progreso de la historia*. Con esto, se dirige contra la teoría racionalista mecánico-lineal del progreso, como la representaba el materialismo mecánico francés del siglo XVIII.

Los tratados de Herder contienen reflexiones sobre la existencia histórica del hombre, sobre el pasado, el futuro y el destino o determinación (*Bestimmung*) del presente. En este marco, analiza las posibilidades y los límites de la historia. Filosofía es para Herder poesía, porque bosqueja con medios poéticos como analogías, comparaciones y metáforas, una imagen de la totalidad. Su pensamiento filosófico histórico implica la intención de estimular al hombre hacia la esperanza y la acción.

Para Herder la idea del progreso es una ley universal del espíritu humano. En el sentido de la Ilustración, cree en la perfección del hombre que se manifiesta en diferentes formas según el tiempo y el lugar. Con ello, Herder va mucho más allá de las concepciones de Montesquieu llamando la atención sobre la fuerza creativa del ambiente natural. Su teoría del ambiente subraya el papel del espacio geográfico en relación con tradiciones históricas y espirituales. En sus *Polémicas chilenas*, Sarmiento cita repetidas veces a Herder, particularmente cuando se trata del papel de la geografía en la historia. Esto se expresa también en *Facundo*, que escribió Sarmiento en 1845.

La diversidad de las ideas histórico-filosóficas de Herder no ha perdido ningún valor hasta hoy, particularmente con respecto a su exigencia de crear tales condiciones naturales y sociales que fomentan un desarrollo de la razón y del humanismo. En este contexto él lucha por la auto-determinación de los pueblos y

llama la atención sobre la pluralidad de las culturas. Para Herder ninguna cultura tiene un privilegio frente a otras porque no hay culturas ni pueblos elegidos. Según él, se puede reconocer y conservar la riqueza de la propia cultura sólo percibiendo las tradiciones y los valores históricos de otros pueblos.

En vista de la globalización técnica progresiva, estas ideas de Herder tienen una actualidad particular, en el sentido de un entendimiento cosmopolita. El concepto del progreso de la historia que Herder utiliza en su filosofía histórica también es de interés. El progreso de la historia es para Herder una tendencia histórica e implica a corrientes inversas temporales. Desde su punto de vista, la historia incluye *negaciones parciales* y el progreso de la historia hacia un Humanismo más grande no es un proceso lineal, sino contradictorio. El historicismo de Herder y su sentido dialéctico se convierten en la precondition ideológica (*ideengeschichtlich Voraussetzung*) de la filosofía de la naturaleza de Schelling y de la filosofía de Hegel, y su concepto histórico natural del Humanismo estimula también el pensamiento antropológico de Feuerbach.

Desde la perspectiva posmodernista, el concepto de Herder del progreso de la historia es más rico y más particular que el concepto del progreso de Hegel. En él, el progreso en la conciencia con respecto a la libertad es una ley universal en la cual se destruyen la pluralidad, lo individual y lo particular, en favor de lo general platónico. En este sentido, no se tiene en cuenta que el joven Hegel había adaptado las ideas del Romanticismo que superó más tarde con la idea del porvenir, en el sentido de su idea dialéctica del progreso. Desde una visión romántica, Hegel hubiera dicho que lo universal vive en lo concreto, que piensa y que siente. Pero a diferencia del historicismo romántico de Herder, el Racionalismo dialéctico de Hegel causa una impresión más seca y más abstracta.

En este contexto, hay que ver que la corriente filosófico-histórica del Romanticismo representa una forma de la razón, diferente a la del Racionalismo, pero ambos están en el servicio de la Ilustración. Es por eso que la tesis de que el Romanticismo del siglo XIX constituyó un contramovimiento a la Ilustración, es falsa; por el contrario, el Romanticismo temprano alemán con sus posiciones críticas, ha contribuido esencialmente al enriquecimiento del pensamiento filosófico-histórico. Esto se muestra claramente en la crítica de A. W. Schlegel a la Ilustración. Para él, no se trata de un rechazo de ésta, sino que llama la atención sobre los peligros que resultan de la absolutización de la razón ilustrada (*aufklärerische Vernunft*) para la Ilustración misma.

En su crítica, Schlegel demuestra cómo los principios de la Ilustración como tolerancia, libertad de pensamiento, libertad de imprenta y humanidad (Humanismo), se convierten en un problema. Según Schlegel, la Ilustración pretende comprender todas las áreas sociales hablando de un *gobierno ilustrado*, de *enseñanza ilustrada*, de *teología ilustrada*, etcétera. Los principios de la economía, de la utilidad y aplicabilidad ocupan el primer lugar en este contexto. Por eso, Schlegel tiene la opinión de que la Ilustración quería entender al ser humano y al mundo como un problema de aritmética. Pero el ser humano es para él más que un cálculo económico; es decir, la razón y la fantasía son componentes básicos de la vida humana. Él reprocha a la Ilustración el querer curar al hombre de entusiasmo, de fantasía y de sueños mediante la razón. Pero los sueños son muy importantes para Schlegel porque en ellos se asimilan (*verarbeiten*) los acontecimientos y pensamiento del día. Por eso, desde su punto de vista, un hombre que tiene sueños también tiene fantasías. Aunque la Ilustración lucha por la tolerancia, no la practica si considera opiniones románticas y religiosas como entusiasmo estúpido.

Hay que mencionar en este contexto que se encuentran concepciones similares también leyendo a G. H. Schubert (1780-1860). Schubert tiene la opinión que un error de la Ilustración lo constituye el referirse al sueño como una forma enfermiza de la conciencia. Según él, se realizan en el sueño otras asociaciones diferentes a las del estado de vigilia. Las imágenes del sueño expresan, en pocos minutos, más que lo que explicamos mediante el idioma hablado durante horas. Las concepciones de Schubert acerca de la filosofía de la naturaleza y la mitología, estimularon también las ideas románticas de E. T. A. Hoffmann.

En sus ponencias *Sobre las bellas letras*, Schlegel critica de manera muy diferenciada las máximas de la Ilustración, considerando aquellos aspectos que no están tomados en cuenta por ella. Su crítica se dirige, por ejemplo, contra un Racionalismo filosófico que repele (*beiseite drängen*) la poesía. Para Schlegel la poesía es un bien apreciable que no se debe quitar al hombre nunca. Con respecto a la relación entre razón y fantasía, escribe:

En los presentimientos más perdidos de ésta hay todavía razón; ambas son iguales de creadoras y omnipotentes, y aunque parecen ser infinitamente contrarias, cuando la razón insiste categóricamente en la unidad, la fantasía hace su juego en una diversidad ilimitada, ellas constituyen la fuerza básica común de nuestro ser.²¹

Estas ideas representadas por Schlegel, no han caducado. En un discurso sobre las raíces conceptuales de la Ilustración, se deben incluir las posiciones filosóficas del Romanticismo temprano alemán,²² particularmente cuando se trata de los errores y las verdades históricos de la Ilustración. En la crítica de Schlegel a la Ilustración que reduce –según él– la existencia humana a un problema de aritmética, se utiliza un concepto de la razón que Max Weber, Theodor Adorno y Max Horkheimer llamaron más tarde la razón instrumental. Charles Taylor la considera como un vicio capital de la modernidad. Según él, la absolutización de la razón instrumental ha crecido en su tendencia; como consecuencia, la razón analítica ha sido aguzada y el desarrollo técnico moderno ha sido posible; pero por otro lado, la limitación estricta de la racionalidad al cálculo de gastos y de beneficios ha dificultado y limitado la percepción de otras culturas.²³ A partir de esta visión, la unidad entre la razón y la fantasía y la creatividad humana, respectivamente representada por Schlegel, ofrece una base asegurada para la percepción de otros horizontes culturales.

En relación con la crítica de Schlegel hay que tener en cuenta también otro aspecto: se sabe que representantes de la posmodernidad, como Derrida y Lyotard, tienen la opinión de que rasgos totalitarios fundamentales de la razón ya están arraigados en ciertos puntos en el idealismo alemán (Fichte, Schelling y Hegel).

²¹ A. W. Schlegel, “Die deutsche Literatur in Text und Darstellung”, *Romantik I*, Stuttgart, Reclam, 1974, p. 31. En las exposiciones (*Ausführungen*) de Augusto Guillermo Schlegel sobre los ilustradores, el principio económico ocupa el primer lugar como atributo para la Ilustración. Los ilustradores querían entender la existencia humana (*das menschliche Dasein*) y el mundo, como un problema de aritmética. Schlegel reprocha a la Ilustración caracterizar a la filosofía como ilusión y locura y el querer curar al hombre de sus sueños y la fantasía. Pero son precisamente los sueños, dice Schlegel, esenciales para el hombre, porque en los sueños y la fantasía, el hombre asimila los acontecimientos en los cuales él se ocupa en el día.

²² Se toma como fecha para la romántica temprana alemana el año 1797, cuando se publica la revista *Atheneum*. Con respecto a Inglaterra, se parte del año 1798, cuando se publica el programa que contiene las baladas líricas de Coleridge y Wordsworth. Para Francia, el año 1813 es importante, cuando se traducen las conferencias de August Wilhelm Schlegel sobre la literatura dramática.

²³ Véase Charles Taylor, *The Malaise of Modernity*, Ontario, Concord, 1991.

En efecto, hay que señalar que no se conoce un auto-peligro (*Selbstgefährdung*) totalitario de la razón hasta el surgimiento de la dialéctica de la Ilustración de Horkheimer y Adorno. Ya en un análisis del pensamiento filosófico-histórico de los románticos, se demuestra que ellos han sido a la vez impulsores y críticos de la reivindicación de absolutización (*Absolutheitsanspruch*) de la razón; ellos enriquecen el concepto de la razón mediante la poesía, la fantasía y el sueño, y reflexionan en torno a diferentes formas de la razón. En las teorías del contrato de Locke y Rousseau, también se relativiza lo absoluto de la razón en favor de la pluralidad de los ciudadanos emancipados (como portadores individuales de la razón).

Con vista al área cultural latinoamericana, resulta la siguiente imagen: mientras que en el Racionalismo europeo de Descartes hasta Hegel se efectúa un proceso de diferenciación de la poesía, la literatura y la teología, en América Latina el pensamiento filosófico y poético sigue siendo unido. La ventaja consiste en que –a diferencia del Racionalismo europeo– la visión para lo singular, lo individual, en el contexto de la apropiación de valores culturales extranjeros, quedó abierta.²⁴

En el campo de la filosofía de la naturaleza, el pensamiento latinoamericano sigue siendo romántico. Mitre, Sarmiento y Alberdi no aceptan (*rezipieren*) a Spencer, Darwin y Comte en el sentido del materialismo. Al contrario, leyendo a estos autores, se nota una orientación a la teoría romántica de la evolución. Vicente Fidel López utiliza el concepto de la materia, pero con orientación al Romanticismo. Resulta muy significativo que la nueva teoría de la evolución esté percibida en el sentido de un desarrollo mecanizado de la filosofía romántica de la naturaleza; pero también aquí se reflejan las ideas de Herder, quien trató de probar el desarrollo histórico gradual en el mundo inorgánico y biológico. Un análisis más profundo de la historia, demuestra que hasta la concepción de Spencer de la evolución había sido influida, en la primera mitad del siglo XIX, por la filosofía romántica alemana. El sistema sociológico de Comte también recibió impulsos esenciales de la filosofía histórica romántica francesa, a principios del siglo XIX.

La tradición romántica latinoamericana dio su propio sello, tanto a la recepción del Positivismo europeo (Comte), como a la Metafísica europea. A diferencia de

²⁴ Un aspecto que no es insignificante, porque desde la visión del pensamiento europeo del sistema de la percepción de otras tradiciones culturales siempre ha sido un problema. Hegel escribe por ejemplo: “Lo que pasa en América parte de Europa [...] Lo que está pasando hasta ahora allá es sólo el eco del viejo mundo y la expresión de vivacidad ajena”. G. W. Hegel, “Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte”, en *Werke*, Frankfurt am Main, 1970, tomo 12, p. 114.

Europa, donde el Positivismo tiene rasgos conservadores a fines del siglo XIX, su recepción en América Latina se efectuó en el sentido de ideas social-reformadoras (*sozialreformerisch*). La recepción de la Metafísica europea y del pensamiento filosófico, de Kant hasta Hegel, se realizó en México, después del Ateneo de la Juventud, en el marco de esta tradición. En este sentido, la filosofía no es para Antonio Caso sólo una forma del conocimiento sino también una actitud frente a la vida. José Vasconcelos tiene razón cuando escribe, respecto a la relación entre el Romanticismo y la filosofía: “Un filósofo sabio es un poeta”.

La importancia del Romanticismo para el pensamiento filosófico

Para el movimiento romántico alemán, los trabajos de Fichte y Schelling fueron esenciales. El idealismo subjetivo de Fichte, como lo expresa en su trabajo sobre *El destino del hombre* (1800), permitió ocuparse de la percepción del propio ser individual con el yo, y analizarlo. El hombre se convierte en un individuo activo, sensible y pensador (*denkend*). Friedrich Schlegel utiliza el subjetivismo de Fichte en su concepción de la poesía. Para los románticos, la poesía es el territorio donde el individuo puede realizarse.

La producción artística sirve de modelo para el desenvolvimiento libre del hombre. La filosofía de identidad de Schelling, según la cual la naturaleza y el espíritu son idénticos, también estimuló el pensamiento romántico. En este sentido, para Friedrich von Hardenberg (Novalis) la poesía contiene la fuerza de entender la naturaleza en su totalidad. El trabajo de Humboldt también está influido por Schelling, lo que se expresa en sus concepciones románticas de la unidad compleja entre la naturaleza y el hombre; una temática que se muestra claramente en su *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*.

Aunque el espectro del Romanticismo es muy amplio, se puede decir que constituye un enriquecimiento enorme del pensamiento filosófico de la Ilustración. Mediante la profundización de lo individual, lo particular y el análisis de la poesía, la fantasía y el sueño dieron un impulso al pensamiento filosófico de comprender lo complejo y la diversidad del proceso social individual. Los románticos descubrieron lo inconsciente y lo irracional que la Ilustración había reprimido y prohibido en su época.

Tomando en consideración experiencias como locura, enfermedad, entusiasmo, ociosidad y sensualidad, el Romanticismo constituye una respuesta históricamente necesaria a una Ilustración que había llegado a ser rígida. El Romanticismo la criticaba y la complementaba, y daba un impulso al pensamiento filosófico para reflexionar en torno a la diversidad de la vida.²⁵ Además, el Romanticismo temprano trataba de volver a unir la poesía y la mitología. En este contexto, F. Schlegel introdujo el concepto de la *Ironía romántica*, que él entendía como una cierta forma de reflexión que llamó vivacidad de la fantasía. Para Schlegel la ironía es un momento de la actitud romántica del mundo y de la vida. Según Hegel y Kierkegaard, en cambio, la ironía romántica señalaba la decadencia de la esperanza a una conformidad entre el individuo y la sociedad y el aislamiento del individuo. Heinrich Heine la calificó como una señal de la impotencia.

A partir de la perspectiva del Racionalismo europeo, el pensamiento filosófico en España y América Latina fue sujeto a prejuicios desde finales del siglo XVIII. En la primera mitad del siglo XIX, por ejemplo, el filósofo alemán Friedrich Überweg opinaba que la filosofía española no había tenido importancia hasta entonces. Überweg creía que la mezcla entre el modo de escribir poético-literario y filosófico no correspondía a la rigidez del concepto filosófico. Ortega y Gasset escribió, respecto al tema con ironía: “Para el pensamiento germánico el ser de las cosas es lo más importante. Para el pensador latino lo es el sentimiento vivo de las cosas”. En la famosa disputa entre las “nieblas alemanas y la claridad latina” Ortega y Gasset subrayó la importancia del Romanticismo para el pensamiento filosófico.²⁶ Miguel de Unamuno se expresó de manera similar cuando dijo: “A veces la filosofía está más cerca de la poesía que la lógica del universo”.²⁷

En su polémica contra Víctor Cousin, J. de la Luz y Caballero (1800-1862) llamó la atención sobre el hecho de que nada sería más inmoral en sus consecuencias y más contrario a la verdad, que la división fatal que el eclecticismo de Cousin había querido realizar entre la inteligencia y el sentimiento. A partir de

²⁵ Esto no sólo se expresa en categorías como la del *Progreso de la historia* (Herder) y de *Fantasía y sueño* (A. W. Schlegel), sino también en otras como la *Modernidad y fuerza imaginativa* (F. Schlegel); *La poesía y el sentimiento* (Novalis); *La religión como sentido y sabor para lo infinito* (Schleiermacher) y otras.

²⁶ Ortega y Gasset, “La ciencia romántica”, en *El Imparcial*, 1906.

²⁷ Citado por Serrano Poncela, *El pensamiento de Unamuno*, México, Fondo de Cultura Económica, 1944, p. 62.

esta visión, la filosofía histórico-romántica se dirigió contra la prioridad de lo racional y lo intelectual respectivamente, en la conciencia del hombre que Descartes había acentuado.

En el área cultural de habla alemana, el predominio del Racionalismo filosófico, de Kant hasta Hegel, llevó en el siglo XIX a la ideología que caracterizaba Friedrich Überweg, en el sentido arriba mencionado. Según ésta, América Latina no es un continente de la filosofía, sino de la literatura. De acuerdo con esta visión, se olvida que fueron filósofos españoles —Suárez, Vitoria y otros— quienes dieron gran impulso a la Ilustración europea. Leibniz todavía pudo dar cuenta de este hecho, pero la marcha triunfal de la Ilustración europea fue tan grande, que también las concepciones romántico-morales del filósofo alemán Carl-Friedrich Krause, el padre espiritual del Krausismo, quedaron olvidadas durante 150 años. Durante este proceso, se desarrolló en el área cultural de habla alemana un entendimiento de la filosofía que trataba de caracterizar la filosofía histórico-romántica del siglo XIX como algo históricamente pasado.

Pero un análisis más detallado de la historia del pensamiento humano muestra que, en cuanto al Romanticismo y al Racionalismo, se trata sólo de dos formas de la razón filosófica —y con ello del ser humano— que se fecundan mutuamente. El Racionalismo del joven Hegel también tiene raíces románticas. Junto con Hölderlin y Schelling, Hegel plantó en el seminario de Tübingen un árbol de libertad y expresó su entusiasmo por los ideales de la Revolución Francesa.

La percepción del hecho que la relación histórica entre poesía y filosofía, en el área cultural latinoamericana, se expresa de manera diferente a la visión de la actual filosofía histórica social y lingüística, diferenciada en el área cultural de habla alemana, estimula a una ocupación más intensa y más precisa con las tradiciones filosóficas latinoamericanas y europea; un aspecto que contribuye al enriquecimiento y la profundización de procesos interculturales de comprensión. En vista de la gran cantidad de fuentes que existen sobre el tema, se ofrece también para el futuro un amplio campo de investigación.

III. UTOPIA Y REALIDAD EN EL PENSAMIENTO INTERCULTURAL

El discurso latinoamericano sobre identidad e historia, sostenido en la segunda mitad del siglo XX, sigue teniendo una importancia actual para la temática “La utopía para América y los desafíos del siglo XXI”. Este discurso dirigió la atención hacia la relación entre la utopía y la realidad social y estimuló la consciencia europea para reflexionar en torno al papel y la función de la utopía en el siglo XXI.²⁸

Autores latinoamericanos como Alfonso Reyes, José Gaos, Arturo Andrés Roig, Horacio Cerutti Guldberg y otros, investigaron bajo diferentes aspectos la relación entre la utopía, la historia y la realidad social, fecundando así el diálogo intercultural de manera esencial.²⁹

En el contexto de la recepción latinoamericana del pensamiento utópico europeo se pone particular atención a la pregunta en torno a las ventajas y desventajas de la Modernidad. Aquí se trata de los errores y las verdades históricos del pensamiento utópico contenidos en el Racionalismo y sus raíces conceptuales. Los problemas globales sociales (aumento de la población, pobreza, crisis ecológicas, etcétera) aumentan la importancia de la pregunta por la utopía social y su fundamentación filosófica en el siglo XXI. En vista de las diferentes corrientes filosóficas que se ocupan de ello, hay que averiguar qué contenido del pensamiento utópico que conocemos hasta ahora sigue siendo válido para el siglo XXI.

²⁸ Este discurso, realizado por Leopoldo Zea, Horacio Cerutti Guldberg, Andrés Roig, Miró Quesada y otros, se basa en las ideas del siglo XIX de Domingo Faustino Sarmiento, Juan Bautista Alberdi, Andrés Bello, José Martí y otros, y coloca las propias relaciones históricas en el centro de las consideraciones.

²⁹ Alfonso Reyes analiza la tradición utópica literaria y su importancia para América. Además incorpora en el análisis filosófico de la utopía las nociones de *Presagio de América* y de *la tierra que antes de ser descubierta fue soñada*. José Gaos concluye que: “El hombre es el único ente utópico. Por tanto, la utopía para Gaos es consustancial al hombre y marca una tendencia a la trascendencia desde la immanencia del pensamiento hispanoamericano”. Arturo Andrés Roig propone el término de *función utópica* que localiza en la estructura misma del lenguaje, es decir, radica, junto con otros topos, en el lenguaje, en los discursos como una función simbólica. Tres serían las funciones principales del discurso utópico: 1) crítico-reguladora; 2) liberadora del determinismo de carácter legal; y 3) anticipadora del futuro, y agrega una cuarta del discurso utópico, que retoma de Cerutti, una función de historicidad. Véase Horacio Cerutti Guldberg, *Presagio y tópica del descubrimiento*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991; *La Utopía de América*, Simposio Internacional sobre el Quinto Centenario, Homenaje a Leopoldo Zea, Memorias, Universidad Autónoma de Santo Domingo, Fundación Federico C. Alvarez, 1992. Horacio Cerutti Guldberg, *Lecturas críticas*, Morelia, Cuadernos del Instituto Michoacano de Ciencias de la Educación, 1996.

Desde la perspectiva europea quiero tratar a continuación unos aspectos con respecto a la utopía y su fundamentación filosófica que son de importancia a largo plazo. La multiplicidad de esta temática requiere una limitación, a la cual haré referencia en las siguientes líneas, sobre todo en lo que tiene que ver con aspectos cognoscitivos y metodológicos que me parecen esenciales para la relación entre utopía y realidad; pero ¿cuál es la esencia y el carácter de la comprensión de la filosofía en nuestro tiempo? Porque muchos problemas existentes en el marco del diálogo intercultural son caracterizados por esta pregunta. Reflexiones teóricas acerca de la utopía y la realidad no constituyen una excepción en ello. Para la mejor estructuración sistemática de mis exposiciones me limitaré a cuatro puntos esenciales.

Acerca del concepto de la utopía social

El concepto de la utopía social ha experimentado varios cambios —transformaciones— en el transcurso de su desarrollo histórico. Las utopías sociales siempre están ligadas a propuestas para establecer una sociedad más justa, pero cada movimiento social y filosófico, unido a esta exigencia de utopía, causa también un movimiento contrario. Esto puede probarse por medio de las primeras utopías cristianas americanas, cuando a la época dorada de la iglesia indígena, siguió la época de las represiones y persecuciones.

Pero la historia europea también constituye una prueba evidente, como lo ilustra el ciclo histórico que está acompañado por las utopías a partir de Platón, Moro, Campanella, Saint-Simon, Fourier hasta Marx. Pero es el mismo fracaso de las utopías el que varias veces lleva al pronóstico del fin de la utopía social. Según esta forma de ver, las utopías constituyen sueños lejos de la realidad, que deben fracasar a causa de ésta. Citando una expresión de Karl Popper, hay que decir que las utopías —y su estructura totalitaria— no son conciliables con la comprensión de una sociedad abierta; pero a pesar del rechazo y la ignorancia de las utopías, éstas surgen cada vez de nuevo, porque la idea de Immanuel Kant sobre el concepto de la libertad, incluye inevitablemente el momento de la utopía. Según Kant, la libertad es aquella que supera cada frontera dada. Únicamente quiero mencionar que del espíritu de la utopía surgió también el extraordinario concepto filosófico de Kant acerca de *La paz perpetua* (1795).

Tomando como base el concepto de libertad de Kant, el concepto de la utopía incluye dos aspectos: la utopía social formula, por un lado, ideas de la justicia e igualdad sociales, que se pueden expresar como deseo o como imagen terrible; por otro lado, cada concepto utópico está ligado a la crítica social. Sin la contraposición antitética, con lo que parece ser digno de crítica de las relaciones socio-políticas, la utopía política perdería su identidad. Las utopías sociales del Renacimiento y de la Reforma de los siglos XVI y XVII, por lo tanto, fueron una reacción sociopolítica al desarrollo capitalista en aquella época, ante todo en lo que se refiere a la producción agrícola. Estimulados por las ideas de la *politeia* de Platón, Moro, Campanella, Andrea, Bacon y otros, se interesaron por un Estado social que superara los inconvenientes de la sociedad europea de entonces.

Al mismo tiempo, estas utopías se abrieron a preguntas en torno a las nuevas ciencias naturales frente al pensamiento escolástico ortodoxo e incluyeron aplicaciones prácticas de las técnicas en las consideraciones utópicas. 200 años después, en el siglo XIX, las utopías sociales señalaron una respuesta al proceso de industrialización —Saint-Simon, Fourier, Owen, Weitling y otros. De cierto modo, estas utopías constituyeron una provocación de trascendencia mundial frente a los procesos de industrialización del siglo XIX, en cuyo marco las ciencias naturales y la técnica se convirtieron también en el fundamento de proyectos utópicos.

Es característico, para la mayoría de estas utopías, la dominación total de las instituciones frente a la libertad individual. La institución, es decir, la superestructura estatal, regula, por medio de acuerdos comunes, cuestiones relativas al derecho social y la igualdad. La suerte y la libertad están decretadas por los individuos de arriba. El individuo está completamente integrado en el mecanismo de control social y estatal. H. G. Wells escribió, en 1905, que la libertad individual es considerada, por casi todas las utopías clásicas, como un factor secundario: “En casi cada utopía, se ven edificios imponentes, pero monótonos, construcciones simétricas y perfectas y un montón de gente sana, feliz, bien vestida, pero sin características personales”.³⁰ Sin embargo, hay que mencionar que, al lado de esta tradición predominante de utopía, también había excepciones en el pensamiento

³⁰ Véase H. G. Wells, *A Modern Utopia*, Introduction by Mark R. Hillegas, Lincoln, 1967, p. 9.

utópico, las cuales incluyeron ficciones utópicas libres de Estado, orientadas a un Estado sin poder institucional, sin determinación autoritaria de cuestiones jurídicas y de igualdad, etcétera.³¹

Como bien se sabe, las grandes concepciones europeas de la historia de la filosofía del siglo XIX estuvieron caracterizadas por una realidad social y política que, como continuación de las ideas de la Revolución Francesa, exigió la eliminación de los límites feudales y el establecimiento del Estado nacional burgués. El optimismo ligado a este desarrollo se reflejó en un pensamiento utópico, como se expresó de manera más significativa en la dialéctica conceptual hegeliana del progreso de la humanidad, de lo inferior a lo superior. La dialéctica “Del amo y el esclavo”, en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel y la expresión poética de esta utopía en el *Fausto* de Goethe, constituyen un signo evidente para ello. Esta posición ideológica optimista, arraigada en la realidad social de Alemania, cambió fundamentalmente después del fracaso de la revolución de 1848. La frustración y resignación causada por él, se convirtieron en pesimismo. Schopenhauer y Nietzsche estaban muy en boga; Hegel era un *perro muerto*.³²

Este concepto del *perro muerto* debe entenderse como una categoría filosófica trascendental, basada en una discusión entre Jacobi, Lessing y Mendelssohn. En una conversación con Lessing, Jacobi, quien además introdujo el concepto del Nihilismo en la filosofía, llamó la atención sobre lo parecido de las ideas panteístas de Lessing, quien le contestó que se debería publicar esta comparación entre

³¹ Ideas utópicas como éstas encontramos en el tratado “Abalía Thelema”, escrito por Francois Rebalais en el siglo XVI, en la publicación de Gabriel de Foigny, *Nouveau voyage de la Terre Australe*, editada en 1676, y leyendo a Denis Diderot, quien escribió sus anotaciones complementarias al viaje de Bougainville, alrededor del año 1775. Debe mencionarse también la novela de William Morris, *Noticia de ninguna parte*, publicada en 1880.

³² La orientación a la liberación de la humanidad de la miseria y explotación que dominaba en la tradición clásica de utopías, está reprimida, a principios del siglo XX, por el predominio creciente de utopías negativas. Una expresión de ello son las utopías de *Brave New World* de Aldous Huxley y *1984* de Orwell. Aquí se refleja lo horrible de una sociedad que reduce a los individuos a meros objetos de la planificación social. En la utopía del *Brave New World*, se priva al individuo de autonomía mediante manipulación genética y lo convierte en una parte mecánica del organismo del todo. En la utopía de Orwell, se efectúa también la eliminación de lo humano. Leyendo también *Island*, de Huxley; *Escotopía*, de Callenbach y el proyecto piloto utópico de Skinner, *Walden dos*, se refleja el choque causado por la realidad que procedió de dos guerras mundiales y sistemas totalitarios como el fascismo y el stalinismo, donde la eliminación de la individualidad en favor del total, formó parte del programa. Pero el potencial destructivo de la técnica se refleja también en estas utopías, incluyendo el escepticismo de que se pueden ligar las posibilidades técnicas mediante la reacción de un nuevo hombre con fines humanos.

Leibniz y Spinoza, porque en la conciencia pública Spinoza ya era un *perro muerto*. A consecuencia de ello, Jacobi publicó este modo de expresión en sus cartas a Mendelssohn, y es de allí que Hegel también conoce la categoría del *perro muerto*. Es muy probable que Marx encontrara esta denominación leyendo a Hegel y la aplicó a él; entonces, no tenía ninguna idea de que se iba a encontrar más tarde, también, como *perro muerto*. Pero con ello se encuentra en la mejor compañía, con Spinoza y Hegel.³³ Esta categoría sigue vigente, porque en ella también se refleja la ambivalencia del pensamiento filosófico en el campo de tensiones entre utopía y realidad.

Es obvio, como ya se mencionó en un ejemplo, que el optimismo y pesimismo históricos que se reflejan en utopías están caracterizados, en última instancia, por la realidad política y social correspondiente; asimismo, incluye la relación del hombre con la naturaleza y la técnica. Las utopías, naturalmente, no son un reflejo mecánico de esta realidad; tienen, más bien, su propia historia y ejercen también un efecto retroactivo sobre la realidad. Pero la consideración de la relación entre utopía y realidad explica, en última instancia, por qué la coyuntura y la inflación de utopías alternan mutuamente.

Concepciones utópicas en el siglo xx

En el siglo xx, fueron ante todo Ernst Bloch y Karl Mannheim, quienes profundizaron la concepción de la utopía caracterizada por Platón y Moro, hacia un nuevo modo de ver y una nueva dimensión ideológica. Según Bloch, la utopía está establecida en el área de la ontología y antropología respectivamente —como lo formula también en su obra *El principio de la esperanza*— y según Mannheim, sólo se puede interpretar el carácter de la utopía a partir de un *chiliasmo* pre-utópico del movimiento de los anabaptistas.³⁴ En particular a partir de Ernst Bloch, la discusión sobre la utopía adquirió nuevos impulsos. Bloch desarrolló un concepto constructivo de utopía que supera el carácter totalitario que formó la base de

³³ Véase Konrad Paul Liessmann, *Karl Marx, Man stirbt nur zweimal*, Wien, Sondernzahl, 1992, S. 16ff.

³⁴ Véase Kalivoda, “Emanzipation und Utopie”, en *Utopieforschung, interdisziplinäre Studien zur Neuzeitlichen Utopie*, 3 Bde., Frankfurt am Main, 1985, Bd. 1, pp. 306-308.

sociedades ideales tradicionales desde Platón; asimismo, orienta hacia la movilidad de lo utópico y a la relación correlativa entre una razón utópica orientada y los hechos históricos de la realidad.

No puede verse esta posición ideológica independientemente del pro y del contra frente a la utopía en los años sesenta y ochenta. En la conciencia europea de los años sesenta resaltaron, en particular, dos tendencias fundamentales: una criticó el hecho de que había demasiada utopía y la rechazó, porque exigía demasiado del hombre. Arnold Gehlen, un representante de esta posición, tenía la opinión de que el hombre debería ser eximido de la utopía. Según él, se trata de partir de hechos sociales y de interpretarlos de manera razonable. Otra tendencia fue representada por Theodor W. Adorno, quién tenía la opinión de que había muy poca utopía.

Eso llevaba a que no se exigiera lo suficiente del hombre, porque la responsabilidad y auto-determinación del hombre incluían la utopía. Quiero mencionar que la discusión sostenida en los años sesenta y ochenta acerca de la afirmación de la utopía política y social, ha sido estimulada esencialmente por Adorno y Bloch; pero en vista de una inflación de utopías, en los años ochenta creció la tendencia crítica frente a ellas. Esto fue causado por el aumento de los problemas globales de la humanidad: crisis ecológicas, aumento de la población, la razón técnica cada vez más dominante, la ruina del sistema mundial ortodoxo socialista, incluyendo la desilusión de que no se realizó una renovación humanística. El optimismo histórico acompañado por la idea del progreso social y técnico, pareció estar en crisis. El análisis filosófico de esta situación se expresó también en discusiones acerca de la llamada posmodernidad. Se discutieron preguntas tales como ¿Se despide la realidad de sí misma, regresa ella al mito?, ¿O se requieren nuevos criterios de la racionalidad a causa de las condiciones sociales y técnicas actuales? Esta discusión colocó también el concepto del progreso en el centro del debate.

En este contexto, el trabajo de H. Jonas es de interés, ya que contrapuso a la utopía del progreso representada por Bloch, la ética de la responsabilidad. Según Jonas, una esperanza que se basa en el desarrollo de las fuerzas más modernas de producción conlleva a peligros ecológicos. La utopía tecnológica amenaza, según su opinión, el mantenimiento de la humanidad. Él cree que la utopía no es capaz de señalar los límites necesarios al progreso y no niega la esperanza como una condición indispensable de la acción humana sino que la une con la angustia por el objeto de la responsabilidad. Al poner la mirada en lo negativo, la ética de la

responsabilidad vuelve a dirigirse a lo positivo. Del estremecimiento causado por la posible destrucción imaginada de la humanidad, la ética de la responsabilidad recupera —según Jonas— el profundo respeto ante lo que el hombre era y es.

La diferencia básica entre Jonas y Bloch consiste en su ontología. Jonas se basa en una ontología del ser, en cuyo marco la heurística de la angustia se dirige contra la amenaza del ser y su disolución en un *Ser-no-más*. Jonas entiende por angustia, un sentimiento de ser amenazado por un cierto objeto. Bloch, en cambio, representa una ontología del *Todavía-No*, que se orienta a lo realmente posible y su realización. La heurística de la esperanza, representada por Bloch, que busca más la parte humana, se deja guiar por la idea de que se trata de aprender a esperar. Hay que subrayar aquí que, ningún otro pensador ha reflexionado de manera tan consecuente sobre la esencia y los límites de la esperanza como lo ha hecho Bloch. Si Jonas se dirige categóricamente contra el principio de la esperanza de Bloch, se dirige ante todo contra su optimismo histórico, que se basa en la filosofía de Hegel, Schelling y Marx. Teniendo en cuenta las experiencias de crisis ligadas con la idea del progreso, la esperanza debe concentrarse en la evasión de la amenaza por las crisis y expresarse en una ética de responsabilidad.

Mientras Jonas dirige su ética de la responsabilidad contra un paradigma utópico del progreso, la filosofía de Bloch queda arraigada en el optimismo de progreso.

En este contexto, surge la pregunta en torno a la racionalidad de la crítica posmoderna al concepto de progreso. La crítica posmoderna de este pensamiento de progreso es, según mi opinión, estrecha —unilateral— e ignora, por un lado, la idea de Kant de que el progreso de la razón es un principio regulador y por otro, que el progreso en el sentido hegeliano no puede ser interpretado de ningún modo como un progreso mecánico-lineal. Tiene, más bien, un carácter de tendencia. Esto incluye reacciones, retrasos y rodeos del proceso. En este sentido, Marx habla también del carácter de tendencia de leyes sociales. Relaciones humanas de conciencia y acción se desarrollan, según él, en el marco de campos de posibilidad (*Möglichkeitsfelder*), donde factores contrarios también surten efecto.

El concepto de la utopía está considerado bajo tres puntos de vista:

- a) La utopía se refiere a la actualidad real y está en relación con la realidad histórica. En esta relación, le toca a ella la determinación retrospectiva de la acusación, el cuestionamiento del orden social existente y la dimensión perspectiva del anuncio. La acusación y el anuncio se condicionan y corresponden uno a otro.

- b) La utopía es racional. Tan pronto como el análisis científico da con sus límites, se pregunta por la vitalidad creativa de la utopía. De ella surge la práctica creativa que es capaz de reestructurar lo existente.
- c) La utopía incluye también la reflexión crítica, es decir, la penetración racional de la fe. Despierta el entendimiento para las actividades que se realizan en el marco de la fe, para cambiar las estructuras pecadoras de este mundo. La acusación y la proclamación (anunciación), por lo tanto, sólo existen en el contexto de las relaciones prácticas de acción.

Con estas tres determinaciones de la reivindicación de la utopía, está ligada inmediatamente la categoría de la esperanza.³⁵ Como se sabe, la esperanza se diferencia de otros puntos de vista, según Bloch, por su carácter anticipatorio más grande. La esperanza implica un verdadero futuro, el futuro del *Todavía-No*. En este sentido, la esperanza está orientada al futuro mediante el cambio de la actualidad.³⁶

Este carácter de tendencia de un pensamiento dialéctico de progreso, también formó la base del principio de la esperanza de Bloch, quien incluyó en este principio la idea reguladora de la razón práctica descubierta por Kant.

El mérito de Ernst Bloch consiste en haber roto lo total (absoluto) de la utopía, mediante su principio de la esperanza, y en haber colocado la movilidad plural al centro de la consideración. Bloch considera la esperanza como principio de la renovación de la sociedad. La esperanza y la utopía forman en ello una unidad inseparable. La esperanza y el ansia utópica constituyen principios que están ligados inmediatamente con la naturaleza antropológica del hombre. La esperanza es el motor que no deja descansar al mundo con respecto a un futuro mejor; destruye lo viejo y motiva lo nuevo. Bloch partió de la capacidad de aprender la esperanza (*Lernbarkeit*). En el centro del interés no está la pregunta por la fuerza histórica que cambia a la esperanza, sino el problema de cómo la filosofía es capaz de enseñar esperanza mediante el argumento y la comprensión (*Einsicht*). Por eso, Bloch entendía su filosofía como una escuela de pensamiento de la esperanza. Del aprender la esperanza y de su realización, depende si los sueños de día, el ansia, visiones, fantasías, proyectos, utopías, se reducen a quimeras o si la realidad

³⁵ Gustavo Gutiérrez dijo al respecto: “Esperar a Cristo significa a la vez creer en la aventura de la historia, teniendo en cuenta que esta fe abre un campo sin límites de posibilidades para el amor y el compromiso de los cristianos”. Gutiérrez se refiere al principio de la esperanza de Bloch. Véase Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Lima, 1969, p. 233.

³⁶ Ernst Bloch, *El principio de la esperanza*, Madrid, Aguilar, 1977.

se les acerca de algún modo. Ningún pensador ha reflexionado jamás, de manera tan consecuente como Bloch, en torno a la esencia, la oportunidad y los límites de la esperanza. Este mérito filosófico-histórico no se puede disminuir a pesar de todas las observaciones críticas. Su voz, que estimula al optimismo y a la utopía, forma parte de la herencia humanista del siglo XX, tanto de manera retrospectiva como prospectiva. Teólogos latinoamericanos de la liberación señalan que la teología de la esperanza de Jürgen Moltmann, por ejemplo, sigue el curso de las ideas de Bloch. La esperanza y la reivindicación de la utopía tienen, por lo tanto, un efecto movilizador y liberador en la historia.

Al criticar las consecuencias ideológicas de la Metafísica hegeliana, la crítica posmoderna encubre, al mismo tiempo, la riqueza del pensamiento contenido en ella, porque Hegel tampoco tenía una línea telefónica al espíritu absoluto del mundo, sino que reflejó relaciones correlativas de la realidad. Al meditar sobre el concepto del progreso, hay que tener en cuenta tanto el principio regulador de la razón práctica de Kant, como la riqueza en cuanto al contenido del pensamiento dialéctico de Schelling y Hegel. Porque una idea de progreso interpretada en el sentido democrático que sigue constituyendo el ideal ético para el pensamiento utópico futuro, debe considerar estos aspectos en su totalidad.

A la pregunta de si la utopía social positiva tiene un futuro, se puede contestar en el sentido de la comprensión kantiana de la libertad que, mientras la razón humana esté orientada a superar el ideal de la *guerra de todos contra todos* de Hobbes, en el sentido de un individualismo sin límites, la utopía social sí tiene un futuro. Pero a tal afirmación de la utopía no faltan las protestas, porque, como lo muestra la tradición de utopías hasta hoy, la utopía es caracterizada esencialmente por la comprensión de la filosofía en la cual se basa.

Crítica posmoderna a la comprensión de las ciencias del Racionalismo (Ilustración)

La posmodernidad acusa al Racionalismo —a la Ilustración— de haber considerado desde un principio el dominio (poder) del hombre sobre la naturaleza, como una relación despótica, una relación que sólo tenía el fin (propósito) de justificar el sentido político de la concepción de libertad, igualdad y justicia. Pero esta crítica no tiene en cuenta que ya en las utopías del Racionalismo se llamó la atención

sobre los peligros de la destrucción del progreso moral-social, técnico y en ciencias naturales y que también se advirtió contra una comercialización sin límites de las ciencias naturales y la técnica.

Sería completamente falso, por lo tanto, acusar al Racionalismo de los siglos XVII y XVIII de que era al mismo tiempo —como ya se expresó en las utopías— promotor y crítico del progreso técnico. Las utopías del Racionalismo —de la Ilustración de las ciencias naturales y la técnica— deberían servir a la humanización del trabajo y la liberación de la miseria social, en el sentido de la satisfacción de las necesidades naturales del hombre. Pero la crítica de la posmodernidad a la secularización del pensamiento político en el Racionalismo, también contiene unilateralidades. Éstas se expresan, ante todo, en la afirmación que la secularización de la política en el Racionalismo conlleva a la pretensión de lo absoluto de la razón.

Pensadores racionalistas individuales reconocieron también el hecho de que existía una auto-amenaza total (*Selbstbedrohung*) de la razón. Esto se expresó en el ensayo de limitar la pretensión de lo absoluto de la razón. Se orientó al ciudadano emancipado y los representantes del Racionalismo también reconocieron que las exigencias de emancipación por una igualdad de oportunidades, son limitadas por la existencia de diferentes capacidades. Independientemente de la mencionada unilateralidad de la crítica posmoderna a la secularización del pensamiento político en el Racionalismo, quiero tratar con detalle el concepto representado por Lyotard, según el cual, el carácter totalitario del dominio de la razón está arraigado en ciertos puntos de partida en la filosofía clásica alemana —Kant, Fichte, Schelling, Hegel. No existe ninguna duda de que lo absoluto de la razón y su pretensión universalista tienen su propia historia. No es casual, por lo tanto, que esta pretensión de la razón conlleve repetidas veces a crisis de comunicación en el diálogo intercultural. Lo absoluto de la razón ya se reflejaba en las utopías objetivas idealistas a partir de Platón hasta Hegel en un Estado ideal, que es dominante frente a los individuos. Es decir, lo general tenía la prioridad frente a lo individual.

Emmanuel Levinas ve en la filosofía occidental la gran tentación de pensar y comprender la totalidad, lo que está ligado al esfuerzo permanente de reducir y eliminar lo individual. Al ocuparse del llamado totalitarismo filosófico, Levinas observa que se olvida en la filosofía occidental al *Otro*. Este punto de vista de no percibir al *Otro* o de percibirlo de manera limitada, tiene su propia historia en la tradición europea que seguramente se basa en el *logos* griego. En este contexto,

Leopoldo Zea señaló que el *logos* griego como palabra y razón no sólo delimitó a aquellos quienes no dominaban el griego —es decir los bárbaros—, sino que el *logos* también actuó dentro de la *polis* griega como instrumento de dominio.

Teniendo en cuenta el hecho de que ningún pensamiento filosófico puede catapultarse fuera de la propia tradición, no es de extrañar que Hegel, en su filosofía de la historia, comprendiera la situación cultural y espiritual en América sólo como un eco de Europa.

La pretensión universalista de la razón ligada a ello, se ha mantenido en la actualidad, hasta Habermas y Apel. Voy a tratar este punto de vista un poco más detalladamente, porque me parece esencial para la comprensión actual de la filosofía. Como se sabe, Kant no conocía los problemas de la lingüística, de la semiótica, de la semántica, etcétera. A partir de los logros filosóficos del círculo de Viena —Carnap, Wittgenstein, Schlick— hasta el descubrimiento de la fuerza de acción comunicativa, se ha desarrollado una comprensión de la filosofía posracional, que tiene sus raíces en la tradición de Racionalismo. Por ejemplo, la ética concebida por Habermas y Apel, supera las pre-condiciones subjetivistas de Kant; es decir, ya no entrega el control de máximas litigiosas a la razón individual, sino que el individuo está comprendido en el marco de procesos de coordinación y comunicación. Así, el principio kantiano de la prueba de la razón está sustituido por el discurso.³⁷

Este modo de pensar analítico de la filosofía del lenguaje, seguramente ha contribuido a enriquecer el establecimiento de reglas lógicas en el proceso del discurso. Pero este universalismo postradicional de la ética del Racionalismo de Habermas y Apel contribuyó, al mismo tiempo, a un vacío en cuanto al contenido del discurso ético y político. Quiero mencionar aquí el trabajo de Charles Taylor

³⁷ El principio fundamental de la ética del discurso dice que sólo aquellas normas que encuentran el consenso de todos los interesados como participantes en un discurso práctico, tienen el derecho de exigir aplicabilidad (validez). Por eso, la ética del discurso que se encuentra en la tradición de Kant, está caracterizada por cuatro puntos de vista que son inherentes a cada ética que se basa en Kant. Tiene, primero, un carácter deontológico; segundo, uno cognoscitivo; tercero, uno formalista y cuarto, uno universalista. Creo que los primeros tres aspectos no son objeto de discusión en el marco del diálogo intercultural; más bien, se trata de la discusión intercultural del cuarto aspecto, porque la ética del discurso sostiene el punto de vista de que su principio moral de la universalización no se refiere sólo a una determinada cultura o época, sino que es válido universalmente. Este principio se llama principio de universalización.

Analysis of the Malaise of Modernity, donde llama la atención sobre tres inconvenientes fundamentales que hoy también forman la base del universalismo de la ética del Racionalismo.³⁸

Posiciones filosóficas del pensamiento utópico para el siglo XXI

Resumiendo, y en torno a la pregunta por las posiciones filosóficas que siguen teniendo su validez en el marco de las exigencias en el siglo XXI y que estimulan el pensamiento utópico, se puede decir lo siguiente:

a) Al comparar el universalismo postradicional actual con la ética del Racionalismo de Kant y Hegel, se puede constatar que en estos dos autores se ve claramente la relación entre el concepto filosófico y el concepto social —por ejemplo en los escritos de Kant sobre la filosofía de la religión o en sus estudios sobre la economía inglesa; y respecto a Hegel, lo encontramos entre otros, en el capítulo “Sistemas de las necesidades de la filosofía del derecho”. Hoy, el universalismo ético ha sustituido hace tiempo esta relación por reglas formales, aunque lógicas, precisas del discurso.

b) Al revolucionar el progreso científico-técnico, las tendencias de aumentar y absolutizar la razón instrumental se han desarrollado enormemente a fines del siglo XX. Esto se refleja, entre otras cosas, en la ética del discurso y de la comunicación de la filosofía del lenguaje y en las diversas corrientes del pensamiento analítico-positivista. Las consecuencias del pensamiento filosófico son ambivalentes. Por un lado, el aumento del intelecto analítico ha conllevado a un enriquecimiento. Pienso aquí en la teoría de la acción comunicativa, en la elaboración de reglas lógicas del discurso ético, en nuevos métodos de la hermenéutica y la epistemología.

³⁸ Un inconveniente consiste en la atomización de todas nuestras relaciones sociales desarrolladas históricamente, que conlleva a un individualismo, el cual se desarrolla en el contexto del camino moderno subjetivo del modo de pensamiento. Un segundo inconveniente consiste en la absolutización de la “razón instrumental”. El tercero consiste en el hecho que la modernidad ha llevado a una pérdida de libertad política en el sentido de la absolutización de libertades democráticas formales. Véase Charles Taylor, *op. cit.*, 1991.

Pero por otro lado, este desarrollo también ha contribuido a una limitación enorme de la racionalidad, la cual se expresa, entre otros, en un formalismo lingüístico del pensamiento universalista. Una consecuencia de este modo de pensamiento es el vacío del discurso ético-político. El reduccionismo filosófico ligado a ello ignora en gran parte la relación entre la filosofía y las bases históricas del proceso-práctico-social de la vida, y excluye al hombre con sus propias experiencias históricas.

c) La comprensión de la filosofía que se basa en este reduccionismo, también reduce el concepto de la utopía al nivel de reflexiones sobre la filosofía del lenguaje. El modelo típico-ideal de un discurso libre de dominio (*herrschaftsfreier Diskurs*) concebido por Habermas y la sociedad ideal de comunicación (*ideale Kommunikationsgesellschaft*) concebida por Apel conllevan, en última instancia, a renunciar al contexto en cuanto al contenido de una utopía, a pesar de toda la justificación por la filosofía del lenguaje. Porque una utopía sólo vive por un contexto político, social y económico contenido en ella y el potencial crítico ligado a él.

d) Una comprensión de la filosofía caracterizada por el neopositivismo —como la encontramos en Karl Popper— tiene sin duda la ventaja de interpretar correctamente por medios lógicos, el sentido, la importancia y el contenido de los correspondientes hechos empíricos. Pero esta perspectiva positiva también impide la comprensión teórica de movimiento, cambio y desarrollo; es decir, el detenerse en la interpretación de hechos sin tener en cuenta el movimiento y el cambio ligados a ellos, conlleva a un modo conservador de ver lo existente. La sociedad abierta interpretada por Popper constituye, en última instancia, también una utopía que excluye la comprensión filosófica para un cambio y un desarrollo. El contenido del concepto de la sociedad abierta, por lo tanto, también es definido de manera absoluta y antihistórica. Fue un hombre tan señalado como el representante del Círculo de Viena, Rudolph Carnap, quien —ya en la edad madura— llamó al rechazo de la Metafísica filosófica, formulada un día por él mismo; un error en su vida.

e) La comprensión de la filosofía, caracterizada por la filosofía del lenguaje y el Positivismo, ignora en esta última instancia el pluralismo empírico de las culturas, pero también el hecho de que el pensamiento filosófico siempre constituye la expresión refinada de un determinado contexto cultural. A los otros, en parte, no se les percibe o sólo de manera limitada. El universalismo ético limita un análisis de las causas del pensamiento eurocéntrico. Quiero subrayar que no se puede reflexionar sobre el contenido de la pretensión universalista de la razón filosófica, independientemente del correspondiente contexto cultural concreto. A partir de

su contexto cultural y político, todo pensamiento filosófico contribuye al enriquecimiento del principio de la universalidad en el marco de la dialéctica, de la razón universal y regional. Es, en particular bajo este punto de vista, que entre otros, el discurso filosófico latinoamericano sobre la identidad del hombre latinoamericano, ha dado nuevos impulsos al pensamiento europeo.

f) Para finalizar, quiero mencionar lo siguiente: la idea de la auto-amenaza total (*Selbstgefährdung*) de la razón que se expresa en la dialéctica del Racionalismo de Horkheimer y Adorno —el Racionalismo se convierte en mito y el mito se convierte en Racionalismo— contiene en última instancia también un gran potencial de esperanza. Fue en particular el neo-kantiano Ernst Cassirer, quien en la década de 1920 afirmó en su filosofía de las formas simbólicas, que el mito de ningún modo constituye lo anti-lógico irracional, frente a la ciencia. Según él, tanto el mito como la ciencia contienen elementos y estructuras lógicas y racionales. Con ello, Cassirer rehabilitó el mito en el sentido del Racionalismo. El mérito de Adorno, Cassirer y Bloch, consiste ante todo, en haber hecho penetrable (comprensible) racionalmente, la relación entre mito, utopía y realidad. Este principio de la penetrabilidad racional también resulta ser importante en el rechazo de un paradigma de progreso absolutizado como mito. Porque un progresista mecánico-lineal encubierto de manera mítica y totalitaria, no tiene nada que ver con un conocimiento de progreso científicamente fundado en el sentido de la idea reguladora de Kant.

Ante la importancia del pensamiento filosófico del siglo XX para el siglo XXI, en particular la familia de los *perros muertos*, vuelve a tener importancia. Se les puede ignorar, pero no se puede eliminar su presencia ideológica, porque la riqueza ideológica contenida en los trabajos de Schelling, Hegel y Marx respecto a la comprensión dialéctica del progreso, sigue vigente. En vista tanto de las incorrecciones y unilateralidades en la crítica posmoderna del Racionalismo, como también del desarrollo (avance) de la dominancia de la razón técnica, el aprovechamiento de la riqueza de este pensamiento dialéctico en la filosofía clásica alemana constituye una tarea que se debe superar una y otra vez.

IV. ACERCA DE LA APROPIACIÓN Y TRANSFORMACIÓN DE LAS IDEAS DE HUMBOLDT Y KRAUSE EN AMÉRICA LATINA

Comunidades y diferencias

Junto con las ideas de Alejandro de Humboldt, han sido ante todo, las del filósofo alemán Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832), las que han adquirido una importancia esencial en el área cultural latinoamericana. Krause había sido casi un desconocido en Alemania y, a diferencia de Humboldt, llegó a ser conocido sólo a principios de la segunda mitad del siglo XIX en los países de América Latina. Sin embargo, una comparación de la lectura de los dos filósofos, muestra que tienen más semejanzas que diferencias. Si el viaje americano de exploración de Humboldt estimulaba, por ejemplo en México, la recepción y eficacia de la Ilustración (*Aufklärung*) del área cultural de habla alemana, las ideas de Krause no figuraban detrás en ello.³⁹ Hegel, quien proscribía las concepciones de Krause al museo de ideas filosóficas erróneas, se equivocaba bastante, porque estas concepciones contribuían a divulgar tanto su propio pensamiento, como el de Kant, Fichte y Schelling, en círculos intelectuales más amplios de América Latina.

Mientras Humboldt fue celebrado, durante su vida, como segundo descubridor de América, se presenta como un fenómeno sorprendente que Krause, un discípulo de Kant, llegara a ser el fundador de un amplio movimiento de renovación y reforma, tanto en España como en Latinoamérica, que se impuso bajo el nombre de Krausismo.⁴⁰ Los dos tienen en común que sus ideas se manifestaron de manera práctica. El ensayo de Humboldt sobre la Nueva España⁴¹ por ejemplo, fue caracterizado como punto de partida del nacimiento de la nación mexicana y utilizado para la reestructuración del país; por otra parte, las ideas de Krause obtuvieron su manifestación política en la constitución argentina bajo Hipólito Yrigoyen. Pero el perfil de personalidades de Humboldt y Krause no podría ser más diferente. Por un lado, está el barón prusiano, soltero e independiente desde el punto de vista

³⁹ Véase Heinz Krumpel, *Die deutsche Philosophie in Mexiko, Ein Beitrag zur interkulturellen Verständigung seit Alexander von Humboldt*, Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main, 1999.

⁴⁰ Véase Heinz Krumpel, "Karl Christian Friedrich Krause und der Krausismo. Ein Beispiel außergewöhnlicher Wirkung deutscher Philosophie in Spanien und Lateinamerika", *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, Band XXII, 1990.

⁴¹ Alexander von Humboldt, *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, México, Porrúa, 1966.[Primera edición, 1811].

financiero; y por el otro, está el padre de 14 hijos, quien vivía permanentemente con apuros financieros. La manera romántica de ver de Humboldt, en el marco de la unidad compleja entre naturaleza y hombre, también se diferencia de la de Krause. La observación romántica general de la naturaleza que encontramos en Humboldt, pasa a segundo término en el sistema filosófico de Krause. Sin embargo, encontramos también observaciones románticas en cuanto al entendimiento de la naturaleza, cuando afirma que la naturaleza no es una mera cosa, sino que hay que respetar cada formación de ella —de los animales hasta las plantas— porque posee un propio valor. Según él, el fin racional y los medios deben corresponder a la dignidad de la naturaleza.⁴² Era un poco difícil leer a Krause, porque formulaba sus ideas filosóficas en un idioma de símbolos. Fueron sus discípulos Heinrich Ahrens (1804-1874), Karl Röder (1806-1879) y Hermann Karl von Leonhardi (1809-1875), quienes hicieron accesible su obra al lector.⁴³

A diferencia de Krause, Humboldt no fue un adepto de un sistema filosófico; como hombre universal, trata de penetrar ideológicamente el cosmos, la totalidad viva. En este proceso de transformación ideológica (*geistige Verarbeitung*), se reflejan los principios básicos de la Ilustración, desde el Romanticismo temprano a través de Kant y Schelling, hasta Hegel. Humboldt está familiarizado con el criticismo filosófico de Kant, gracias a su hermano Guillermo. Krause, en cambio, parte con toda convicción del idealismo trascendental de Kant y desarrolla su pensamiento ilustrativo en el marco de su filosofía sistémica (*Systemphilosophie*) que está fundada de manera panenteísta. A ello, hay que añadir que Krause nunca estuvo en Latinoamérica. Sólo a través de la traducción de su obra *Ideal de la Humanidad (Urbild der Menschheit)* hecha por Sanz del Río y editada en Madrid en 1860, y la mediación de sus ideas por la Escuela Belga (Ahrens, Tiberghien), el Krausismo llegó a ganar importancia, primero en Río de la Plata y luego en Brasil, Ecuador, Perú, Colombia y México.

A la pregunta ¿cuánto de Krause está contenido en el Krausismo? se puede dar una respuesta clara: según investigaciones de Ureña, se sabe hoy que Sanz del Río tradujo la obra de Krause literalmente al español y no, como se pensaba

⁴² Véase Karl-Christian Friedrich Krause, *Abriß des Systems der Philosophie des Rechts oder des Naturrechts*, Göttingen, 1828.

⁴³ El filósofo e historiador alemán Friedrich Üeberweg pensaba en su época complementar el idealismo alemán por el nombre de Krause. Finalmente no lo hizo, porque las concepciones románticas de Krause no correspondían a la exactitud del concepto filosófico.

antes, de manera libre. Las publicaciones de Tiberghien y Ahrens también son una expresión auténtica del pensamiento de Krause.⁴⁴ De los numerosos escritos de Krause, se divulgaron ante todo en el área cultural latinoamericana, sus trabajos *El ideal de la humanidad* (1811) y *Compendio del sistema de la filosofía del derecho o del derecho natural*. Al considerar más de cerca las recepciones latinoamericanas de Humboldt y de Krause, se ve que están caracterizadas por diferentes corrientes filosóficas.

A continuación voy a tratar, ante todo, las corrientes del Romanticismo y del Positivismo en el siglo XIX y la corriente del pensamiento de la filosofía de la liberación del siglo XX. Su eficacia histórica en el área cultural latinoamericana se hace comprensible, al incluir en la consideración el círculo de problemas de la comparación, la identidad y la interacción entre el pensamiento filosófico latinoamericano y europeo. Como se han realizado investigaciones sobre ello, voy a tratar aquí solamente aquellos aspectos que imponen su sello inconfundible a las diversas recepciones de Humboldt y Krause en los siglos XIX y XX.

Cómo la filosofía del Romanticismo determina los procesos de apropiación y transformación

La tesis representada por los románticos franceses de aplicar la filosofía a los problemas sociales, determinaba también la recepción latinoamericana de las ideas de Humboldt y de Krause. La recepción e interpretación del Romanticismo europeo a través de salones franceses, como por ejemplo el de Madame de Staël,⁴⁵ y la mediación española por Böhl von Faber⁴⁶ y más tarde por los trabajos de Friedrich

⁴⁴ Véase Enrique M. Ureña, *K. C. F. Krause, Philosoph, Freimaurer, Weltbürger, Eine Biographie*, Stuttgart, 1991.

⁴⁵ Miguel de Unamuno, en su escrito *Sentimiento trágico de la vida*, hace referencia, cien años después de la Madame de Staël, a que el arraigo del Krausismo romántico en España, se puede explicar a partir de su origen pietista. Según Unamuno, el Krausismo es una forma de supervivencia del movimiento místico católico en el seno del Racionalismo del Protestantismo. Es por eso —dice Unamuno— que muchos pensadores católicos se convirtieron en krausistas.

⁴⁶ También se recibió con entusiasmo el papel creativo de Cecilia Böhl de Faber, quien era hija del alemán Nicolaus von Böhl, que vivía en la ciudad española de Cádiz y había traducido, en 1814, trabajos de los hermanos Schlegel. Cecilia se hizo famosa en la literatura española bajo el seudónimo de Fernán Caballero.

Ludewig Bouterweck, estimulaba el pensamiento de los hispanoamericanos, orientado a la independencia de España, en todas las ciudades latinoamericanas, desde Buenos Aires hasta México. La influencia romántica caracterizó, a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, los nuevos esfuerzos mexicanos para determinar su identidad cultural y nacional. En este contexto, se recibía e interpretaba Humboldt bajo diferentes aspectos.

Según algunos autores mexicanos, el desarrollo intelectual de Humboldt estaba determinado de manera racionalista y a la vez romántica.⁴⁷ Ello se demuestra en las recepciones mexicanas, de diferentes modos: para Ignacio Ramírez, por ejemplo, Humboldt es romántico primero, porque hace juicios históricos siempre en coincidencia armónica con la naturaleza y la sociedad. En segundo término, une Ramírez la romántica con la importancia de las actividades liberales de Humboldt en México. Y tercero, es esencial para él la ocupación de Humboldt en la observación de la realidad y las relaciones que existen entre los hechos. Según su opinión, Humboldt se compromete de manera regeneradora e investigadora con la virgen americana como símbolo del progreso.

A diferencia de ello, otras recepciones románticas de Humboldt tratan de interpretarlo de manera germanófila. Salado Álvarez, es de opinión que antes de la llegada de Humboldt a la Nueva España, solamente dominaban arrogancia y oscuridad. Álvarez caracteriza la llegada de Humboldt a México, como el paso para salir de la barbarie a la vida civilizada, como refinación de una sociedad casi perfecta.⁴⁸ Fue mérito de Juan Ortega y Medina haber acabado con una tal *humboldtianización* romantizada de manera falsa.⁴⁹

A diferencia de Edmundo O'Gorman, quien creía ver en Humboldt rasgos románticos, místicos y antiracionalistas, Minguet hace constatar que en la cosmovisión de Humboldt se refleja la concepción de una totalidad de la naturaleza, en la cual se unen las leyes inherentes con el mito del progreso y la fe en la unicidad del hombre.⁵⁰ Ortega y Medina muestra cómo Humboldt considera, a partir de una perspectiva geográfica (*landeskundlich*) de México, a los hombres como parte integrante de un paisaje que se entiende a la vez como área cultural.

⁴⁷ Véase Leopoldo Zea, *op. cit.*, 1949.

⁴⁸ Véase Juan A. Ortega y Medina, *Humboldt desde México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1966, p. 113.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Véase Charles Minguet, *Alejandro de Humboldt, historiador y geógrafo de la América española (1799-1804)*, 2 tomos, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985.

Velázquez Mejía habla de “nuestro Humboldt entre las fatigas de la ciencia y de la ansia romántica.” Humboldt no poseía sólo una gran capacidad de dominar de manera magistral la literatura geográfica sino que su estilo alcanzaba un tono que nos hace recordar las cualidades de Novalis.⁵¹

Según Cerutti, Humboldt, con su consideración romántica de la unidad compleja entre hombre y naturaleza, también fue un gran iconoclasta y destructor de mitos que acabó profundamente con las concepciones despreciativas de Buffon o Raynal. Él confiaba en la Ilustración que lleva a la sociedad a la perfección moral y a la demolición de todas las barreras raciales. En este punto, se encuentran las ideas de Humboldt con las de Krause. La filosofía de Krause correspondía en muchos aspectos a los intereses latinoamericanos: por un lado, por su consideración romántica en cuanto a un mejoramiento próximo de la constitución de la sociedad y una teoría racionalista del conocimiento ligada con ello; y por otro, por su orientación a una actitud hacia un cambio de la sociedad y el esfuerzo de activar y determinar de nuevo las tareas intelectuales. El Racionalismo romántico de Krause, su fe en el progreso y su orientación espiritual dirigida al horizonte individual de motivación del hombre, correspondían a la mentalidad latinoamericana.

Al considerar las exposiciones de Humboldt acerca de la susceptibilidad de educación de todos los hombres, de su rechazo a todo racismo —la suerte de los blancos está unida íntimamente con la raza cobriza—, de su caracterización de la práctica institucional del clero y la descripción del despotismo espiritual, de la expulsión y despoblación, del cultivo y la explotación económica exhaustivos, de la ausencia de derechos, de la humillación y de torturas —al considerar todo esto se ve claramente la coincidencia de su pensamiento ilustrativo con el de Krause.

Para resumir, se puede decir que los tres campos de problemas que determinan la visión de Humboldt hacia Latinoamérica son: su juicio crítico acerca del colonialismo, su posición positiva frente a la Revolución de Independencia y su actitud decisiva en la cuestión de la esclavitud son muy parecidos a las intenciones de Krause. Sin penetrar a la específica conceptual y al mundo del sistema filosófico de Krause —lo cual sería muy complicado— se pueden resumir sus ideas de la siguiente manera:

Krause vio una gran amenaza en el racismo. El contenido de cada sociedad humanitaria es para él la indivisibilidad de la naturaleza del hombre. Una consecuencia

⁵¹ Véase M. Velázquez Mejía, “Alexander von Humboldt als Vermittler zwischen Europa und Lateinamerika, Voraussetzungen und Konsequenzen”, en *Loccumer Protokolle*, octubre de 1992, p. 115.

de esto es la ilegitimidad de la esclavitud. La lucha contra el racismo es un deber jurídico para cada hombre; cada raza tiene derecho al desarrollo de sus propias capacidades, teniendo en cuenta sus necesidades específicas. La fundamentación del concepto jurídico resulta, según él, del valor de la solidaridad de todos los hombres. El derecho individual sólo se puede realizar cuando toda la humanidad en la tierra forme una totalidad social. La tarea de la filosofía del derecho consiste en establecer que el deber de divulgación de conocimientos científicos es un derecho de cada hombre, o sea, que cada individuo tiene el derecho de tener acceso a los conocimientos científicos. Esto no sólo incluye el derecho formal a la libre elección de profesión, sino también el amplio derecho a la educación.

Krause orienta, en el sentido de la Ilustración, a la suerte y la dignidad del hombre. Cada hombre debe encontrar su auto-realización mediante la obtención de bienes de la vida. Al derecho a la libertad del pensamiento sigue, según él, un derecho a la educación, porque el hombre inculto, sin educación, no dispone de la posibilidad del propio pensamiento. Aquí cabe mencionar que las orientaciones utópicas humanitarias de Krause se expresan también en su teoría del derecho penal. Él rechaza cada teoría de represalia para fundar una pena; asiente a la pena privativa de la libertad del culpable, pero la educación orientada a una libertad moral y la consecución del trabajo, constituyen para él necesidades primarias. Al considerar la totalidad de la concepción del derecho de Krause, se muestra, ante todo, su fundamentación del concepto jurídico por el valor de la solidaridad de todos los hombres.

Una comparación entre el modo de ver de Humboldt y Krause, demuestra el diferente uso terminológico en la comprensión de procesos de la realidad. Humboldt se basa en sus investigaciones, en el horizonte de experiencias de un explorador; por lo tanto, sus observaciones y explicaciones son más entendibles que las del filósofo Krause, quien explica la realidad mediante la abstracción filosófica. Pero con su orientación hacia lo general, no se aleja de la realidad, sino que penetra más profundamente en ella. Teniendo en cuenta todas las diferencias metodológicas de Humboldt y Krause, sin embargo, se manifiestan claramente las comunidades de sus intenciones ilustrativas.

Las concepciones de Krause sobre el papel de la mujer, son revolucionarias. Él reclama la igualdad de las mujeres en las ciencias y el arte, así como para la vida en el Estado, con inclusión de todas las partes de la auto-determinación del hombre. Seguramente Humboldt aprueba esto desde la perspectiva de su principio de igualdad, pero con este tratamiento significativo de la temática, Krause se adelanta a su época.

Se puede decir que el Racionalismo romántico, tanto de Humboldt como de Krause, se convirtió en aquella época en un criterio liberal para los procesos de desarrollo sociales y científicos más nuevos en América Latina. Su pensamiento es una expresión del desarrollo liberal frente a constelaciones conservadoras de fuerzas.

Acerca de la importancia del Positivismo

La recepción de las ideas de Humboldt y Krause en el último tercio del siglo XIX está caracterizada, ante todo, por el Positivismo. El pensamiento positivista de Auguste Comte (1798-1857) ganó una cierta influencia en México, Argentina y otros países latinoamericanos. Aunque después de las guerras de independencia el Romanticismo se presentaba en los Estados latinoamericanos como un movimiento espiritual para el beneficio de ideas liberales y del progreso, faltaba una filosofía que estableciera (fijara) el contenido y los objetivos para ello.

La particularidad de esta época consistió en que se desarrolló, en el espíritu del movimiento, el entusiasmo por el Romanticismo, pero la mayoría de los románticos se convirtieron en positivistas cuando vieron que no se pudo obtener una consolidación económica y política mediante sus ansias románticas por la independencia. Por eso, la teoría de los tres estados de Comte cobró cierta importancia para los latinoamericanos.⁵² Esta teoría dice: “Cada rama de nuestro conocimiento pasa, por orden, tres diferentes estados: el estado teológico o ficticio, el metafísico o abstracto y el científico o positivo”.

Muchos latinoamericanos veían en esto una reflexión de sus propias experiencias. Así, se consideraba por ejemplo, como primera etapa, es decir como estado teológico, la historia de España. Gabino Barreda entendía el tiempo teológico como el de la dependencia colonial que fue sustituida por la etapa Metafísica — que incluyó también el Romanticismo— y que constituye la época de la independencia. Y finalmente, en la tercera etapa bajo el gobierno de Benito Juárez (1806-1872) y durante la época de Porfirio Díaz (1876-1910), dominó el Positivismo como programa filosófico de la nueva sociedad; sirvió como un credo espiritual para el desarrollo de determinaciones propias de identidad. El Estado fue considerado como instancia superior del orden social que también poseía la

⁵² Véase “Von der Scholastik zum Positivismus”, en Heinz Krumpel, *op. cit.*, 1992, pp. 139-169.

prioridad de la libertad. En este ambiente, se formó un grupo que fue conocido como *Los Científicos* y que hacía suya la tarea de dirigir el Estado de una manera científico-positivista.

La imagen de Humboldt está caracterizada en esta época positivista por tres niveles. A partir de la concepción del Congreso Constituyente Mexicano de 1924, se seguía considerando el *Ensayo* de Humboldt como documento oficial para la nueva organización del país. Especial importancia tenían las indicaciones de Humboldt acerca de renovaciones técnicas del país y particularmente sus investigaciones geográficas y en ciencias naturales. Menos consideración encontraban sus reflexiones socio-críticas, como por ejemplo, relatos de la explotación y la miseria de los indígenas. En la época del Positivismo se tomaron en cuenta, ante todo, aspectos de la imagen sobre Humboldt que deberían servir inmediatamente al desarrollo productivo del país, mediante su orientación técnica y en ciencias sociales. En el Archivo de Minería de la Ciudad de México, se encuentran, por ejemplo, en los *Anales de la Asociación de Ingenieros y Arquitectos* y en muchas otras fuentes, documentos que prueban la recepción de las ideas de Humboldt en aquella época. En su *Historia de la ciencia en México*, Elías Trabulse ha analizado, entre otras cosas, la imagen de Humboldt durante este periodo.⁵³

En el segundo nivel, se realizaba la interpretación positivista de Humboldt por emigrantes que vinieron del área cultural de habla alemana. Entre ellos, estaba Stephan Benecke, nacido en Berlín, quien fundó la Cámara Nacional de Comercio en México. Refiriéndose al pensamiento de Humboldt y como miembro de la Sociedad de Geografía (1872), coleccionaba numerosos datos geográficos, estadísticos y comerciales. Pedro Boker, quien fundó en 1863 una empresa de herramientas y artículos para los artesanos, también contribuyó a la divulgación de la imagen positivista de Humboldt. Boker fue uno de los co-fundadores del Colegio Alemán en la Ciudad de México, inaugurado en 1894 por Porfirio Díaz. La Casa Boker todavía existe cerca del Zócalo.

En el tercer nivel, la imagen de Humboldt en la época del Positivismo experimentó una valoración por exploradores alemanes que habían sido estimulados por Alejandro y Guillermo de Humboldt a investigar, entre otras cosas, las culturas antiguas americanas y sus mitos y particularidades étnicas y lingüísticas —Guillermo

⁵³ Elías Trabulse, *Historia de la ciencia en México*, México, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología/ Fondo de Cultura Económica, 1983.

de Humboldt se ocupaba de la investigación lingüística comparativa.⁵⁴ Entre los exploradores alemanes del siglo XIX, se encontraba también el matrimonio integrado por Cecilia y Eduard Seler-Sachse, quienes establecieron la base científica para la ciencia moderna de la mexicanidad (*Mexikanistik*).

Puede decirse que el Positivismo en la época de Porfirio Díaz creaba una imagen de Humboldt que servía al desarrollo técnico, industrial y científico del país. Se dice que México fue, en 1910, el país más desarrollado de toda América Latina.⁵⁵

En lo que se refiere a la influencia de las ideas de Krause en México, éstas tenían un efecto particular en la disputa entre representantes de concepciones metafísicas y positivistas en la instrucción pública y jurídica. Cuando Ignacio Mariscal, ministro de justicia y educación, sustituyó en 1880 la lógica de Bain por las concepciones filosóficas del krausista Tiberghien, la polémica llegó a su punto culminante.

El Krausismo servía a grupos políticos para imponer su reivindicación del poder frente al Positivismo. Polémicos y románticos liberales se basaban en el Krausismo para defender, mediante la Metafísica, los derechos absolutos de *Dios, Patria y Libertad*. “Ellos trataban de apoyar la conquista del liberalismo mexicano mediante el Krausismo convirtiendo sus ideales en ideales absolutos.”⁵⁶ En este sentido, Vigil y Altamirano defendieron la Metafísica, el Espiritualismo y el Krausismo, contra el Positivismo. Los adeptos del Krausismo se basaban en los argumentos de que el Positivismo tuviera consecuencias dañinas sobre la moral, que se dirigiera contra la Constitución, que no respetara la libertad de la conciencia y que indujera a los jóvenes al suicidio por falta de una orientación moral de valores. Cerutti dice, en este contexto, que el Krausismo fue utilizado como un arma liberal para defender los derechos humanos.⁵⁷

El concepto lógico elaborado por la Escuela Preparatoria que se orientaba en la filosofía krausista de Tiberghien, no logró imponerse en México. Los adeptos de Krause finalmente no se podían mantener en esta polémica, así que se sustituyó

⁵⁴ Aquí deben mencionarse, entre otros, los trabajos de Eduard Buschmann (1805-1880).

⁵⁵ Véase Dieter Nohlen, “Mexiko”, en Dieter Nohlen, Franz Nuscheler (Hrsg.), *Handbuch der Dritten Welt*, Band 3, Hamburg, 1982, p. 123.

⁵⁶ Leopoldo Zea, *El Positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1968, p. 120.

⁵⁷ Véase Horacio Cerutti, “La influencia del Krausismo en México”, en Horacio Cerutti, *El Krausismo y su influencia en América Latina*, Madrid, Fundación Friedrich Ebert, Instituto Fe y Secularidad, 1989. p. 218.

en 1882 la lógica de Tiberghien por las ideas de la lógica de Luis E. Ruiz.⁵⁸ Pero a diferencia de México, se lograba establecer una relación entre el Krausismo y el Positivismo en Argentina. Esto se mostraba, ante todo, en el área pedagógica alrededor de la Escuela Normal de Paraná. En esta institución educativa, fundada por Domingo Faustino Sarmiento en 1870, dominó el Positivismo de Comte. Pedro Scalabrini (1848-1912), quien enseñaba pedagogía en esa escuela, se desarrollaba del Krausismo al Positivismo sin renunciar a sus concepciones metafísicas hasta entonces del rechazo del orden mecanicista, del materialismo vulgar y de la concepción vital de espontaneidad basada en la teoría de sustancia de Leibniz. Arturo Andrés Roig observó, en este contexto:

A la primera etapa en la cual el Krausismo se enfrentaba contra el Positivismo, siguió una segunda en la cual trataba de asimilarlo. Esta etapa se llama Krauso-Positivismo. Se trata de un fenómeno paralelo no solamente temporal al Positivismo espiritual de los autores franceses que tuvieron su origen en la escuela ecléctica.⁵⁹

Mientras en Argentina seguían vivas en el marco del Krauso-Positivismo y en el área pedagógica ciertas reflexiones socio-críticas, la disputa positivista con la Metafísica en México llevó a un debilitamiento de este pensamiento. Esto se muestra en la polémica mexicana respecto al Krausismo. Solamente en el siglo xx, las imágenes de Humboldt y Krause, ganaron en el marco de la corriente de la filosofía de la liberación, ciertos acentos socio-críticos.

El discurso de la filosofía de la liberación

Junto con la filosofía de la vida, de la Neo-Escolástica, del Neo-Tomismo, del Neo-Kantismo, del Hegelianismo y los diferentes modos de la filosofía existencialista, el discurso latinoamericano sobre la filosofía de la liberación ocupa, en el siglo XX, una posición esencial.⁶⁰ Basándose en las ideas de José Gaos,

⁵⁸ Véase acerca de la polémica entre los krausistas y los positivistas: "Der Krausismo als Mittler deutscher Philosophie", en Heinz Krumpel, *Die deutsche Philosophie in Mexiko*, 1999, pp. 124-142.

⁵⁹ Arturo Andrés Roig, *Los krausistas argentinos*, Puebla, José M. Cajica, 1969, p. 388.

⁶⁰ Véase "Der Logos im Lichte des lateinamerikanischen Verständnisses", en Heinz Krumpel, *Philosophie in Lateinamerika*, pp. 241-245.

Samuel Ramos y otros, el discurso se realizó, ante todo, bajo tres puntos de vista: primero, se trata de la ocupación con las grandes ideas universales, pero al mismo tiempo, también con la realidad latinoamericana. Segundo: la filosofía hispanoamericana debe tratar los problemas concretos del hombre y los valores ligados con ello. Y tercero: se debe hacer filosofía sin el propósito de que sea latinoamericana; no debe ser una mala copia de la filosofía europea, sino simplemente original y diferente.⁶¹ En este contexto, se incluye de manera consciente la concepción de la herencia cultural y de la tradición cultural en la determinación conceptual de posiciones. Se entiende la pregunta por la propia identidad como algo que se desarrolla y desenvuelve permanentemente. La identidad y la historia forman una unidad. En el marco de este entendimiento, Samuel Ramos ha apreciado en su “Historia de la filosofía en México”, la importancia de Humboldt para su país.⁶²

A continuación, la recepción de Humboldt ganó una nota propia en el contexto del análisis de las relaciones históricas. José Gaos llamó la atención sobre la orientación del estudio hacia la realidad mexicana social e histórica; se compara la imagen de Humboldt con la de Hegel, observando que, según Hegel, los individuos constituyen sólo instrumentos de la universalización del espíritu absoluto o de la razón. Pero en vez de ello, se debería partir —como lo hizo Humboldt— de los individuos que existen de manera histórica concreta y que realizan, como creadores de la historia, sus propias relaciones de conciencia y actividades.⁶³

Este modo de ver estimuló, entre otros, a Rocío Ruiz de la Barrera a preguntarse en su escrito “Humboldt en la formación de la conciencia mexicana”,⁶⁴ si la herencia humanista de Humboldt sigue vigente en la actualidad. Dos aspectos son esenciales para ella: según su criterio, el pasado prehispánico sigue siendo parte del México actual, porque teniendo en cuenta toda la transformación que el país está experimentando en el camino hacia una sociedad moderna, las indicaciones de Humboldt todavía son vigentes y deben ser consideradas en el ensayo de superar

⁶¹ *Ibid.*, p. 241 y ss.

⁶² Samuel Ramos, “Historia de la filosofía en México”, en *Obras completas*, tomo II, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, 173 y ss.

⁶³ Véase Leopoldo Zea, “Alejandro de Humboldt, autodescubrimiento de América”, en *Loccumer Protokolle*, 10/92, pp. 43-44.

⁶⁴ Rocío Ruiz de la Barrera, “Humboldt en la formación de la conciencia mexicana. Breve reflexión”, en *Ilustración española, reformas borbónicas y liberalismo temprano en México*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1992.

las severas diferencias sociales y económicas. Además, considera que Humboldt ha dado la orientación para impulsar la modernización de México hacia el liberalismo y el progreso.

Otras recepciones de Humboldt ubican la tesis de la percepción del otro en el centro del interés, basándose en José Gaos, según el cual los procesos de comunicación no se limitan solamente a una relación entre el sujeto y el objeto, Humboldt ha aguzado la vista a la miseria y la explotación de los indígenas y las capas sociales inferiores. Si no se percibe de manera humana al otro que vive socialmente abajo, no se pueden superar las condiciones y relaciones sociales en el entendimiento humanista.

Juan A. Ortega y Medina muestra cómo Humboldt se encuentra a una distancia crítica frente a Leopoldo Ranke, al considerar la historia como una unidad entre arriba y abajo. En este contexto, se ve claramente la diferencia entre Humboldt y otros historiadores de su época, como por ejemplo Treitschke, Droysen y Sybel. Ortega y Medina indica que Humboldt, quien conocía las consecuencias de la dictadura de los jacobinos de 1789, no era de ningún modo adepto a un optimismo indiferenciado de progreso; más bien, veía en sus principios de esperanza los mejores momentos de la Ilustración: “Llegará el tiempo en el cual la humanidad será libre, pero estamos todavía muy lejos de él”. Aquí también se muestra una coincidencia con el *Ideal de la humanidad* de Krause. Humboldt sigue representando —así como Krause— la mejor tradición ilustrada, porque el ideal de Krause no legitima el dominio del Estado sobre el individuo ni el dominio del Estado sobre los otros, sino “orienta a tales relaciones que permiten un desarrollo superior en el sentido de un desenvolvimiento libre de las particularidades respectivas”.⁶⁵

A diferencia de la presencia permanente del pensamiento de Humboldt en México, las ideas de Krause tienen un efecto pasajero en el siglo XX, en la forma del Krausismo español. Después de la guerra civil española, emigraron numerosos krausistas a México que estaban ligados con el modelo pedagógico de la Institución Libre de Enseñanza en España. Muchos de ellos lograron escapar, así, de la guerra y de los campos de concentración en Francia.

⁶⁵ Raúl Alfonsín, *¿Qué es el radicalismo?*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1983, pp. 24-25.

Cabe mencionar que el Krausismo español está ligado, inseparablemente, con la Institución Libre de Enseñanza.⁶⁶ Según Jaime Ferreiro Alemparte, España logró integrarse a la cultura europea mediante este instituto que actuó, durante 60 años, de manera independiente del control estatal. El instituto tuvo una influencia esencial en el profundo cambio cultural, moral, social y político de España.⁶⁷ Sin la sustancia espiritual de este instituto, no hubiera sido posible la *Revista de Occidente*, fundada por Ortega y Gasset en 1923. El instituto actuaba, por lo tanto, como mediador entre las culturas europea y latinoamericana.

Un representante importante del Krausismo español en México fue Joaquín Xirau (1895-1946), quien enseñaba como ex-decano de la facultad de Barcelona en El Colegio de México y en la Universidad Nacional Autónoma de México. Como representante del Krausismo pedagógico, opinaba que el objetivo de la educación consistía en el desarrollo de una persona que cumple su deber frente a la ley moral, por iniciativa propia. El contenido de su pensamiento educativo y reformador consistió en la elección de los ideales y la orientación de valores en el sentido de las ideas krausistas, frente al proceso pragmatizado positivista de la vida.

Correspondiendo a su convicción de que los krausistas habían logrado un cambio profundo en la reforma de la educación en España, Xirau trataba de aplicar los ideales krausistas también en México. En el centro de esta aplicación se encontraban los principios representados por Krause: llamamiento para tomar la iniciativa personal; graduación de los grupos de alumnos según su edad; tener en cuenta la colaboración vertical y horizontal; libertad prudente y manejable que debe dominar en todas partes pero sin desenfreno y libertinaje; relación íntima entre la escuela y

⁶⁶ Giner de los Ríos, quien fundó este instituto en 1876, influyó junto con Sanz del Río, a una generación que divulgó el pensamiento filosófico de Fichte, Schelling, Hegel y otros, en las universidades españolas. Castillejo dice en este contexto: "La filosofía de Giner se dejaba influir por todas las ideas fructíferas de su época. Se dejó inspirar por Kant y Rousseau, adaptó la idea de la unidad de Hegel y la síntesis entre naturaleza y espíritu de Schelling; aceptó el proceso de formación del derecho en la conciencia del pueblo que había descubierto la Escuela de Savigny, recibió e interpretó los logros del Positivismo, la sociología y el psicoanálisis de Wundt, la dirección idealista de la Escuela Teológica y la firmeza armónica del sistema de Krause." J. Castillejo, Nota preliminar a Francisco Giner de los Ríos, *La filosofía del derecho*, Bile 150, Madrid, Instituto del Derecho de la Filosofía, 1926, p. 185.

⁶⁷ Véase Jaime Ferreiro Alemparte, "Deutsche Kultur in Spanien: Krausismo als Höhepunkt", en K. Chr. F. Krause, *Studien zu seiner Philosophie und zum Krausismo*, Hamburg, 1985, p. 150.

la familia como la primera célula de la sociedad y de la humanidad; finalmente, un sentido agudo para lo ecuménico y lo general, más allá de toda separación en materias.⁶⁸

En las instituciones mexicanas de educación el Krausismo ofreció, después de 1939, la base de una orientación humanista, ocupando el primer lugar el Pacifismo.⁶⁹ El rechazo de cada racismo y el amor por la naturaleza constituyeron un punto esencial de la formación que se orientaba en las concepciones filosófico-jurídicas de Krause. Hoy, el ideal pedagógico de Krause ha perdido su atracción. Por eso valdría la pena analizar los objetivos del descenso del Krausismo y abogar por refrescar esta importante tradición educativa.

Las ideas de Humboldt, en cambio, no han perdido su virtud en México y en el área cultural latinoamericana. Pero en vista de las crisis globales, la herencia humanista de Krause no debe ser olvidada, porque su contenido sigue siendo vigente. Junto con las ideas de Humboldt, las de Krause también estimulan al análisis crítico de la Modernidad y a reflexionar en torno al balance de sus errores y verdades históricas (ganancias y pérdidas). La disputa con las raíces conceptuales de la Ilustración sigue siendo una tarea a realizar constantemente.

BIBLIOGRAFÍA

Alfonsín, Raúl, *¿Qué es el Radicalismo?*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1983.

Basave Fernández del Valle, Agustín, *El Romanticismo alemán*, prólogo de Francisco Monterde, México, Centro de Estudios Humanísticos de la Universidad de Nuevo León, 1964.

Baum, Klaus, *Die Transzendierung des Mythos*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1988.

Benjamín, W., *Über den Begriff der Geschichte*, Stuttgart, Reclam-Verlag, 1992.

Bloch, Ernest, *El principio de la esperanza*, Madrid, Aguilar, 1977.

⁶⁸ Joaquín Xirau publicó sus concepciones, entre otros, en la *Revista de Pedagogía* (Madrid), en la *Revista de Psicología y Pedagogía* (Barcelona) y en su prólogo al escrito de Rafael Campalans, *Manual Práctico de Socialime Catalá: Política vol dir Pedagogia*, Barcelona, La Neotipia, 1933; *Amor y mundo y otros escritos*, Barcelona, Península, 1940; *Manuel Bartolomé Cossio y la educación en España*, México, El Colegio de México, 1945.

⁶⁹ Véase Horacio Cerutti, “La influencia del Krausismo en México”, en *El Krausismo y su influencia en América Latina*, Madrid, Fundación Friedrich Ebert/Instituto Fe y Secularidad, 1989, p. 218 y ss.

Bouterwek, Friedrich, *Historia de la poesía y elocuencia*, tomo 3, traducción de José Gómez de la Cortina y Nic. Hugelde de Molilnedo, Madrid, Fondo Reservado de la Universidad de Madrid, 1828.

Callenbach, Ernest, *Ecotopia. The Notebooks an Reports of William Weston*, Nueva York, Bantam, 1990.

Campalans, Rafael, *Manuel Práctic de Socialisme Catalá: Plítica vol dir Pedagogia*, prólogo de Joaquín Xirau, Barcelona, La Neotipia, 1933.

Caso, Antonio, *Principios de estética*, México, Porrúa, 1944.

Cassirer, Ernest, *Filosofía de las formas simbólicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971.

Cerutti Guldberg, Horacio, *Presagio y tópica del descubrimiento*, México, Coordinación de Humanidades-Universidad Nacional Autónoma de México, 1991.

_____, *Lecturas críticas*, Morelia, Cuadernos del Instituto Michoacano de Ciencias de la Educación, 1996.

_____, “La influencia del Krausismo en México”, en *El Krausismo y su influencia en América Latina*, Madrid, Fundación Friedrich Ebert/Instituto Fe y Secularidad, 1989.

_____, *La Utopía de América*, Simposio Internacional sobre el Quinto Centenario, Homenaje a Leopoldo Zea, Memorias, Universidad Autónoma de Santo Domingo, Fundación Federico C. Alvarez, 1992.

Diderot, Denis, *El sueño d’Alambert y suplemento al viaje de Bougainville*, traducción de Manuel Ballester, Madrid, Debate, 1992 [primera edición 1775].

Ette, Ottmar, “Asymmetrie der Beziehungen. Zehn Thesen zum Dialog der Literaturen Lateínamerikas and Europas”, en *Lateinamerika denken*, editado por Birgit Scharlau, Tübingen, 1994.

Ferreiro Alamparte, Jaime, “Deutsche Kultur in Spanien: Krausismo als Höhepunkt”, en K. Chr. F. Krause, *Studien zu seiner Philosophie und zum Krausismo*, Hamburg, 1985.

Fichte, Johann, *Doctrina de la ciencia*, Buenos Aires, Aguilar, 1975.

_____, *Discursos a la nación alemana*, Madrid, Taurus, 1968.

_____, *El destino del hombre y el destino del sabio*, Madrid, Victoriano Suárez, 1958 [primera edición 1800].

Foigny, Gabriel de, *Nouveau Voyage de la Terre Australe, etc.*, Paris, 1663 [primera edición 1676].

Giner de los Ríos, Francisco, *Filosofía del derecho*, nota preliminar de J. Castillo, Bile 150, Madrid, Instituto del Derecho de la Filosofía, 1926.

Goethe, Johann, *Fausto*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1924.

Gutiérrez, Gustavo, *Teología de la liberación, perspectivas; con una nueva introducción; mirar lejos*, Lima, Centro de Estudios y Publicaciones, 1991 [primera edición 1969].

Hassey, Oleardo, *Historia de la literatura alemana*, México, Editorial Colegio de la Minería, tomo I, 1852 y tomo II, 1854.

Hegel, Georg W., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar, 1974.

_____, *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966.

_____, *Filosofía del derecho*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1975

_____, “Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte”, en *Werke*, Frankfurt am Main, tomo 12, 1970.

_____, *Escritos de Juventud*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978

Herder, Johann, *Ideas para una filosofía de la historia*, Buenos Aires, Losada, 1959.

_____, *Ideas sobre la filosofía de la historia de la humanidad*, Madrid, Grijalbo, 1962 [primera edición 1744].

_____, *Filosofía del derecho*, México, Juan Pablos editor, 1980.

_____, “Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit”, en *Sämtliche Werke*, publicado por B. Suphan, 1767-1768.

Humboldt, Alexander von, *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, México, Porrúa, 1966 [primera edición 1811].

Hübner, Kurt, *Die Wahrheit des Mythos*, München, C.H. Beck, 1985.

Huxley, Aldous, *Brave New World*, Nueva York, Chelsea House Publishers, 1996.

_____, *Island, a novel*, Nueva York, Harper, 1962.

Jamme, Christoph y Helmut Schneider (Hrsg.), *Mythologie der Vernunft: Hegels “ÄHeses Systemprogramm, des deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984.

Jonas, Hans, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, traducción de Javier Ma. Retenaga, Barcelona, Herder, 1995.

Kalivoda, "Emanzipation und Utopie", en *Utopieforschung. I Interdisziplinäre Studien zur Neuzeitlichen Utopie*, 3 Bände, Frankfurt am Main, 1985, Bd. 1, pp. 306-308.

Kant, Immanuel, *Principios metafísicos de la doctrina del derecho*, México, Dirección General de Publicaciones-Universidad Nacional Autónoma de México, 1968.

_____, *Crítica de la razón práctica: crítica del juicio. Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, Buenos Aires, El Ateneo, 1951.

_____, *La paz perpetua*, traducción de Joaquín Abellan, Madrid, Tecnos, 1985 [primera edición 1795].

_____, *Werke in sechs Bänden*, hrsg. von F. Groß, Bd.4, Leipzig, Leipziger-Verlagnastalt, 1907.

Krause, Karl-Christian Friedrich, *Abriß des Systems der Philosophie des Rechts oder des Naturrechts*, Göttingen, In commission der Dietrich'sben buchhandlung, 1828.

_____, *Ideal de la humanidad*, traducción de Sanz del Río, Madrid, 1860.

Krumpel, Heinz, *Zur Moralphilosophie Hegels*, Berlin, Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1972.

_____, *Philosophie in Lateinamerika*, Berlin, Grundzüge ihrer Entwicklung, Akademie Verlag, 1991.

_____, *Die deutsche Philosophie in Mexiko -Ein Beitrag zur interkulturellen Verständigung seit Alexander von Humboldt-*, Frankfurt am Main, New York, Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaften, 1999.

_____, *Karl Christian Friedrich Krause und der Krausismo. Ein Beispiel außergewöhnlicher Wirkung deutscher Philosophie in Spanien und Lateinamerika*, Wiener Jahrbuch für Philosophie, Band XXII/1990.

Liessmann, Konrad Paul, *Karl Marx*, Man stirbt nur zweimal, Wien, Sonderzahl, 1992.

Lyotard, Jean-Francois, "Das postmoderne Wissen", en *Theatro machinarum*, cuaderno 3/4, 1982.

Mendival, P., *Biblioteca selecta de la literatura española*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

Minguet, Charles, *Alejandro de Humboldt. Historiador y geógrafo de la América española (1799-1804)*, 2 tomos, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985.

Morris, William, *Kunde von Nirgendwo*, Reutlingen, Fischer-Taschenbuchverlag, 1981.

Nagl-Docekal, Herta (ed.), *Geschichtsphilosophische Debatten*, Frankfurt am Main, Fischer-Taschenbuchverlag, 1996.

Nebel, Richard, *Santa María Tonantzín virgen de Guadalupe, continuidad y transformación religiosa en México*, traducción de Carlos Warnholtz Bustillos, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

Nohl, Herman, *Hegels theologische Jugendschriften*, Tübingen, Universitäts-Verlag, 1907

Novalis, *La poesía y el sentimiento*, Madrid, Universidad Complutense Fondo Cultural, 1972.

Ortega y Gasset, José, “La ciencia romántica”, en *El Imparcial*, 1906.

Ortega y Medina, Juan A., *Humboldt desde México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1966.

Orwell, George, *Nineteen Eighty-Four; a novel*, Harmondsworth, Penguin, 1973.

Ramírez, Ignacio, “En honor del barón Alejandro de Humboldt”, México, en *Anales de la Asociación de Ingenieros y Arquitectos*, 1904.

Ramos, Samuel, “Más allá de la moral de Kant”, en *Obras completas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.

Rebelais, Francois, *L'Abbaye de Têlème*, Génova, Raoul Morcay, 1949.

Reigadas, M.C., *Problemática en torno a la fundamentación de una ética planetaria*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Buenos Aires/Fondo Cultural, 1987.

Roig, Arturo Andrés, *Los krausistas argentinos*, Puebla, José M. Cajica, 1969.

Rojas, Ricardo, *La renovación nacional*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Buenos Aires/Fondo Cultural, 1907.

Rovira Gaspar, María del Carmen, *Bibliografía mexicana filosófica y polémica, primera mitad del siglo XIX*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993

_____, *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México: siglo XIX y principios del XX*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997.

_____, *Pensamiento filosófico mexicano del siglo XIX y primeros años del XX*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998

Ruiz de la Barrera, Rocío, "Humboldt en la formación de la conciencia mexicana. Breve reflexión", en *Ilustración española, reformas borbónicas y liberalismo temprano en México*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1992.

Saage, Richard, *Das Ende der politischen Utopie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990.

Sarmiento, Domingo, *Facundo: civilización y barbarie*, Madrid, Alianza, 1970.

Schlegel, August Wilhelm von, *Kritik an der Aufklärung, in Vorlesungen über Literatur, Kunst und Geist des Zeitalters*, hsg. von Seiffert, Heilbronn Verlag Jahrbuch Deutsches Literaturdenkmal Bdn., 1984.

_____, *Reflexiones sobre el teatro*, traducción de Nicolas Böhl von Faber, Edicon de Faber, Cádiz, 1814.

_____, *Sobre las bellas letras*, Madrid, Universidad Nacional/Fondo Cultural, 1987.

_____, *Fantasia y sueño*, Madrid, Universidad Nacional/Fondo Cultura, 1989.

_____, *Die deutsche Literatur in Text und Darstellung, Romantik I*, Stuttgart, Reclam, 1974.

Schlegel, F., *Modernidad y fuerza imaginativa*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Buenos Aires/Fondo Cultural, 1979.

Schleiermacher, *La religión como sentido y sabor para lo infinito*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México/Fondo Cultural, 1994.

Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, Buenos Aires, Aguilar, 1960.

Serrano Poncela, Segundo, *El pensamiento de Unamuno*, México, Fondo de Cultura Económica, 1944.

Skinner, Burrhus Frederic, *Walden dos*, Barcelona, Martínez Roca, 1984.

Sobrevilla, David, *La Filosofía alemana*, Lima, Universidad Peruana Cayetano Heredia/Fondo Editorial, 1978.

Stäel-Holstein, Anna-Luise-Germaine, *L'Allemagne*, Paris, Freres, 1835.

Taylor, Charles, *The Malaise of Modernity*, Ontario, Concord, 1991.

Trabulse, Elías, *Historia de la ciencia en México*, México, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología/Fondo de Cultura Económica, 1983

Ureña, Enrique M., *K. C. F. Krause, Philosoph*, Freimaurer, Weltbürger, Eine Biographie, Stuttgart, Europäische Verlagsanstalt, 1991.

Vasconcelos, José, *Ética*, Madrid, Aguilar, 1932

_____, *Estética*, México, Botas, 1945.

Velázquez Mejía, Manuel, *Mitos, utopía e ideología: Estructura de la historia; época romántica alemana 1. Introducciones, horizontes y búsqueda de sentido*, México, Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades-Universidad Autónoma del Estado de México, 1998.

_____, “Alexander von Humboldt als Vermittler zwischen Europa und Lateinamerika, Voraussetzungen und Konsequenzen”, en *Loccumer Protokolle*, 10/92.

Wells, Herbert Georg, *A Modern Utopía*, introduction by Marx R. Hillegas, Lincoln, University of Nebraska Press, 1967.

Xirau, Joaquín, *Amor y mundo y otros escritos*, Barcelona, Península, 1983.

_____, *Manuel Bartolomé Cossío y la educación en España*, México, El Colegio de México, 1945.

Zea Aguilar, Leopoldo, *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1968.

_____, *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Del romanticismo al positivismo*, México, El Colegio México, 1949.

_____, “Alejandro de Humboldt, autodescubrimiento de América”, en: *Loccumer Protokolle*, 10/92.