



UTMACH



Antecedentes del Pensamiento Socialista Ecuatoriano

Notas para el estudio del pensamiento filosófico-social
ecuatoriano de fines del siglo XIX e inicios del XX

Germán Parra Alvarracín
AUTOR

Colección
de la Facultad
de Ciencias
Sociales

Editorial
UTMACH



Vicerrectorado de
Investigación • Vinculación • Posgrado
Unidad Editorial

Antecedentes del Pensamiento Socialista Ecuatoriano

**Notas para el estudio del pensamiento filosófico-social
ecuatoriano de fines del siglo XIX e inicios del XX**

Germán Parra Alvarracín

AUTOR



Ediciones UTMACH
282 pág. / Formato A5

Título: Antecedentes del Pensamiento
Socialista Ecuatoriano
Primera edición

ISBN electrónico: 978-9942-24-183-2

DOI: <http://doi.org/10.48190/9789942241832>

CCD: 370.19

Colección de libros de la Facultad de Ciencias Sociales
Convocatoria 2023

Contextos Educativos Emergentes: Robótica educativa para
estudiantes de Educación General Básica

José Correa Calderón
Decano de la Facultad de Ciencias sociales
Director de la Colección

Comisión Académica de la Colección

Elida Rivero Rodríguez
María Román Aguilar
Wilson Peñaloza Peñaloza
Yubber Alexander Cedeño
Miguel Cunalata Castillo

Miembro editorial de la publicación (Coordinación técnica - FCS)

José Correa Calderón
María Román Aguilar
Jorge Maza Córdova
Fernanda Tusa Jumbo

Miembro editorial de la publicación (Asistencia editorial - FCS)

Melissa Matamoros Romero
Esther Jumbo Castillo

La Facultad de Ciencias Sociales desea expresar su agradecimiento a todos los que hicieron posible la edición de este libro: Revisores de la facultad, pares especializados externos, comisión académica, técnica y asistencia editorial de la facultad. Agradecemos a la Editorial UTMACH, que se encarga del proceso editorial y a coordinar con la facultad, cada fase del libro. Finalmente, mis sinceras felicitaciones al autor de la obra.

Autoridades

Jhonny Pérez Rodríguez - **Rector**
Rosemary Samaniego Ocampo - **Vicerrectora Académica**
Luis Brito Gaona - **Vicerrector de Investigación, Vinculación y Posgrado**
Irene Sánchez González - **Vicerrectora administrativa**

© Ediciones UTMACH

Título original:

Antecedentes del Pensamiento Socialista Ecuatoriano

ISBN electrónico: 978-9942-24-183-2

DOI: <http://doi.org/10.48190/9789942241832>

© Autor

Libro revisado por pares académicos

Karina Lozano Zambrano
Jefe editor / Edición editorial y diagramación

Edison Mera León - Diseño de cubierta
Jazmany Alvarado Romero - Difusión D-Space
Primera edición
08 de febrero de 2024 - Publicación digital

Universidad Técnica de Machala - UTMACH
Correo: editorial@utmachala.edu.ec
Machala-Ecuador

Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0).

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

CAP1. Reflexiones iniciales	19
CAP2. Caracterización del marco histórico 1875 – 1925	87
CAP3. Montalvo y la “Sociedad Republicana”	115
CAP4. Elías Laso, un ecléctico del período del progresismo	149
CAP5. Belisario Quevedo: un pensador del período liberal	191

“Muchas investigaciones y muchos estudios acerca de la significación histórica de las varias filosofías son completamente estériles y arbitrarios porque no se tiene en cuenta el hecho de que muchos sistemas filosóficos son expresiones puramente (o casi puramente) individuales, y que la parte de ellos que puede llamarse histórica es a menudo mínima y está sumergida por un complejo de abstracciones de origen puramente racionalizador y abstracto. Puede decirse que el valor histórico de una filosofía es “calculable” a partir de la eficacia “práctica” que ha conquistado (y “practicidad” debe entenderse en sentido amplio). Si es verdad que toda filosofía es expresión de una sociedad, tendría que reaccionar sobre la sociedad, determinar ciertos efectos positivos y negativos; la medida en la cual reacciona es precisamente la medida de su alcance histórico, de no ser “elucubración” individual, sino “hecho histórico” (GRAMSCI, A. Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce, 8ª. Ed. Torino. 1966. C. VII. 23 -24).

Biografía del autor



Germán Parra Alvarracín

Nació en Cuenca en 1947. Se graduó de Licenciado y Doctor en Filosofía en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE). Obtuvo un Diplomado en Relaciones Económicas Internacionales en la Universidad Andina Simón Bolívar – Sede Quito, y un Masterado en Educomunicación en la Universidad Politécnica Salesiana. Ha participado en cursos de especialización, seminarios y congresos en Canadá, México, Honduras, El Salvador, Colombia, Perú, Bolivia y Chile.

Ha sido docente de los niveles medio, superior y en cursos de postgrado. Ha facilitado cursos de Maestría en las Universidades: Católica del Ecuador, Estatal de Guayaquil, Técnica de Machala, UDLA y Politécnica Salesiana. Fue Vicerrector del Instituto Tecnológico Superior José Ochoa León de Pasaje, El Oro, y Rector del Colegio Nacional Pasaje de la misma ciudad. Desempeñó las funciones de Subdecano y de Decano, por tres períodos, en la Facultad de Sociología (hoy Facultad de Ciencias Sociales) de la Universidad Técnica de Machala. Fue Director Nacional de Planeamiento de la Educación en el Ministerio de Educación y Cultura.

Ha dirigido y participado en la ejecución de Proyectos de Desarrollo Educativo y Social, financiados con recursos provenientes del Banco Interamericano de Desarrollo – BID, del Banco Mundial, de OEI, UNICEF, OIT y OEA.

Se ha desempeñado como Asesor Académico de la Presidencia del Consejo de Educación Superior (CES), así como Asesor y Coordinador de Evaluación del CONEA y del CEAACES (Consejo de Evaluación, Acreditación y Aseguramiento de la Calidad de la Educación Superior). También ha desempeñado las funciones de Coordinador de Evaluadores y Evaluador de Universidades, Escuelas Politécnicas e Institutos Técnicos y Tecnológicos Superiores.

Ha sido Consultor Nacional e Internacional en Instituciones y Organismos Internacionales, como: BID, Banco Mundial, UNICEF, OIT, OEA, OEI, Ministerio de Educación de la República de El Salvador, Ministerio de Educación de Honduras, CONAM (Ecuador) y Ministerio de Educación y Cultura de Ecuador.

Entre sus publicaciones, se destacan los siguientes títulos:

- “Filosofía de Hoy. El Existencialismo y Sartre”. Autor. 1980.
- “Un año de gobierno neoliberal en Ecuador”. Coautor. 1985.
- “Ensayos Filosóficos”. Autor. 1986.
- “Los Proyectos Educativo – Productivos en los CEM (Centros Educativos Matrices)”. Autor. 1992.
- “Proyecto Educativo Institucional – P.E.I.”. Autor - Coordinador. 1997.
- “Experiencias Innovadoras en Educación”. Coautor. 1998.
- “Bases Epistemológicas de la Educomunicación. Definiciones y perspectivas de su desarrollo”. Autor. 2000.
- “Manual de Autoevaluación Educativa y Mejoramiento Institucional”. Coautor. 2002.
- “Lineamientos Generales para la Gestión Educativa Descentralizada”. Coautor. 2006.

Introducción

Para la elaboración de esta investigación, presentada como Tesis Doctoral en Filosofía a la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Católica del Ecuador (PUCE), hemos privilegiado como temática una reflexión relacionada con el pensamiento ecuatoriano.

Creemos importante recurrir a este tipo de reflexión, porque ello nos permitirá contar con nuevos elementos que podrían enriquecer la comprensión de nuestros procesos económicos, sociales, políticos y culturales. Ello significará también abordar el conocimiento de nuestra realidad, desde un ángulo muchas veces subestimado –desde el pensar filosófico social como segmento de la ideología-, pero que es componente y resultante de la totalidad social.

Ponemos nuestra atención en el período comprendido entre 1875 y 1925. Allí encontramos expresivas manifestaciones de nuestro pensamiento filosófico social, que indudablemente y en su correspondencia con el proceso histórico van constituyéndose en antecedentes –difícilmente eludibles en su consideración- del pensamiento socialista, que se gesta y desarrolla en la segunda y tercera décadas del siglo XX.

Iniciamos nuestro trabajo con la exposición de algunas consideraciones referidas a la relación existente entre las ideas y el contexto histórico de una sociedad. Nos remitimos a hacer algunas puntualizaciones acerca de la importancia, el sentido y la definición de lo que entenderíamos como Historia de las Ideas, para llegar al señalamiento de algunas pautas metodológicas en esta clase de estudios, así como a un balance general y a las perspectivas de desarrollo en torno a la reflexión sobre nuestro pensamiento.

Creímos, así mismo, de vital trascendencia delinear desde los puntos de vista historiográfico-descriptivo e interpretativo, las características más generales del proceso histórico ecuatoriano entre 1875 y 1925. Un análisis o reflexión sobre nuestro pensamiento solo tiene sentido si a ese pensar lo encontramos enmarcado y como parte no aislada sino concatenada con el todo histórico-social.

Ubicamos como antecedentes del pensamiento socialista ecuatoriano a tres momentos de nuestro quehacer filosófico-social.

Intentamos mostrar a Montalvo en su más objetivo significado cuando crea e impulsa la Sociedad Republicana. Pretendemos encontrar las razones para afirmar que no habiéndose aproximado el Cosmopolita al pensamiento socialista, fue, sin embargo, un intelectual combatiente ubicado en las tendencias que más tarde confluirán en el liberalismo radical.

Fue Montalvo, no cabe duda, un ideólogo del período preliberal que representó a aquella intelectualidad ansiosa de cambios en el Ecuador feudalizado y conventual de la época. Si la germinación de las ideas socialistas solo es posible cuando en las sociedades se vive la dominación capitalista, es necesario considerar que Montalvo con su pensamiento y con su acción contribuyó a acelerar los procesos

que habrían de conducir al Ecuador a la revolución liberal, acontecimiento que marca la ruptura de un modo de ser de nuestra formación económico-social e instauro un período de nuevas relaciones sociales signadas por la explotación burguesa.

No por su identificación, ni por su cercanía, más como eslabón de una secuencia que busca la culminación, es que consideramos a Montalvo antecedente, aunque sea lejano, de nuestro pensamiento socialista. Y por más que la Sociedad Republicana no fue una forma de asociación proletaria (como algunos la han querido considerar), fue –eso sí– inicio de los procesos de organización laboral y social que más tarde habrían de consolidarse y profundizarse a través de los gremios, las asociaciones, las federaciones, las confederaciones y los congresos de artesanos, obreros o trabajadores.

Un segundo exponente de nuestro pensamiento filosófico-social, situado en el período del progresismo, fue el intelectual quiteño Elías Laso. Su eclecticismo es la representación del proceso de transición que va desde las posiciones del conservadurismo ultramontano hasta las posturas del liberalismo revolucionario. El liberalismo católico fue la actitud consustancial con el pensamiento y accionar político del progresismo. El advenimiento del pensamiento socialista es producto de una trayectoria de la ideología política. En esa trayectoria los puntos de transición tienen un hondo significado en el empuje de los procesos. Por ello, encontramos en Laso figurando un momento de esa trayectoria por la que fue transitando la evolución de nuestra ideología política. Indudablemente, las expresiones más avanzadas del pensamiento liberal radical fueron vecinas e inclusive contribuyeron a generar formas de nuestro inicial pensamiento socialista.

Arribamos, por último, a ensayar un análisis interpretativo del pensamiento de Belisario Quevedo. Es en Quevedo, quizá, en quien

en mejor forma se manifiesta algo así como un resumen del proceso ideológico-filosófico y político que vivió el Ecuador en las últimas décadas del siglo XIX y en las primeras del XX.

A propósito de la evolución del pensamiento de Quevedo, asistimos a un primer momento predominado por una orientación romántico-racionalista. Esta etapa es afín a la dominación aristocrático-terrateniente que se expresaba en el Estado teocrático-conservador. Hay desde aquí un avance hacia las ideas positivistas. Las vinculaciones de Quevedo con la tendencia positivista –es de recalcarlo– llevan la impronta del evolucionismo social spenceriano. Por ello, afirmamos que su posición política estuvo circunscrita dentro de los lineamientos de “liberalismo libertario”, contestatario del “liberalismo del orden”. Y fue, finalmente, desde esta posición de liberal de izquierda que Quevedo se aproximó a planteamientos de carácter socialista.

Llama poderosamente la atención su adhesión y aprecio por la concepción marxista de la vida social, así como su comprensión de que la vida económica de la sociedad es el elemento básico que determina y condiciona la existencia de las demás instituciones o dimensiones de la sociedad, tales como: lo político, lo jurídico, lo moral, lo religioso y lo cultural. A este respecto, pensamos que hay coherencia cuando un intelectual y político como Elías Muñoz ha ubicado a Quevedo como precursor de las ideas socialistas en el Ecuador.¹

Entre los antecedentes que hemos estado tocando, al abordar el pensamiento de Quevedo realmente hemos llegado ya a los orígenes de las ideas socialistas en el Ecuador. Nuestro estudio quiere referirse a los momentos precedentes que fueron hitos en esa trayectoria, que

¹Cfr. MUÑOZ, E., 1976, “Precursores del Socialismo en el Ecuador”, Guayaquil – Ecuador, Departamento de Publicaciones de la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de Guayaquil, Cap. III.

siguió un camino ascendente hasta las primeras formulaciones socialistas. Esa trayectoria no puede ser comprendida sino como consecuencia o como reflejo activo, dialéctico, de aquel otro camino por el que se conduce nuestro proceso histórico y social en aquella época.

Alguien pudiera preguntarnos ¿por qué no hemos escogido una temática estricta y tradicionalmente filosófica para elaborar un estudio en filosofía? Esta pregunta nos lleva a la reiterada discusión de si los latinoamericanos debemos hacer filosofía o no; o, en otro sentido, de si tenemos filosofía o no. Según nuestro criterio, esa discusión resulta ya intrascendente. Creemos que hoy no es importante seguir debatiendo sobre la posibilidad o no de una filosofía latinoamericana o ecuatoriana.

Urge, hoy, en Latinoamérica enderezar nuestras reflexiones hacia aquello que es nuestra realidad; hacia los problemas económicos, sociales, políticos y culturales inherentes a nuestra condición de pueblos explotados y dependientes.² Los latinoamericanos somos un proyecto social todavía en inicial desarrollo. Nos estamos haciendo. A ese proyecto debemos dirigir todo lo valioso que han aportado las teorías generadas desde las distintas latitudes, así como, por supuesto, toda la creatividad en el análisis de que ha sido capaz todo nuestro pensamiento, partiendo desde nuestros pueblos originarios.

Por tanto, a los filósofos latinoamericanos y ecuatorianos no les interesa tanto, hoy, angustiarse por poseer o llegar a poseer un sistema teórico original y autónomo; lo que a ellos interesa más bien es esforzarse por consolidar su autoconciencia y aportar con su potencial de reflexión, análisis y crítica de nuestros problemas vitales, a la

²Cfr. ROIG, A., 1982, "Esquemas para una Historia de la Filosofía Ecuatoriana", Segunda edición, Quito – Ecuador, Ediciones de la Universidad Católica, pp. 17 – 34.

construcción y desarrollo de nuestro proyecto social. Este proyecto se traduce en la superación de las injustas condiciones de inequidad, explotación y pobreza que viven las mayorías en nuestros pueblos y naciones.

Lo que hemos expresado consideramos razón suficiente para haber privilegiado un tema sobre el pensamiento ecuatoriano. No es que queramos ilusoriamente descubrir en la historia de nuestro pensamiento aportaciones geniales a las teorías filosóficas y políticas. Lo que queremos es evidenciar cómo nuestro pensamiento halló correspondencia con el respectivo momento histórico, y cómo a partir de esa interrelación “pensamiento-realidad” es posible seguir planteándose las nuevas pistas por las que caminará nuestra sociedad en su historia, hasta la más alta realización como nación y como pueblo. Nuestro interés es, pues, investigar, interpretar y exponer momentos sobresalientes de nuestra historia de las ideas, que hacen de antecedentes a las formas iniciales del pensamiento socialista ecuatoriano. La mira final que nos motiva es el pensamiento socialista. Ese pensamiento fue y es todavía hoy la expresión de la necesidad de transformación que ha tenido y sigue teniendo nuestra sociedad. En efecto, varios aspectos de la vida de los ecuatorianos alcanzaron importantes cambios a partir de la revolución liberal de 1895, y nuestro país se incorporó definitivamente –aunque no necesariamente de modo inamovible- al sistema capitalista mundial. Esas nuevas situaciones hicieron y van haciendo –con mayor profundidad hoy- más complejas las relaciones entre los hombres. En esas circunstancias, el proyecto socialista fue propuesto y hoy sigue proponiéndose como una alternativa válida para encontrar una nueva y superior forma de organización y desarrollo de esta sociedad.

Estas consideraciones, además de la vigencia que hoy tienen los problemas vinculados al futuro de nuestra sociedad, nos llevaron a seleccionar el tema de nuestro estudio. Intentamos tan solo hacer un ensayo de interpretación de puntuales expresiones del pensamiento filosófico-social, que serían lejanos antecedentes de nuestro pensamiento socialista ecuatoriano.

Un futuro estudio complementario, debería dirigirse al análisis de los orígenes mismos de nuestro pensamiento socialista. Indudablemente que ese pensamiento socialista originario en nuestro país está vinculado a las ideas políticas progresistas que alentaron las movilizaciones populares y de trabajadores en noviembre de 1922, así como también a las que impulsaron más tarde la fundación del Partido Socialista en 1926.

Germán Parra Alvarracín

Reflexiones iniciales

Las ideas y su relación con el contexto histórico

Don Martindale, un estudioso de la Universidad de Minnesota, que ha trabajado, probablemente, uno de los mejores compendios acerca de la teoría sociológica de occidente, nos trae una interesante reflexión cuando trata de revisar los orígenes ideológicos del organicismo positivista europeo. Dice este autor:

*“Dos cosas suelen ser ciertas en relación con una disciplina científica en los primeros estadios de su desarrollo: 1) que depende en gran medida del contexto intelectual que la rodea; 2) que las ideas se organizan en “escuelas”. Es inevitable que una disciplina nueva dependa más del contexto intelectual en que surge que una disciplina antigua, mejor establecida. En el momento de su aparición, la nueva disciplina raramente habrá inventado muchas de las ideas que luego formarán su núcleo, ni habrá adquirido mediante sus propios recursos de investigación, muchos de los hechos que trata de explicar”.*³

Rescatamos la idea de que una disciplina científica (digamos nosotros una tendencia cualquiera de pensamiento) en su nacimiento “depende” en gran medida del contexto intelectual que la rodea. Cree el autor citado que esta afirmación es válida en muchos de los casos

³Don Martindale, 1968, “La Teoría Sociológica: Naturaleza y Escuelas”, Madrid – España, Aguilar S. A. de Ediciones. p. 59.

de las ciencias sociales y humanas, como la psicología, la economía, la sociología. Igual validez de la misma afirmación creemos nosotros que se puede encontrar en el nacimiento o presencia de determinada tendencia de pensamiento en un momento histórico dado. Lo que es posible evidenciarlo, cuando tratamos de investigar la historia de la ideas en el Ecuador.

Lo que hemos dicho, queremos detectar en los antecedentes de nuestro pensamiento socialista ecuatoriano. La aparición de este pensamiento tiene un clima intelectual específico que hace de entorno necesario. Las tendencias que en nuestra hipótesis fueron los antecedentes de ese pensamiento no escapan a la necesidad de estar enmarcadas y de ser dependientes de un ambiente intelectual con determinadas características. Esto habría ocurrido con el “romanticismo social” de los tiempos de Montalvo; con el “pensamiento social académico universitario” de la últimas décadas del siglo XIX, que rodeó a Elías Laso; así como con el “positivismo liberal” y con ciertas expresiones de “socialismo utópico” en las primeras décadas del siglo XX, que pudieron ser inspiración en el quehacer intelectual de Belisario Quevedo.

Pero más allá de la relación necesaria entre el nacimiento de una tendencia de pensamiento y el contexto intelectual circundante, pensamos que es mucho más importante la vinculación de esa tendencia con su contexto histórico.

Son las formas de vida material de los hombres y, en general, el carácter que tiene una sociedad concreta, quienes dan coherencia y sustento a toda forma ideológica, es decir, a toda forma de pensar.

Con esto diremos que toda historia de las ideas es suficientemente comprensible, cuando se la entiende concatenada e indisolublemente relacionada con su correspondiente contexto histórico-social. Las

ideas, a diferencia de lo que Platón proponía en la antigüedad, no tienen historia ni evolución autónomas, sino que su historia y evolución solo pueden ser explicadas a partir de una sociedad concreta, con un proceso histórico concreto.

A este respecto son esclarecedoras las tesis expuestas por Marx y Engels en la “Ideología Alemana”. Veamos:

“La producción de ideas, de representaciones, de conciencia, se halla inicialmente involucrada de modo directo en la actividad material y en el contacto material de las gentes, en el lenguaje de la vida real. La formación de representaciones, el pensamiento, el contacto espiritual del hombre es aquí todavía un fruto directo de la relación material de los seres humanos. Lo mismo puede afirmarse de la producción espiritual, de la forma como se manifiesta en el idioma de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, etc. de uno u otro pueblo. Las gentes son los productores de sus propias representaciones, de las ideas, etc.; aquí la cuestión hace referencia a las gentes reales y actuantes, condicionadas por un desarrollo determinado de sus fuerzas productivas y, en consecuencia con ese desarrollo, por la promesa hasta de llegar a la más avanzadas formas de tal desarrollo. La conciencia nunca puede ser cosa distinta que la conciencia del ser y el ser de las gentes es el proceso real de sus vidas. Si los hombres y sus cosas se presentan transformados en la cámara oscura de los ideólogos, todo esto no deja de tener un fundamento en la realidad; como tampoco deja de tenerlo el que los objetos del mundo exterior aparezcan invertidos en la retina

.....

...para nosotros el punto de partida es el hombre real, activo, que vive de cierto y determinado modo. Y con base en su vida real explicamos el desarrollo de su ideología, que es reflejo y eco de aquella. Incluso las fantasmagorías que se finge en su cerebro, se asientan en su vida

real, material, la cual es susceptible de comprobar por vía empírica, ligada a ciertos presupuestos materiales y que son sublimaciones de ella.

Con esto la moral, la religión, la metafísica y las demás especies de ideología, así como las formas que revisten en la conciencia humana, vienen a perder los rasgos de independencia que hasta ahora ostentaban. No tienen historia, no tienen evolución; las gentes que desarrollan su producción material y sus contactos materiales, al mismo tiempo que su actividad cambian también su pensamiento y los productos de éste. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida a la conciencia”⁴

De modo que el estudio dirigido a caracterizar las tendencias del pensamiento que hicieron de antecedentes de nuestro pensamiento socialista, no puede circunscribirse tan solo a relacionar la presencia de esos movimientos intelectuales con el clima general que tuvo el pensamiento ecuatoriano en las últimas décadas del siglo XIX y las primeras décadas del XX; sino que rebasando la relación explicativa que nos muestra inmersas a tales tendencias en el mundo intelectual prevaeciente, hemos de esforzarnos por encontrar la trabazón que tuvo ese pensamiento con los procesos económicos, sociales y políticos de la época. A este propósito rememoremos una sólida idea desarrollada por el Profesor Arturo Andrés Roig en su obra “Esquemas para una Historia de la Filosofía Ecuatoriana”:

“Puede legitimamente suponerse que en conjunto toda la filosofía de una época, sobre todo aquella que permite ser leída como ideología, es un programa justificativo del modo como una determinada clase

⁴Marx, C. & Engels, F., 1974, “Ideología Alemana”, Primera edición, Ciudad de México – México, Ediciones de Cultura Popular S. A., pp. 152, 153.

*social o determinados grupos de poder, reformulan las demandas de la sociedad. De este modo, resulta claro que una periodización del pensamiento, en particular el filosófico (diremos nosotros también el social y el político), no puede ser ajena a toda otra periodización y en particular no puede serlo respecto de aquella que ordena globalmente toda forma de discurso en cuanto que atiende al todo de la estructura social”.*⁵

Ubicación de nuestro estudio⁶

Nuestro estudio se encuentra inscrito dentro del afán que ha existido en el país, en los últimos años, por investigar y reflexionar los jalones que ha tenido nuestra historia de las ideas a lo largo de nuestro proceso social. De ahí que creemos necesario referirnos aunque sea someramente a algunos considerandos que se encuentran estrechamente unidos a puntos de vista historiográficos, teóricos y metodológicos, inevitables de ser tenidos en cuenta en este tipo de investigaciones. En los considerandos aludidos vamos a referirnos a la importancia que ha cobrado la historia de las ideas en América Latina y en el Ecuador, al sentido que esa historia tiene entre nosotros, a los esfuer-

⁵Roig, A., Op. cit. p. 36. Lo contenido entre paréntesis es agregado nuestro.

⁶Las ideas contenidas en esta parte del primer capítulo fueron desarrolladas en varios artículos nuestros publicados en el diario “El Nacional” de la ciudad de Machala en las ediciones de los días 12 de abril, 19 de abril, 3 de mayo, 7 de junio y 12 de septiembre de 1985. Tales artículos fueron elaborados sobre la base de materiales comentados e investigados en el contexto del seminario del Ciclo Doctoral en Filosofía “Historia de las Ideas en el Ecuador” entre 1984 y 1985.

zos que se han desplegado en toda Latinoamérica para arribar hacia una definición en ese campo de estudios, a algunas pautas metodológicas que se han constituido, y a un balance general, así como a las perspectivas que se podrían plantear en torno a la reflexión sobre nuestro pensamiento.

Importancia de la historia de las ideas

Al poner nuestra atención en la historia de las ideas, el interés fundamental es cuestionarnos sobre la identidad, los incidentes, la vida, el sustento y el sentido mismo de nuestro pensamiento.

Toda la mentalidad europeocentrista, etnocentrista y logocéntrica que ha pesado durante cinco siglos sobre los hombros de América Latina, ha creado el prejuicio de que no tenemos “pensamiento propio”. Ese mismo prejuicio ha desembocado en el negativo convencimiento de que hemos sido meros imitadores y, muchas veces, malos seguidores de la “inteligencia” ostentada por los países “más” desarrollados.

Lo alarmante del caso es que históricamente en la conciencia o, más bien, en la inconsciencia de nuestros pueblos ha hecho carne el “sabernos incapaces” de producir un pensamiento filosófico, social o político.

A propósito de ello y tal como lo comenta el Prof. Arturo A. Roig en el libro que ya hemos citado⁷, recordemos que en las primeras dé-

⁷Cfr. Roig, A., Op. cit. pp. 18 – 20.

cadav del siglo XX, intelectuales nuestros de la talla de Julio Endara, de Julio Enrique Moreno y de José Rafael Bustamante opinaron paladinamente, entre otras cosas, que “en el Ecuador la cultura filosófica no existe”. Y hacia los años de la década del sesenta del mismo siglo XX el eximio Benjamín Carrión caracterizaba a nuestro país como una “tierra sin filósofos”.⁸

Es necesario establecer hasta dónde esa peyorativa opinión sobre nosotros mismos responde a la realidad, o es simplemente una apreciación ideológica (en el sentido dado por Hegel y Marx de falsa conciencia o encubrimiento) de nuestra realidad.

La determinación y desentrañamiento del problema enunciado parecen hoy inaplazables, dadas las expectativas que tiene actualmente en su desarrollo nuestra cultura; consideradas las características conflictivas con las que se mueve nuestra personalidad como nación y como pueblo; y, sobre todo, frente a la firme decisión que hoy tiene nuestra sociedad de conquistar su autoconciencia, de romper con la dependencia y de alcanzar su liberación.

Toda la cuestión se centraría en el planteamiento de estos interrogantes: ¿hemos hecho filosofía o hemos tenido “pensamiento propio” los latinoamericanos y los ecuatorianos?, ¿cómo a lo largo de nuestra historia hemos adoptado el pensamiento europeo?, ¿ha habido a la vez que adopción, también adaptación al pensamiento extraño?, ¿en qué sentido las influencias del pensamiento extraño reflejan las condiciones de dependencia económica, social, política y cultural que han pesado sobre nuestros pueblos?

⁸Carrión, B, 1984, “Historia de las Ideas en el Ecuador”, en Revista de la Historia de las Ideas: Números 1 y 2, Quito – Ecuador, Edición Facsimilar, Banco Central del Ecuador, p. 256.

Estos interrogantes han empezado a recibir respuestas en América Latina. Es así que desde los años cuarenta del siglo XX, la intelectualidad latinoamericana ha estado trabajando en la construcción de una “Historia de la Ideas”.

Hay que reconocer, sin embargo, que han sido incontables los avatares sufridos por los pioneros de este campo del saber. Se ha puesto en tela de duda el status teórico epistemológico de estos estudios; mucho se ha debatido sobre la autenticidad de sus elementos metodológicos; se ha cuestionado, a veces implacablemente, su misma praxis investigativa. Pese a todo ello, la Historia de las Ideas en América Latina y en el Ecuador ha dado pasos tan sorprendentes, que hoy pocos dudan del sitio que ha obtenido como conocimiento científico.

Sentido de nuestra Historia de las Ideas

Una cuestión previa a todo trabajo que intente abordar el contenido y el sentido de nuestro pensamiento, es el establecimiento de los objetivos que podría tener un estudio en torno a la historia de nuestras ideas. ¿Qué conseguiremos con esa historia?

Diversos intereses llevan a los estudiosos a dar distintas respuestas. Puede haber, por ejemplo, en esos estudios un afán erudito; es decir, un interés que se traducirá en la curiosidad por conocer: es ese un interés enciclopédico. A otros les moverá un afán historiográfico: les preocupará indagar qué ocurrió, qué pasó en la trayectoria de nuestro pensamiento. Habrá intelectuales que tendrán un afán meramente científicista: pretenderán acrecentar los recursos metodológicos útiles para tales estudios.

Sin el desconocimiento de toda la valía instrumental que tendrían las formas anotadas de acometer la reflexión sobre nuestro pensamiento, hoy en América Latina y en el Ecuador se tiene conciencia de que el objetivo sustantivo de hacer una historia de las ideas gira necesariamente en torno a propósitos de carácter político.

Nuestra historia de las ideas debe ser comprendida dentro de nuestro contexto social. Nuestra historia de las ideas debe enmarcarse en nuestros procesos económico-sociales. Partimos del hecho de que los procesos históricos son procesos socio-económicos; por ello hay que encontrar una articulación entre nuestra historia de las ideas y nuestros procesos históricos. De ahí también se deduce que este tipo de estudios debe aprovechar todo el resultado logrado en América Latina y en nuestro país por las demás ciencias sociales, como: la economía, la sociología, la antropología, la política, etc.

Consecuentemente, este punto de vista en los estudios sobre nuestro pensamiento nos llevará a lograr una precisa ubicación, un claro significado y un inequívoco sentido de la historia de las ideas en América Latina y, particularmente, en el Ecuador.

La ubicación, el significado y el sentido que tiene nuestro pensamiento no pueden, hoy, perder de vista que estamos frente a una realidad social signada por la dependencia, y que América Latina, por otra parte, está en el camino de la liberación. Por eso nuestra historia de las ideas, al ser un instrumento de análisis de nuestros procesos históricos, es también instrumento de conciencia y autoconciencia.

Resulta, pues, como presupuesto –sine qua non- para el estudio de nuestro pensamiento el hecho de que como intelectuales comprometidos nos propongamos el rescate de nuestros auténticos valores culturales. Tenemos el reto de desvelar aquello que las influencias extrañas y la dominación han ocultado de nuestro pensamiento.

Encontraremos así todo el potencial de nuestro “pensamiento propio”, que será el más inconfundible indicador de nuestra identidad nacional y social. Solo nuestra autoconciencia se convertirá en el medio para sabernos valiosos, capaces de hacer una filosofía, una sociología y una ciencia política, y decididos a lograr nuestra auto-determinación.

Es posible que aquella opinión de Benjamín Carrión de que nuestro país es una “tierra sin filósofos”, cobre de pronto el inusitado sentido de que no hemos hecho filosofía a la “usanza” y “estilo” de como lo han hecho y hacen los centros de dominación colonial e imperialista. Es decir, no hemos sido depositarios de “la” filosofía, que se ha movido siempre dentro de lo universal y lo metafísico; pero sí somos dueños de una cultura que resume la identidad de nuestros pueblos; sí poseemos un pensamiento que nos revela nuestra condición de pueblos explotados y dominados; y así hemos hecho una filosofía que en toda su trayectoria ha alimentado la constitución de una teoría y una praxis, capaces de desatar nuestro proceso histórico en el camino hacia nuestra verdadera independencia económica, social, política y cultural.

Hacia una definición de Historia de las Ideas

Con el propósito de consolidar algunas bases en las que se sustente nuestro estudio, queremos resumir algunos puntos de vista y expresar puntuales comentarios en torno a criterios expresados por intelectuales preocupados por el pensamiento latinoamericano respecto de definiciones, ámbitos, objetivos y aspectos metodológicos

referidos a la historia de las ideas. Para este propósito hemos revisado algunos interesantes trabajos de José Ortega y Gasset, José Gaos, Arturo Ardao, Leopoldo Zea y Arturo Andrés Roig.

Pensamos que tiene especial interés mencionar y comentar algunas de las ideas y proposiciones de los referidos autores.

I

Para ORTEGA Y GASSET, en 1942, no hay propiamente “historia de las Ideas”. En su prólogo a la *Historia de la Filosofía* de Emile Bréheir⁹, el autor español no es que declare que las ideas no existan, sino que hace una crítica a la tradicional forma de hacer historia de la filosofía. ¿Qué han hecho los historiadores de la filosofía? Han expuesto las ideas de los filósofos como algo sustentante en sí mismas y como algo que tiene logicidad suficiente. Platón es expuesto en su universalidad. Así se llega a ignorar el papel efectivo que juega la filosofía en la historia.

De este modo ubicamos a la filosofía como lo máximo o como lo más banal. Somos propensos a esta polarización de actitudes. Por eso dice Ortega que la *Historia de la Filosofía* no es ni historia ni de la filosofía. Porque las ideas necesitan de una fundamentación que esté más allá de ellas. El texto necesita un contexto. Se necesita una situación real que es una situación histórica.

⁹Cfr. Ortega y Gasset, J, 1958, “Ideas para una Historia de la Filosofía” en “Historia como sistema” – Revista de Occidente, Tercera edición, Madrid – España, pp. 73 – 140, (Había sido publicado en 1942 como Prólogo a la *Historia de la Filosofía* de Emile Bréhier).

En tal sentido debemos convenir, por ejemplo, que el “pienso, luego existo” cartesiano tiene necesariamente un contexto. La situación concreta es la Francia de la primera mitad del siglo XVII; el contexto más amplio lo hacen los albores del sistema capitalista.

Es que una idea está en relación con otras ideas. Las ideas no son solo ideas. Cada idea es siempre la reacción de un hombre en vinculación con determinada situación de su vida.

“...La idea es una acción que el hombre realiza en vista de una determinada circunstancia y con una precisa finalidad. Si al querer entender una idea prescindimos de la circunstancia que la provoca y del designio que la ha inspirado, tendremos de ella solo un perfil vago y abstracto. Este esquema o esqueleto impreciso de la efectiva idea es precisamente lo que suele llamarse “idea” porque es lo que, sin más, se entiende, parece tener un sentido oblicuo y “absoluto”. Pero la idea no tiene su auténtico contenido, su propio y preciso “sentido”, sino cumpliendo el papel activo o función para que fue pensada y ese papel o función es lo que tiene de acción frente a una circunstancia. No hay, pues, “ideas eternas”. Toda idea está adscrita inmediatamente a la situación o circunstancia frente a la cual representa su activo papel y ejerce su función”.

La idea sin circunstancia es un abstracto de idea. No hay historia de los abstractos de idea. Debíó acotar Ortega que no hay historia de las ideas como abstractos. Y eso es precisamente, según el filósofo español, lo que han hecho los historiadores de la filosofía.

Una idea es idea cuando está funcionando, no cuando es formulada; pues la idea es acción. Para reconstruir una idea hay que reconstruir la circunstancia en la que está funcionando. Por eso la historia

¹⁰Ibid. p. 97.

de las ideas no es la historia de los abstractos, sino la historia de las ideas como acciones que funcionan en la realidad circundante.

Concluye Ortega declarando que no se hace historia de las ideas cuando mostramos el influjo de unas ideas sobre otras. Una idea influye sobre determinado hombre que reacciona ante una nueva idea.

Diremos que pese a sus limitaciones, es indudablemente valiosa la reflexión hecha por Ortega y Gasset en torno a la historia de las ideas. En conclusión, se ha abordado una noción negativa de la historia de las ideas. El sentido íntimo encontrado en el pensamiento del filósofo español es que no se puede hacer historia de los abstractos. Su actitud historicista le llevó a vincular la efectividad de las ideas con la circunstancia histórica.

A propósito, debemos observar que dicha relación se manifiesta también abstracta, indefinida y parcial. No se precisa, por una parte, cuál es el verdadero contenido de ese marco histórico reclamado; por otra, parece que dicha referencia histórica tiene que ver con una mera circunstancia individual, subjetiva y parcial.

A nuestro entender, la relación histórica debe estar determinada por la concreta situación de tal o cual sociedad. Las ideas –filosóficas, jurídicas, políticas, etc.- no tienen sentido si no están conectadas con cierto modo de ser de la función productiva de determinada sociedad. Con respecto a esto resulta acertada la propuesta del uruguayo Manuel Claps que pedía entender la “historia de las ideas” como “historia de las ideologías”¹¹; donde la ideología, como elemento en-

¹¹Cfr. Claps, M., 1979, “La Historia de las Ideas como Historia de las Ideologías” en “La Filosofía de América” – Volumen I, Caracas – Venezuela, Sociedad Venezolana de Filosofía, pp. 81 – 83.

cubridor de la realidad social, ha de abrir ella misma la pauta para el descubrimiento de su relación con la clase social dominante; a la vez que contribuirá a determinar los modos de ser de las clases subalternas, como también el papel que juegan las “subideologías” y las “contraideologías”.

II

El maestro JOSÉ GAOS, español “transterrado” que vivió en México, plantea que en América Latina, de modo general, no se puede llamar filósofos a los profesionales de la filosofía¹². Propone para ellos la denominación de “pensadores”.

*“Los pensadores de los países de lengua española se caracterizan en conjunto y de hecho, de hecho histórico, por el ejercicio de un peculiar magisterio nacional, en caso internacional dentro de estos países, anejo al distinguirse por el cultivo de las correspondientes disciplinas o la resonancia de sus ideas. Este magisterio ha avanzado desde los pródomos de la Independencia, hasta una intervención efectiva, tan solo más o menos eficaz según los casos, en la vida pública y específicamente en la política nacional e internacional. Tal incorporación del pensamiento a la acción caracteriza también a estos “pensadores” a diferencia de los pensadores, hombres de ciencia, profesores, literatos y en general intelectuales “puros” de los países de vida social y cultural más especializada”.*¹³

En el caso de México encuentra cinco áreas a las que están dedicadas estos pensadores:

¹²Gaos, J., 1980, “La Historia de las Ideas en General y en México” en “En torno a la Filosofía Mexicana”, Ciudad de México – México, Alianza Editorial, pp. 17 – 43.

¹³Gaos, J., Ibid. p. 18.

1. Los cultivadores de la filosofía, que son los comentaristas y profesionales de la filosofía.
2. Los que se dedican a la elaboración de teorías en las Ciencias Humanas (sociología, economía, derecho).
3. Los historiadores que sacan a la luz el sentido último de la historia y de la cultura.
4. Los estudiosos que se dedican a las ciencias exactas y naturales. Estarían también en este grupo quienes proponen ideas para modificar la educación y otras formas de la cultura.
5. Quienes hacen crítica literaria, arte y literatura de ideas.

Gaos describe la existencia de tres campos o niveles en el estudio de las ideas: a) el de la Filosofía (ocupado por los filósofos propiamente dichos); b) el del pensamiento (cultivado por los pensadores); y, c) el de las ideas en general (a éstas se dedican los comunes mortales que tienen ideas).

Consecuentemente, propone tres modos de hacer Historia:

1. Historia de la Filosofía, que estudia las ideas filosóficas en sentido estricto.
2. Historia del Pensamiento, que estudia las ideas manifestadas por los pensadores pertenecientes a los cinco campos antes anotados.
3. Historia de las Ideas, que atiende a todas las clases de ideas de todas las clases de hombres en toda la humanidad.

Según el pensador hispano-mexicano, la Historia de la Filosofía y la Historia del Pensamiento no son sino partes del conjunto de la Historia de las Ideas.

Hay que notar también que Gaos retoma las tesis de su maestro Ortega y Gasset, sobre la existencia de las ideas. Estas son elementos de la actividad humana globalizante, por ello no se debe desvincular a las ideas del contexto circunstancial. Además, las ideas necesitan ser reformuladas para encontrar los momentos históricos en los que aparecieron.

Debemos convenir en que el aporte de Gaos a la construcción de una teoría de historia de las ideas es mucho más efectivo. Hoy la intelectualidad latinoamericana ha asumido el señalamiento hecho por el filósofo “transterrado” de que tenemos pensadores en el sentido más alto. De esto, además se deduce la posibilidad de hacer una Historia del Pensamiento. Por otra parte, ubica a las ideas en el marco de la generalidad, donde caben el pensamiento y la filosofía en sus formas específicas.

Hablar entre nosotros de pensamiento y no de filosofía es una pista para el autorreconocimiento de nuestra identidad cultural.

En primer lugar, hacemos abstracción del término ambiguo de “filosofía”. En el mejor de los casos estamos relegando a “la” filosofía, tal como la han cultivado en los centros de dominación colonial. Estamos así desmitificando a “la” filosofía que ha aparecido como el resumen de la llamada cultura o “civilización occidental o cristiana”, esta última autocalificada como poseedora del “logos”.

Son esas filosofías y cultura las que han justificado y justifican todavía los atropellos de la dominación imperialista. Esta diferenciación entre pensamiento y filosofía nos da la posibilidad de llegar al fondo y a las bases de la comprensión del sojuzgamiento cultural de que hemos sido víctimas; sojuzgamiento que no se traduce sino en la forma cómo se nos fue incorporando al sistema capitalista mundial, a costa del aprovechamiento de nuestros recursos naturales y de la

explotación del trabajo de los sectores dominados de nuestras sociedades.

En segundo lugar, la referencia a pensamiento y no a filosofía nos remite a una vinculación más directa con nuestra propia realidad. La filosofía estuvo siempre más preocupada de lo esencialmente superestructural, de lo especulativo; en cambio, hablar de pensamiento tiene la connotación de un quehacer intelectual que se ocupa de la historia concreta de los pueblos en sus procesos económicos, sociales, políticos, antropológicos y culturales.

En este sentido, el ensayo latinoamericano es una veta fecunda, que debe ser explotada para descubrir toda la riqueza de nuestro pensamiento. Recordemos a este propósito que Benjamín Carrión confería al ensayo el timbre de la originalidad que podría mostrar América Latina.

“...el aporte original de América Latina a la cultura universal, es el ensayo, el ensayista. No la modalidad europea del ensayo, a lo Montaigne, a lo Unamuno, a lo Burckhardt, a lo Karl Mannheim, a lo Weidle, a lo Ortega y Gasset, que se refiere a los problemas fundamentales de la filosofía, de la política, de la estética o de la moral con un sentido universalista y total...”

.....

El ensayo hispanoamericano tiene, en general, como contenido la urgida pregunta del hombre de cultura en nuestras tierras, por averiguar las bases y la entraña de nuestro destino como pueblos. Ya encontramos esa preocupación en Montalvo, en Hostos, en Alberdi y en libertadores como Martí y Sarmiento”.¹⁴

¹⁴Carrión, B, Op. cit, pp. 251 – 253.

En fin, todo lo positivo que significa el aporte de Gaos a la construcción de una historia de nuestras ideas, no nos impide observar, sin embargo, que todavía resulta imprecisa y vaga la referencia a una vinculación entre ideas y contexto circunstancial. El contenido de esta relación y las características de ese contexto circunstancial mantienen aún las mismas cualidades subjetivas y parciales ya comentadas a propósito de la tesis de Ortega y Gasset.

III

En 1956, el uruguayo ARTURO ARDAO¹⁵ planteó la necesidad de definir la Historia de las Ideas. Señaló que no había un concepto claro: solo había conceptos demarcatorios.

Al intentar Ardao una definición de Historia de las Ideas, encuentra que habría inicialmente una imprecisión. Por un lado, hay estudiosos de la filosofía; por otro, los hay de la historia. Pero las nociones de filosofía y de historia estaban sometidas a crítica. En el campo de la historia era palpable todo el influjo de la escuela francesa de los Anales.

Por otra parte, entre 1940 y 1950 cobra fuerza el Existencialismo que aporta nuevas nociones a la filosofía. Más tarde, tenemos a Ludwig Wittgenstein replanteando la noción de filosofía y a Bertrand

¹⁵Cfr. Ardao, A., 1959, "El concepto de Historia de las Ideas" en Revista de Historia de las Ideas – Número 1, Quito – Ecuador, Casa de la Cultura Ecuatoriana. El Banco Central del Ecuador en 1984 reeditó en su Colección de Revistas Ecuatorianas los dos primeros números de la Revista Historia de las Ideas. Ver también "Filosofía de la Lengua Española", 1965, Montevideo – Uruguay, Alfa, pp. 83 – 91.

Russell impulsando el Positivismo Lógico. Por estos tiempos aparecieron nuevos criterios en torno a diversas disciplinas. Las tesis de Ortega y Gasset en la Historia de la Filosofía; los estudios de Bronislaw Malinowkki en la Historia de la Cultura; y las teorías de Karl Mannheim en la Sociología del Conocimiento.

Ardao estaba consciente de que toda esta activación de tendencias incidía en el problema de la definición de la Historia de las Ideas. La nitidez de una definición se ve impedida por los constantes entrecruzamientos metodológicos e historiográficos. Por todo ello, se propone introducir elementos que contribuyan al logro de una claridad en toda esta problemática.

Para el efecto propuesto llega a la afirmación de dos hechos irrefutables: uno, que hay discrepancias sobre lo que debe entenderse como Historia de las Ideas; y dos, que se hace necesario un acuerdo mínimo. Lo último no quiere decir coincidencia, sino la posibilidad de criterios básicos comunes.

Para la búsqueda de esos criterios se plantea como tarea la clarificación de dos equívocos:

- 1.- Ante el cuestionamiento acerca de la posibilidad de una Historia de las Ideas en general, responde negativamente. No hay historia en general, sino especializada (particularizada) en algún campo determinado (filosofía, política, sociología, pedagogía, etc.).
- 2.- Consecuentemente, la Historia de las Ideas debe ser entendida como un conjunto de estudios sobre diversos campos particularizados.

Aquí se entiende que toda división de campos es convencional. En realidad, unas ideas no están separadas de otras. Hay unas que tienen un mayor grado de universalidad que otras. Para Ardao, evidentemente, las que tienen mayor grado de universalidad serán las ideas filosóficas.

En ese año (1956) Ardao, a partir de los prerrequisitos expuestos, arriba a siete conclusiones que fueron resumidas en su ponencia presentada en el Congreso de Historia de las Ideas, realizado en Puerto Rico. Dicha ponencia fue publicada en el No. 1 de la Revista de Historia de las Ideas de la Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito, 1959. Aquellas conclusiones expresan lo siguiente:

1. La Historia de las Ideas es el conjunto de estudios históricos sobre las ideas en diversos dominios particulares.
2. Las ideas filosóficas tienen una universalidad que remonta los otros campos.
3. La Historia de las Ideas Filosóficas es una parte de la Historia de las Ideas. No hay identificación entre Historia de las Ideas e Historia de las Ideas Filosóficas.
4. La Historia de las Ideas Filosóficas no es ni más ni menos que la Historia de la Filosofía. Es decir, las dos son lo mismo.
5. Habría dos tipos de Historia de la Filosofía o de Historia de las Ideas Filosóficas.
 - Una sería de las ideas puras o abstractas.
 - Otra de las ideas relacionadas con su circunstancia histórica.

(En el señalamiento de estos dos tipos de Historia de la Filosofía, Ardao se diferencia de Ortega y Gasset; pues, el filósofo español negaba legitimidad a la Historia de las Ideas abstractas).

6. Los dos tipos de historia antes mencionados se legitiman en el proceso universal y en el contexto latinoamericano. Pero, según la propia expresión de Ardao, en el contexto americano “resulta particularmente exigido el tipo de Historia de las Ideas que indaga a éstas en su imbricación con las demás circunstancias concretas de la Cultura”.

7. Los recursos de Historia de las Ideas deben centrarse en torno al proceso de las ideas filosóficas.¹⁶

Después de las conclusiones a que llegó el filósofo uruguayo en 1956 en torno al ámbito de la Historia de las Ideas, hacia 1977 aporta nuevas consideraciones que fueron expuestas en su ponencia “Historia y Evolución de las Ideas Filosóficas en América Latina”. Este trabajo fue presentado al IX Congreso Interamericano de Filosofía, realizado en Caracas.

En lo medular de esta ponencia, Ardao defendió la autenticidad de nuestro pensamiento. Descartó frente a ello la imitación mecánica y servil. Nuestro pensamiento habría sido objeto de adopción y de adaptación. Como veremos más adelante, esta misma problemática fue retomada y desarrollada por Leopoldo Zea. Pero, según Ardao:

“En todas las épocas, por intermedio de las más libres inteligencias, a la par que adoptado, el pensamiento ajeno ha sido adaptado. Adaptado a nuestras reales situaciones y circunstancias, a nuestros efectivos

¹⁶Cfr. Ardao, A., *Ibid.* pp. 77.

*problemas y necesidades; pero también a nuestro estilo o espíritu, a nuestra manera de ser. En el devenir de las generaciones, sobre la adopción pasiva, por su parte siempre obstinada, la relativa adaptación crítica ha ido día a día imponiéndose; y de ese modo propiciando el advenimiento, irreversible desde hace varias décadas, de una fase de definido avance hacia el comportamiento autónomo en el seno de la doble universalidad filosófica: la de los objetos y la de los sujetos”.*¹⁷

Por el interés metodológico y epistemológico que tienen las propuestas de ese año (1977) vamos a resumir apretadamente las conclusiones finales de la ya citada ponencia:

1. El concepto de Historia de las Ideas filosóficas está emplazado entre el de Historia de las Ideas y el de Historia de la Filosofía.
2. La Historia de las Ideas Filosóficas es parte de la Historia del Pensamiento, y ésta es parte de la Historia General de las Ideas.
3. El Concepto de Historia de las Ideas Filosóficas es equivalente al de Historia del pensamiento Filosófico y al de Historia de la Filosofía.
4. La Historia de las Ideas Filosóficas en Latinoamérica no equivale a la Historia General de las Ideas en la misma; equivale, más bien, a la Historia del Pensamiento Filosófico en Latinoamérica y a la Historia de la Filosofía en Latinoamérica.
5. Para la comprensión del papel que desempeña la Historia de las Ideas y la Historia de las Ideas Filosóficas, es necesario distinguir entre ideas-conceptos e ideas-juicios.

¹⁷Ardao, A., 1979, "Historia y Evolución de la ideas filosóficas en América Latina" – Tomo I, Caracas – Venezuela, Sociedad Venezolana de Filosofía, p. 68.

6. No hay historia de los puros conceptos (ser, libertad, existencia, esencia, etc.). Hay historia de las ideas como juicios.
7. Los juicios son respuestas concretas a la existencia vital de individuos o colectividades.
8. Esta concepción de las ideas filosóficas legitima a lo latinoamericano como lo propio y lo específico.
9. Desde los años cuarenta del siglo XX, hay en América Latina un movimiento historiográfico que valora el estudio de las ideas filosóficas latinoamericanas.
10. Hay otros dos movimientos en boga:
 - a) El que busca la elaboración de una Historia General de nuestra ideas; y
 - b) El que promueve el debate teórico sobre la filosofía latinoamericana.
11. Se cuenta ya con recursos metodológicos y epistemológicos para el desarrollo de la investigación de la Historia de las Ideas en América Latina.
12. La Historia de las Ideas en América Latina va haciendo autónoma a la filosofía latinoamericana, a la vez que ésta se va incorporando a la historia universal de la filosofía.

En otras cuatro conclusiones finales de esta ponencia, Ardao se refiere a la perspectiva de desarrollo de la filosofía en América Latina.¹⁸

Creemos de suma importancia los planteamientos que hace Ardao acerca del ámbito de la Historia de las Ideas y sobre las relaciones que establece entre ésta y la Historia de las Ideas Filosóficas o Historia de la Filosofía en América Latina.

¹⁸Cfr. Ardao, A., *Ibid.* pp. 68 y 69.

De las conclusiones propuestas en 1956, nos parecen dignas de ser relevadas aquellas que se refieren a la distinción entre Historia de las Ideas puras o abstractas e Historia de las Ideas, que guardan relación con la circunstancia histórica. Resulta esclarecedora y adecuada la indicación que nos hace el autor en el sentido de que es una exigencia para América Latina propender al desarrollo del segundo tipo de historia. No cabe duda que este modo de hacer Historia de las Ideas contribuirá a la reafirmación de nuestra identidad cultural y al rescate de lo valioso que tiene nuestro pensamiento propio.

Esta afirmación, sin embargo, no nos releva de observar que similarmente a lo que ocurre en Gaos, en las tesis de Ardao todavía se podrían percibir imprecisiones y habría falta de una mayor especificidad en torno a lo que se entiende por “circunstancia histórica”. El enunciado todavía acusa demasiada generalidad. Pues, los procesos históricos en su concreción no pueden dejar de lado elementos tan reales y actuantes como las incidencias de orden económico, social y político.

En las conclusiones de 1977, a nuestro juicio, se reafirman los puntos de vista sobre el ámbito de la Historia de las Ideas, de la Historia del Pensamiento y de la Historia de las Ideas Filosóficas. Por otra parte, adquieren singular notoriedad las conclusiones referidas al concepto de idea. Interesa, sobre todo, la distinción hecha entre ideas-concepto e ideas-juicio. Es apropiado su punto de vista cuando plantea que los juicios son respuestas concretas a la existencia vital de los individuos y de las colectividades, y que es en esa dirección por donde debe caminar el desarrollo de la Historia General de las Ideas y de la Historia de las Ideas Filosóficas en América Latina. Lo otro, lo de las ideas-conceptos, pertenece a una filosofía y a una lógica divorciada de la realidad histórica.

IV

El filósofo mexicano LEOPOLDO ZEA, en dos trabajos que tienen estrecha relación hace importantes consideraciones acerca de problemas que atañen a la historia de la ideas en nuestros países.

En el primer estudio¹⁹ manifiesta que existe un vivo interés y dramatismo por los estudios de historia de las ideas en América Latina. Parecería que con ellos se juega el futuro del continente. También de ellos depende la toma de conciencia de América y el reconocimiento de sus posibilidades.

*“...no se quiere decir que, antes de ahora, no haya interesado este tipo de investigaciones. No, lo que se quiere decir es que ahora los citados estudios se encuentran estimulados en una forma bien peculiar. Hasta se podría asegurar que nos mueve cierto dramatismo, parece si como con ellos se estuviera jugando, nada menos que el futuro de nuestra América. Estos estudios son vistos como una tarea especial, necesaria y urgente. De ellos depende la toma de conciencia de esta América y, con la misma, el reconocimiento de nuestras posibilidades, esto es, nuestro futuro”.*²⁰

Considera que la preocupación por la historia de las ideas ha partido de los filósofos. Esto suscitó la desconfianza de los historiadores. Pero también hubo desconfianza de los filósofos respecto de los historiadores. Pues, los estudiosos de la filosofía consideraban a la historia de las ideas como algo abstracto; por lo tanto ajena a lo temporal e histórico.

¹⁹Cfr. Zea, L., 1953, “La Historia de las Ideas en América” en “América como conciencia”, Ciudad de México – México, UNAM, pp. 71 – 75.

²⁰Zea, L., Ibid. pp. 15 – 16.

Así pues, la historia de las ideas se encontraba entre dos fuegos: los estudiosos de la filosofía y los estudiosos de la historia. Era una labor híbrida: ni era filosofía, ni era historia.

Según Zea, hoy se ha superado la situación anterior. Se ha dado un encuentro entre historiadores y filósofos. Actualmente la historia es una preocupación vital, como ayer lo fue la ciencia y en otro momento la religión.

A continuación Zea hace una breve descripción sobre los métodos y actitudes que han tomado diversas corrientes del pensamiento sobre lo que se ha llamado la Filosofía de la Historia. Con Hegel habría arrancado la preocupación de la filosofía por la historia. El marxismo entregó un método de interpretación de la historia a partir de la vida económica. Las formas de la cultura son superestructura de la economía. Más tarde este método sería ampliado por la Sociología del Conocimiento de Karl Mannheim y la Sociología del Saber de Max Scheller. El Positivismo hizo una interpretación simplista de la historia. Trasladó los métodos de las ciencias naturales al estudio de la sociedad. El Historicismo, en cambio, propone que lo importante es comprender las formas de expresión de lo histórico. Comprender es saber ponerse en la situación ajena a la propia. Se citan como importantes los trabajos de Dilthey, Groethuysen, Huizinga y W. Jaeger.

Recuerda que Ardao hace el planteamiento de que la autenticidad de la filosofía americana deriva en el estudio del pasado filosófico de América. Por su parte, cree que se trata de una tarea de toma de conciencia de lo que es la auténtica realidad americana.

*“Conciencia que permitirá a esta América actuar en todos los campos de la cultura haciendo a un lado toda clase de complejos, los mismos que hasta ahora le han impedido el conocimiento de su propia realidad. A partir de este reconocimiento será posible una labor creadora plena y consciente”.*²¹

En el segundo estudio²² comparte con Ardao el deslindamiento del sentido de la historia de las ideas en América y en Europa. En Europa habría dos connotaciones: 1) las ideas son expresión de un mundo real con una historia y una circunstancia (Dilthey, Ortega y el Historicismo); 2) las ideas son abstracciones de la realidad, ajenas a ella y con una lógica propia (Windelband, Croce, Lovejoy).

Zea plantea que se distinguen diametralmente las historias de las ideas en Europa y en América Latina. En Europa la filosofía, el pensamiento y la cultura surgen de ella misma. En América no hay referencia a ideas propias, sino a la forma como se han adaptado las ideas europeas a la realidad americana. En Europa la historia de las ideas se vuelve sobre sí misma. En América Latina el afán es conocer cómo y para qué se han utilizado esas ideas. Estas son sus palabras:

“...esta historia, cualquiera sea el acento que en la misma se ponga se va a distinguir diametralmente de las historia de las ideas que se viene haciendo en Latinoamérica. La primera europea y occidental, se refiere a expresiones de una filosofía, un pensamiento, y una cultura surgida de ella misma. En cambio la historia de las ideas de ésta nuestra América, no se refiere a sus propias ideas, sino a la

²¹Zea, L., *Ibid.* pp. 17 – 18.

²²Cfr. Zea, L., “Historia y Evolución de las Ideas Filosóficas en América Latina” en “Filosofía en América”, Tomo I, Caracas – Venezuela, Sociedad Venezolana de Filosofía, pp. 71 – 75.

forma como han sido adaptadas, a la realidad latinoamericana, ideas europeas y occidentales. No se trata de una historia de las ideas latinoamericanas, como las de Europa lo son de las europeas; sino de la forma como estas ideas, las europeas, han sido apropiadas por la filosofía o la cultura latinoamericanas. Es desde este punto de vista que la historia de las ideas en Latinoamérica es diversa de la historia de las ideas europeas. La historia de las ideas de la filosofía europea y occidental, se vuelve sobre sí misma, investigando su evolución, y la relación que la misma tenga con la realidad con que esa historia se ha realizado; o bien, tratando de expresar la lógica que ha dado origen a estas ideas, así como su desarrollo en un plano temporal. No sucede lo mismo con la historia de las ideas filosóficas de la América Latina preocupada por conocer el cómo y el para qué han sido utilizadas unas determinadas ideas, supuestamente ajenas a su propio contexto histórico y realidad”.²³

Desataca el pensador mexicano que en Europa corrientes como el platonismo, tomismo, la ilustración, el liberalismo, positivismo, idealismo, historicismo, existencialismo y marxismo son expresiones de “su” filosofía. Entre los latinoamericanos se habla de esas corrientes “en” Latinoamérica. Por eso en Latinoamérica ya no hay historia de la filosofía, sino historia del pensamiento. Es que esas filosofías extrañas expresan realidades extrañas. La nuestra es una realidad que se quisiera cambiar por aquella de la que son expresión las ideas adoptadas.

La historia de las Ideas en Latinoamérica, para Zea, es expresión de la situación de dependencia propia de esta realidad. La conciencia de la forma como fueron adoptadas estas ideas es “lógica” de nuestra historia de las ideas.

²³Zea, L., *Ibid*, p. 71.

Evoca a Gaos para quien hay un esfuerzo de los latinoamericanos por deshacerse (negar) de su pasado y rehacerse según un presente extraño. Es necesario captar el sentido de lo que se quiere negar. Es que nuestra realidad se forma de lo que se niega, como también de las adopciones que se han hecho a lo largo de la historia. El hilo conductor de nuestra historia es la conciencia de la dependencia que se quiere cambiar, así como la forma de realizar ese cambio. Consecuentemente, Zea enfatiza que la filosofía propia, auténtica, del hombre de esta América es la que toma conciencia de su realidad.

*“Autenticidad que se ha expresado, paradójicamente, en la afirmación de que tal adopción solo ha podido originar malas copias de los modelos adoptados. Malas copias por no repetir, fielmente, los modelos supuestos ya que, sobre este propósito de supuesta imitación, se ha impuesto, una y otra vez, la realidad de quien pretende imitar. Imposición de la ineludible realidad es lo que da, a sus expresiones, autenticidad”*²⁴

Se hace otra vez referencia a Ardao quien había señalado que la autenticidad de nuestra reflexión filosófica se caracteriza por la lucha contra la imitación mecánica y servil. El pensamiento ajeno ha sido adoptado, a la vez que adaptado. Sobre la adopción pasiva, se ha ido imponiendo la adaptación crítica. Hay un avance hacia el comportamiento autónomo en el seno de la doble universalidad filosófica: la de los objetos y la de los sujetos. Como sujetos, los latinoamericanos buscan desrealizarse, desobjetivarse. Es una negación que proviene de la toma de conciencia de la situación de dependencia. En cuanto a los objetos, tenemos que la realidad negada se encuentra ante los

²⁴Zea, L., Ibid. p. 72.

modelos extraños a esa realidad que se quiere negar y ante el sujeto negador. Hay, pues, una conciencia diversificada de esa doble universalidad: la del sujeto y la del objeto.

El sujeto se sabe extraño al objeto, a su realidad. Ese sujeto quiere hacer suya otra realidad que puede ser considerada como propia. Repara nuestro autor que según Gaos es posible rehacerse según un presente extraño, pero es imposible deshacerse del propio pasado. Lo último significaría la aniquilación. Todo presente extraño tiene que contar con el pasado, es decir, con la propia realidad que determinará la forma del presente extraño que se quiere adoptar.

Zea expresa que la historia de la filosofía latinoamericana debe captar los motivos de las adopciones y adaptaciones realizadas. Aquí está el núcleo de la distinción de nuestra filosofía de la historia respecto de la europea. La filosofía de la historia europea se caracteriza por la AUFHEBUNG hegeliana.²⁵ Esto es una filosofía dialéctica que hace del pasado instrumento del presente y del futuro, mediante la absorción o asimilación. De esta forma, lo que ha sido ya, no tiene que seguir siendo. Nuestra filosofía de la historia es su antípoda.

²⁵En el apéndice titulado NOTAS PARA LA TRADUCCIÓN Y TERMINOLOGÍA de "Manuscritos Económico – Filosóficos de 1844" de Marx (Ediciones de Cultura Popular, México, 1976) los editores hacen el señalamiento de que algunos términos alemanes usados por Marx se ciñen al significado consagrado en castellano desde el siglo XIX. Respecto de AUFHEBUNG se hace la siguiente indicación: "Aufheben (pret.: aufhob, pp. aufgehoben, sust. Aufhebung) literalmente tiene dos significados: levantar, alzar. Puede, sin embargo, también significar: abolir, cancelar, anular, suprimir, etc. También preservar. Hegel la empleaba para expresar la acción negativo – positiva por la cual una categoría lógica superior, o forma de la naturaleza o del espíritu, al superar una inferior, la anula y la incorpora a su verdad (Lógica, traducción de Wallace, 2da. Edición, p. 180).

Cierra los ojos a la propia realidad, incluyendo el pasado; ignora esa realidad considerándola impropia y ajena. Sujeto y objeto están separados. El sujeto se abstrae de la realidad. El objeto, la realidad, aparece como algo ajeno al sujeto, que sin embargo está inserto en ella. Así, pues, la historia europea u occidental es una historia de absorciones y asimilaciones. En cambio, la historia latinoamericana está hecha de yuxtaposiciones.

La conciencia de este doble sentido de la filosofía de la historia –europea y latinoamericana– pueden llevarnos a los latinoamericanos a un AUFHEBUNG, que absorba nuestro pasado y termine con la yuxtaposición. De este modo se pondría fin a la situación trágicamente expresada por Bolívar: “hemos arado en el mar”. “Hemos arado en el mar” es la idea de que una y otra vez se ha laborado en el vacío, que deja la pura negación. Es el vacío propio del sujeto, que alude su propia realidad y pretende realizarse fuera de ella.

Nota Zea que asumiendo esta actitud estamos ante el “bovarismo” de que habla Antonio Caso. Enma Bovary, heroína de Flaubert, tenía la facultad de concebirse diferente de cómo era. Para Zea tal ocurre con nuestros pueblos. Tenemos bovarismo constitucional. Nos concebimos políticamente distintos de cómo somos en realidad. Madame Bovary fracasa en su vida por esta actitud, así como también fracasan nuestros pueblos. Hemos acumulado problemas y no soluciones desde la conquista. Sin resolver el problema de la conquista, nos planteamos el de un liberalismo ajeno a esa solución. No resolvemos el problema que nos legó España con la conquista, ni resolvemos la cuestión de la democracia y ya discutimos la cuestión del socialismo.

Zea acota a todo esto, que nuestra historia se expresa en la persistente adopción de ideas importadas, de ideales bovaristas. Pero sobre la conciencia de esos fracasos podremos construir un mundo real, ya no bovarista. Citando a Carlos Real de Arzúa, destaca que se ha

dado un paso desde una filosofía de la historia de las ideas hacia una historia de la filosofía a secas. Esta es una filosofía propia de pueblos marginados y subordinados, filosofía distinta de la de los pueblos centro-imperiales y colonizadores.

Seguidamente Zea se refiere a críticas expresadas por la llamada “Historia Intelectual” de los Estados Unidos contra la filosofía de la historia latinoamericana. Estos críticos consideran que la historia de las ideas como filosofía de la historia de América Latina es abstracta, porque no se atiene a los hechos y solo trata de justificar un proyecto futuro que aún no existe. Según Charles Hale, esto es subjetivizar la historia. Por otra parte, dice, que la historia que va hacia un futuro que no existe y que no puede ser comprobado, se convierte en metahistoria.

A estas críticas responde Zea que en la historia de la filosofía latinoamericana el atenerse simplemente a los hechos sería solo aceptarlos. Contrariamente, conocerlos para cambiarlos es la preocupación central de la filosofía de la historia en América Latina. ¿Metahistoria?, se pregunta Zea, respondiéndose: sí, si se entiende como una superación de una historia derivada de proyectos ajenos a los hombres y pueblos de esta América. ¿Subjetivismo? Tan subjetivismo es el atenerse a hechos resultantes de proyectos en los que no contó la voluntad de quienes se convirtieron en parte pasiva de los mismos. Concluye Zea su reflexión en estos términos:

“...la filosofía de la historia latinoamericana viene a ser expresión de la filosofía de la historia universal en la que se entrecruzan diversos proyectos. Tanto los proyectos de los pueblos colonizadores, como los de quienes han sufrido y sufren esta dominación. Proyectos diversos, pero entrelazados, concurrendo hacia metas que resultarán ser semejantes y por lo mismo, conflictivas. Los proyectos propios de los

hombres y pueblos de esta nuestra América, es innegable relación dialéctica, de estímulo y respuesta, con los del llamado mundo occidental ²⁶

Es incontrovertible que ha sido inmenso el aporte entregado por Leopoldo Zea en beneficio de la configuración de la historia de la ideas en América Latina.

Creemos que merecen nuestra atención, sobre todo, algunas de las tesis correspondientes a su mencionado trabajo que data de 1970.

Es clara su adhesión, como lo fue en los casos de Gaos y de Ardao, a la distinción que se introduce sobre el concepto de idea. Zea toma partido por una historia donde se concibe a las ideas como expresión de un mundo real con una historia y una circunstancia. De ahí mismo surge la caracterización que hace de la historia de las ideas tanto de Europa como de América Latina. Para llegar finalmente a la conclusión de que la historia de las ideas en Latinoamérica es expresión de la situación de dependencia propia de esta realidad; y de que la conciencia de la forma como fueron adoptadas esas ideas, es la “lógica” de esa historia. Cabe notar al respecto, que aquel enunciado de la dependencia (concepto que jugaría como causa de la “lógica” actuante en nuestra historia de las ideas) admite y reclama mayores precisión y contenido; cuanto más que la dependencia en su concepción teórica ha sido insistentemente cuestionada en todos los últimos años.

²⁶Zea, L., “Historia y Evolución de las Ideas Filosóficas en América Latina” en “Filosofía en América”, ut supra, p. 75.

A nuestro entender, la sustentación de ese supuesto debe basarse en la consideración de que el sistema capitalista es un proceso económico inserto en la realidad mundial, donde las relaciones se ordenan entre sociedades dominantes y sociedades dependientes, a través de la dominación imperialista. Además, en esa misma consideración deben destacarse y definirse las características de las clases sociales y de su ubicación en el proceso de reproducción del sistema vigente.

En el manejo de la categoría de AUFHEBUNG, Zea se manifiesta abiertamente hegeliano. Si bien parecería contundente el peso específico de esa lógica, también es cierto que esa misma lógica podría quedar castrada, al no lograr informarse o compenetrarse de la concreción histórica.

Por otro lado, debemos entender los procesos dialécticos como progresiones no simétricas, sino como sucesiones de rupturas y totalizaciones desiguales. El rigor hegeliano lleva a visualizar a la historia desde una posición espiral-evolucionista y no revolucionaria. Toda esta visión dialéctica “a lo Hegel”, en fin, conllevaría el riesgo de legitimar cerradamente un “etapismo mecánico” en la historia de las sociedades. Esto está contra toda la evidencia de que la voluntad política de las masas ha “cooperado” en la gestación de los multiformes esquemas de cambios sociales.

Quisiéramos decir también que no es suficiente hablar de que nuestra historia se expresa en la persistente adopción de ideas importadas. En primer lugar, hay que desvelar el hecho de que esa “persistente adopción” ha sido un elemento presente y activo en nuestra historia, por cuanto se trata de un concepto que hay que entenderlo ligado a un mecanismo que ha formado parte del engranaje de la dominación ideológica de las clases propietarias en nuestras sociedades.

En segundo lugar, el “ser” de esas “ideas importadas” en nuestras sociedades representa tan solo un elemento fenoménico-superestructural de nuestra realidad. En el fondo, hemos de encontrar en todas las formas de sojuzgamiento de las masas -signadas por la explotación- la verdadera esencia de nuestra historia.

Por último y en tercer lugar, hemos de reafirmar que si convenimos en que son las formas de explotación los elementos básicos para caracterizar a nuestras sociedades, debemos concluir que el conocimiento objetivo de nuestra historia no puede estar al margen de una análisis serio de los contenidos y formas que ha tenido la lucha de clases en América Latina.

V

El Profesor argentino ARTURO ANDRÉS ROIG, para quien el Ecuador es deudor de numerosos, serios y actualizados trabajos de interpretación de nuestro pensamiento, es uno de los pensadores latinoamericanos que mayores esfuerzos ha entregado en favor de la consolidación teórica y metodológica de la historia de las ideas en América Latina. En este trabajo resumiremos y comentaremos algunos de sus importantes aportes a la conceptualización y desarrollo de la Historia de las Ideas en nuestro subcontinente.

En un trabajo publicado en la UNAM México²⁷ este autor plantea que la historia de las ideas es herramienta de autoconocimiento. Deslinda confusiones que tendían a desubicar el papel de las ideas en la

²⁷Cfr. Roig, A., 1981, “Importancia de la Historia de las Ideas para América Latina” en “Filosofía, Universidad y Filósofos en América Latina”, Ciudad de México – México, UNAM, pp. 25 – 33.

sociedad. Señala que las ideas no gobiernan el mundo (tesis contraria a la teoría positivista de Comte). Por tanto, las ideas no determinan la realidad. Las ideas tienen una función social que no se ha sabido relieves. Enfatiza, pues, dos aspectos sobresalientes: 1) la función social de la idea, y 2) el desarrollo histórico de la misma.

De acuerdo con esos presupuestos, la historia de las ideas ha estado en relación con lo iberoamericano. Se menciona las polémicas del siglo XIX sostenidas, entre otros autores, por Alberdi, Caballero y Sarmiento. Las obras de esos pensadores reflejan un proceso inicial de autoconciencia en América Latina.

La actual historia debe recoger aspectos que han sido descuidados y que hacen relación con el momento histórico y con el ámbito de su desarrollo. La elaboración de nuestra historia de las ideas debe tener en cuenta los procesos simultáneamente acaecidos en España y Portugal. Con ese mismo sentido histórico hay que revalorizar la cultura indígena.

Nuestros estudios no deben dejar al margen aquello que no es idioma español, pero que de alguna manera se halla vinculado con nuestra cultura, ni debe excluirse al pensamiento hispanoparlante de los Estados Unidos. En fin, no puede haber desconocimiento de las expresiones que ha tenido la historia de las ideas en Asia y África; pues, son elementos importantes en nuestra cultura los aportes hechos, tanto por los inmigrantes negros como por los asiáticos.

Roig recomienda el estudio de las ideas no solo como algo sistemático, sino también en el campo literario, como la novela y el cuento. Dice que es una exigencia para el historiador de las ideas conocer el pensamiento social en sus diferentes formas y manifestaciones (sociología, economía, política).

Señala el autor que hasta hoy los influjos europeos han sido entendidos como membretes que se han aplicado en América. Plantea que la aplicación mecánica puede ser contrarrestada con la utilización más frecuente de categorías surgidas dentro de nuestros propios esfuerzos intelectuales. Explica, por otra parte, que hacía falta una teoría para comprender la unidad y diversidad de América Latina, lo cual sería un freno a los excesos del nacionalismo.

Postula también Roig las que vendrían a ser también necesidades más apremiantes en el desarrollo del estudio de las ideas, a saber:

1. Nuestra historia de las ideas debe estar entroncada con la realidad nacional. Esa relación debe tener en cuenta la estructura de esa realidad.
2. No tienen validez los juicios acrílicos. Pues, no hay neutralidad en el pensamiento. La historia de las ideas debe atender siempre a intereses sociales.

En las conclusiones del citado trabajo, Roig termina señalando que habría una doble tendencia en la historia de las ideas en América Latina:

1. Una dirigida a hacer una filosofía de la historia latinoamericana.
2. Otra dirigida hacia la liberación social de América Latina.

El filósofo argentino toma partido por la segunda dirección. Esa adhesión la manifiesta en el trabajo titulado “De la Historia de las Ideas a la Filosofía de la Liberación”.²⁸

El mismo autor, en el trabajo publicado en el No. 4 de la Revista de la Historia de las Ideas²⁹, recuerda a los filósofos que hacen de antecedente de esa historia. Destaca que Gaos hizo esfuerzos por aproximar las dos historias: la de las ideas y la de la filosofía; mientras que para Francisco Romero la historia de las ideas era algo externo al sentido académico que tenía la historia de la filosofía.

Según Roig, la consolidación de la historia de las ideas empieza a producirse en la década del cuarenta del siglo XX. Es por esa época que nacen instituciones como el Colegio de México y los Centros de Estudios Latinoamericanos en México, Argentina, Venezuela.

Además, comienza a haber interés por nuestra historia de las ideas fuera de Latinoamérica, como Europa y los Estados Unidos.

Señala, en otra parte, que la historia de las ideas ha recibido el impacto de otros campos del saber social:

“Me refiero concretamente a la historia económica que ha venido a revolucionar, sin duda, la problemática metodológica de la historia de las ideas. El abandono claro que se ha producido de los nacionalismos metafísicos e irracionales, el rechazo de los telurismos, aun cuando pervivan en algún sector, el desinterés por una filosofía de la

²⁸Cfr. Roig, A., 1977, “De la Historia de las Ideas a la Filosofía de la Liberación” en “Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos” Número 10, Ciudad de México, UNAM, pp. 45 – 72.

²⁹Cfr. Roig, A., 1983, “La Historia de las Ideas y sus Movimientos Fundamentales” en “Revista de la Historia de las Ideas” Número 4, Quito – Ecuador, CCE – PUCE, 151 – 156.

*cultura al estilo del culturalismo alemán de entreguerras, todo ello ha hecho que la historia de las ideas haya entrado en una nueva etapa y lógicamente, también los intentos de fundamentación epistemológica, como así mismo, sus relaciones con la filosofía y la historia de la filosofía”.*³⁰

Y entre todas las conexiones, resalta Roig la importancia de la vinculación de la historia de las ideas con la teoría del discurso o del texto. Precisa, sin embargo, la importancia de esta última teoría.

“Claro está que esta importancia le viene ahora (a la teoría del discurso) no del hecho de que sea un saber en el que se anuncian los principios primeros de todas las ciencias, sino del hecho de ser un saber que se pone como objeto primero y fundamental, las diversas formas de mediación y entre ellas, la más universal de todas, la mediación del lenguaje. De esta manera, la historia de las ideas ha venido a desplazar la problemática de la “idea” hacia la más importante del lenguaje.

*La idea que se ha convertido en un contenido semántico de un signo que, como todo signo, exige un desciframiento. El lugar de la idea no es ya “el mundo de las ideas”, sino el “mundo del lenguaje”, con lo que ha quedado confirmado, por otra vía, la problemática del valor social de la idea que había planteado la historia de las ideas en sus inicios, allá por los años 40”.*³¹

Expresamos algunos puntos de vista a manera de comentario. Como ya hemos dicho, son numerosos y densos los aportes del Prof. Roig, tanto en lo que se refiere al enriquecimiento epistemológico, como a

³⁰Roig, A., *Ibid.* p. 102.

³¹Roig, A., *Ibid.* pp. 163, 164.

la acumulación de recursos metodológicos concernientes a la constitución definitiva de la historia de las ideas en América Latina y en el Ecuador.

Vale destacar la forma como visualiza la dirección que históricamente ha tenido nuestro pensamiento, que se traduce en un proceso de autoconciencia iniciado en el siglo XIX, y que adquiere contornos más claros en el siglo XX.

En ese proceso, tal como él lo comprende, es particularmente importante la afirmación de la prioridad del ser social sobre la conciencia social, lo cual es coherente con su enunciado de que las ideas tienen una función social. Esto pone en el centro de nuestra reflexión filosófica el asunto fundamental de toda la historia del pensamiento; es decir, toda la problemática que tiene relación con el comienzo mismo de la filosofía, con el “a- priori antropológico”, con la universalidad de la cultura, y con la crisis del sujeto y la conciencia como entidades instaladas por encima del mundo, a su vez poseedoras y manipuladoras del “logos” y la “esencia”.

Bajo esta misma idea motriz nos insta a la utilización de categorías adecuadas a nuestra propia realidad. Entendemos que esto obviamente no quiere decir que todo aquello que lleve la marca de “occidente” sea repudiable (así no podemos desdeñar de los aportes científicos que nos han legado un Rousseau, un Kant, un Hegel o un Marx). Antes por el contrario, creemos que es rescatable de la cultura occidental todo aquello que puede contribuir a la liberación social de los pueblos latinoamericanos. Pensamos, por tanto, que la tesis de Roig no propugna forma alguna de “chauvinismo”, sino que pretende revalorizar lo “propio”, cuestión última que debe ser entendida como la ubicación del pensador en su realidad social.

Es decir, lo “propio” no entendido como categoría, sino como condición para pensar. Sería un error plantearse la autenticidad, la originalidad y lo propio como meta. La meta es hacer la investigación sobre nuestro pensamiento con coherencia respecto de la realidad histórica en la que ese pensamiento está inmerso. Lo “propio”, por lo demás, debe entenderse como factibilidad de construirnos un proyecto histórico a partir de nuestras propias posibilidades.

En otro ámbito, creemos que es un aporte original de Roig su proposición relacionada con la aplicación de las teorías del lenguaje y del discurso a la interpretación de la historia de las ideas. Dicha propuesta es el resultado de la consideración de que la Semiótica es un recurso metodológico, cuya validez se asienta en el juicio de que el lenguaje, en cuanto conjunto de signos, juega como mediación entre el sujeto y el objeto, entre el conocimiento y la realidad. Además, dicha relación es natural y no artificial. Por cierto –afirmamos nosotros–, el uso de este recurso metodológico debe guardarse de los riesgos a los que han sido conducidos los análisis subjetivistas del formalismo estructuralista.

Por último, diremos que el aporte indudablemente más significativo de Roig consiste en su opinión de que la historia de las ideas debe estar dirigida a la liberación social de América Latina. Esa filosofía se constituye, por fin, ya no en una tarea especulativa, sino en un conocimiento objetivo y transformador de nuestra realidad. Encontramos así las determinaciones históricas de nuestras sociedades, y solo a partir de esa autoconciencia se abrirán las pautas que nos conducirán a revolucionar nuestra situación de dependencia.

Pautas metodológicas para la interpretación del pensamiento latinoamericano y ecuatoriano

Variados han sido los aportes de destacados intelectuales latinoamericanos acerca del señalamiento de propuestas que harían de guías en la interpretación de nuestro pensamiento.

Nos hemos referido ya a algunas importantes reflexiones que traducen por parte de aquellos mismos intelectuales intentos serios por definir, encontrar sentido y configurar una historia de las ideas en América Latina. Han sido también frecuentes en su exposición los puntos de vista y recomendaciones de carácter metodológico de expertos y estudiosos en encuentros, conferencias y congresos a lo largo y ancho de todo nuestro continente.

Vale destacar a este propósito, que en las reuniones del Comité de Historia de las Ideas, dentro de la IX Asamblea General del Instituto Panamericano de Geografía e Historia de 1969, los expertos e investigadores de nuestro pensamiento pusieron en consideración que el estudio de nuestra Historia de las Ideas es importante para el conocimiento más exacto del desarrollo integral de América y que, por tanto, se debe impulsar los trabajos vinculados a esa “relevante finalidad”. En el espíritu de que se logren esos objetivos, se formularon, entre otras, las siguientes recomendaciones:

“- Formar comités para la historia de las ideas en América en los países de este continente en los que aún no existan, así como reorganizar los comités ya existentes, para su mejor funcionamiento.

- Crear cursos permanentes o cátedras y seminarios sobre historia de las ideas en las universidades del continente donde todavía no existan.

-Crear centros de estudios latinoamericanos que enfoquen estos problemas a nivel continental, con vías a la superación del enfoque nacional o regional que casi siempre tienen estos trabajos.

-Encarecer a las secciones nacionales de Canadá, Colombia, Ecuador, Haití, Paraguay y Venezuela, la elaboración de su correspondiente trabajo de estudio sobre historia de las ideas, realizado en cada uno de los países de América, especialmente en lo referente al siglo XX, para su rápida integración en la colección “Historia de las Ideas en América”.³²

Más tarde, nuevas recomendaciones fueron hechas en la Reunión de expertos en Historia de las Ideas, convocada por la UNESCO en 1974, en la ciudad de México. Estas recomendaciones que tienen una particular orientación metodológica fueron retomadas en el Seminario de Historia de las Ideas realizado en Quito en 1982. En tales recomendaciones se señalaba la necesidad de partir de una concepción de idea como elemento significativo de una estructura más amplia con connotaciones económicas, sociales, políticas, etc. Se llamaba también a aplicar un tratamiento dialéctico a la historia de las ideas, no abordándola como historia académica, sino abriéndose a los movimientos de liberación e integración latinoamericanos. Se determina, a la vez, que hay que encarar esos estudios, no a partir de campos epistemológicos, sino de los problemas concretos latinoamericanos. Finalmente, se declara como lo adecuado dar preferencia a la Historia de las Ideas entendida como historia de la conciencia social latinoamericana.

³²Ver “Revista Latinoamérica” Número 3, 1970, Ciudad de México – México, UNAM, pp. 237 y 238.

Pero tratándose de señalar algunas pautas metodológicas más específicas para el estudio del pensamiento latinoamericano y ecuatoriano, queremos en nuestro trabajo remitirnos a destacables lineamientos propuestos por Arturo A. Roig, Horacio Cerutti y Carlos Paladines.

Resumimos y comentamos determinados planteamientos que los ha recogido el profesor ARTURO ANDRÉS ROIG en un estudio titulado “El pensamiento latinoamericano y su tratamiento filosófico”.³³

Un primer segmento de ese estudio pone su atención en el tratamiento de filosofía e ideologías dentro de la historia del pensamiento latinoamericano.³⁴ Manifiesta el filósofo argentino que se ha dado una ambigüedad en la comprensión del término “filosofía”, como saber crítico y como saber ideológico. Para desentrañar el contenido ideológico, hay necesidad de entender la naturaleza del concepto, instrumento en el que se ha expresado tradicionalmente la filosofía.

Kant y Hegel creyeron en el triunfo de la conciencia. No hay la posibilidad de denunciarla (no hay sospecha). Lo ideológico liberaba a los filósofos y los instalaba en el saber puro, reinado del Espíritu: la filosofía.

Pero las filosofías posthegelianas de denuncia (Nietzsche, Marx, Freud) provocan la crisis de la “filosofía del sujeto” o del “concepto”, y elaboran una “filosofía del objeto” o de la representación. Aquí la libertad tiene una formulación revolucionaria. Se abandona la filosofía como “teoría de la libertad” y surge la “filosofía como liberación”.

³³Cfr. Roig, A., 1974, “El pensamiento latinoamericano y su tratamiento filosófico” en “Latinoamérica” Número 7, Ciudad de México – México, UNAM, pp. 39 – 75.

³⁴Cfr. Roig, A., *Ibid.* pp. 39 – 59.

Se da, pues, una ampliación metodológica que tiene en cuenta el “sistema de conexiones”, donde la filosofía es un momento. Ese sistema parte de la noción de estructura histórica; allí la filosofía tiene su función propia. Se habla de conexión entre una forma histórica de una filosofía y la historia política.

Respecto del problema del comienzo de la filosofía, Roig plantea que la posibilidad de la filosofía Latinoamericana, así como sus supuestos metodológicos (o ampliación metodológica), se da a partir de un antimodelo, contrapuesto al modelo de la filosofía del sujeto instaurada por Hegel.

La quiebra del sistema hegeliano aparecería en la noción de Estado. El Estado es la totalidad objetiva que integra a todos los elementos de la “sociedad civil” en la formulación de la “demanda social”. La reformulación se da a partir del Estado como totalidad objetiva ordenadora. El “grande hombre” es el agente reformulador (la burocracia) que integra la Naturaleza de la sociedad a un orden de Razón. El “pueblo” es la multitud integrada, que gracias al “grande hombre” se incorpora (se integra) al Estado como multitud organizada.

Pero surge la contradicción entre el Estado, la Razón y la irracionalidad del “populacho”. Se quiebra así la totalidad objetiva. Es decir, el “concepto” juega también una función de ruptura, y no solo de integración, como lo pretendía Hegel. De modo que el “concepto” no es solo pureza y racionalidad que integra, sino que en cuanto “representación” es también irracionalidad y ruptura.

Las filosofías de denuncia (Nietzsche, Marx, Freud), conocidas también como filosofías de la “representación” o del “objeto”, ponen en crisis la noción de la totalidad con la que se manejaban las filosofías del “concepto”. Se rechaza el concepto y se coloca a la representación como verdadera forma del concepto, y cumpliendo a la vez la función de integración y de ruptura. Además, se profundiza la noción

de ruptura.

En Hegel la ruptura se daba por interferencia entre la conciencia y el objeto. Pero esto era exterior a la conciencia, ella no era la culpable. En las filosofías de denuncia, la ruptura ya no es algo extraño a la conciencia, sino que es causada por la conciencia misma. Hay aquí una nueva relación: “ocultamiento-manifestación”.

Por tanto, ya no se trata de hacer una “crítica del conocimiento”, donde todo lo sensible se adscribe a la representación; sino de una “autocrítica de la conciencia” que describa los modos de “ocultar-manifestar”. La filosofía será crítica en la medida en que sea autocrítica. Entonces el fondo de la filosofía no es hoy solo un problema gnoseológico, sino un problema moral, visible en la conciencia de alteridad dentro de la estructura de la conciencia social.

Señala Roig que la “conciencia de alteridad”, es la raíz natural de toda filosofía de la liberación, es un estado de ánimo originario; que surge espontáneamente como modo de la conciencia condicionada por las contradicciones que la oprimen en su desarrollo. Es causada por los hechos históricos y es una respuesta a la opresión. Su sentido negativo dialécticamente alcanza la positividad hasta convertirse en un ideal de la humanidad. La “conciencia de alteridad” no solo tiene fundamento ontológico, sino que se da en la “conciencia social”, que es en último término “conciencia de clase”.

La “conciencia de alteridad” es el origen de las “ideologías de los oprimidos”. Estas tienen afinidad con las filosofías del “objeto”. El “objetivismo” es característico del pensamiento en las sociedades coloniales que sufren la dependencia. Eso explica el realismo o pragmatismo del pensamiento hispanoamericano.

El “objetivismo” implica un rechazo a la “Razón” y al “concepto” como lo puramente integrador. Antes que la “Razón” está el indivi-

duo oprimido. La razón resulta para él “sinrazón”. Ese es el marco del anarquismo contra el Estado liberal-burgués. La “alteridad” en las filosofías del “concepto” es inmanente a la “razón”, mientras que en el “objetivismo” se parte del ansia de alteridad como ruptura de aquella “razón” y como un impulso hacia una auténtica integración.

Las ideologías de los oprimidos y las filosofías de la liberación se ocupan del futuro, entienden a la historia como un proceso permanente de irrupción de lo nuevo. Esto está contra la concepción hegeliana de que una época histórica es algo clausurado y dado. En Hegel la filosofía es “pensar crepuscular”. En las filosofías de la liberación es “pensar matinal”.

Respecto del tratamiento de filosofías e ideologías a propósito de una historia del pensamiento latinoamericano, Roig llega a estas conclusiones:

1. Hay que rehacer toda la historia del pensamiento latinoamericano despojándola de su academicismo pretendidamente apolítico.
2. Hay que estudiar la filosofía e ideologías que le han sido contemporáneas.
3. Hay que proponer nuevos métodos de lectura del “discurso filosófico” en relación con otros discursos, en particular el “discurso político”.
4. Hay que abandonar el pseudo-problema de si es posible o no una filosofía latinoamericana

En la segunda parte del estudio se aborda un conjunto de ideas acerca de las bases metodológicas para una lectura del “discurso político” y del “discurso filosófico”.³⁵

Roig define al “discurso político” como un conjunto ordenado de proposiciones significativas, por el cual la actividad política señala el objeto que le es propio, a saber, las relaciones sociales entre los hombres. A la vez, establece el grado y modo de mantenimiento y transformación de esas relaciones.

El “discurso político” asume una “demanda social” que es fundamentalmente de naturaleza económica. La formulación de la demanda se encuentra en el “pueblo” y la reformulación la lleva a cabo el “hombre político”, intérprete del “pueblo” en relación con su propia demanda, formulada por el grupo o clase social a la que él pertenece. Hay aquí la presencia del mecanismo “ocultamiento-represión”.

El problema del “sujeto de la reformulación” de la “demanda social” se relaciona con la figura hegeliana del amo y el esclavo. Tanto el esclavo como el amo tienen sus demandas. El esclavo, como Naturaleza, reclama sobrevivir. El amo, que es libertad y totalidad dialéctica opresora, se satisface con el reconocimiento del esclavo y con la apropiación del producto del trabajo del último. El reconocimiento y la apropiación se imponen sobre el esclavo. Pareciera que la reformulación estuviera solo en el amo; pero Hegel muestra que en determinado momento esa reformulación pasa a manos del esclavo. Pues, el amo como consumidor se hunde en la naturaleza; en cambio, el esclavo como transformador (por el trabajo) deviene hombre histórico. En ese instante se abre la brecha para que se produzca una quiebra de la totalidad objetiva de dominación.

³⁵Cfr. Roig, A, *Ibid.* pp. 60 – 75.

La no coincidencia entre el sujeto de la formulación de la demanda social y el sujeto de su reformulación, es la esencia del discurso político opresor. Todo discurso opresor se estructura sobre los dos términos puestos por sujetos diferentes. Esos términos son: “factibilidad social-Razón”.

En Hegel la “factibilidad social” es entendida como “Naturaleza” y la reformulación es obra del “Espíritu”, que al afirmarse sobre sí misma supera la alienación con que se encontraba en el seno de la factibilidad social. Para Hegel “Naturaleza” y “Espíritu” devienen como realidades históricas, pero la verdad de la “Naturaleza” se encuentra en el “Espíritu”. Así también, el concepto de “Estado” (reformulación) es más verdadero que la “sociedad civil” (formulación); y por ello el “Estado” desemboca en una totalidad dialéctica opresiva.

Se puede decir que toda reformulación de una demanda social, en la medida en que el sujeto de ella no sea el mismo que la reformula, juega sobre la base del mecanismo “olvido-represión”. La reformulación oculta o encubre la verdadera relación que hay entre el “pueblo” y el “hombre político”: es una forma ideológica en sentido negativo. Ese encubrimiento reprime las demandas sociales. Y la resignación de los grupos marginados, que aceptan como “neutral” su situación social, es un caso de “olvido-represión”.

Concluye Roig sus consideraciones sobre el “discurso político” diciendo que su ruptura no puede reducirse jamás a la lectura de un “texto”, en la medida que las contradicciones que el mismo pueda manifestar en un primer momento de lectura “interna”, son expresión inmediata de contradicciones reales dadas en el seno mismo de la sociedad. Hay que ejercer la lectura desde un “contexto” social, dentro del cual las relaciones sociales mismas han de ser consideradas como las “frases” del “discurso” real.

Respecto del “discurso filosófico” Roig expresa que es aquel por el cual la actividad filosófica señala el objeto que le es propio, la cuestión del ser y del ente; y establece el grado y el modo de su conocimiento.

Si el ser es entendido como absoluta trascendencia se concebirá al conocimiento como contemplación. Pero si se supera la oposición “inmanencia-trascendencia”, el conocimiento no es ajeno a las nociones de “transformación”, “transmutación”. Pero esa superación desemboca en una filosofía como saber de transformación o transmutación, siempre que se parta de una afirmación existencial del hombre, como el objeto mismo de esa superación.

¿Es posible afirmar de algún modo la presencia de una “demanda social” en el “discurso filosófico”? El “discurso filosófico” tiene la pretensión de ser un saber “neutral” que puede juzgar a otros discursos. Pero el análisis de las filosofías de denuncia llevan a postular dos momentos de lectura del “discurso filosófico”: uno de “crítica interna” (el “qué” del discurso), y otro de “crítica externa” (el “para qué” del discurso).

¿Son posibles estas dos formas de lectura? Roig expresamente dice:

*“El discurso filosófico no es una estructura autónoma, sino que es parte de una estructura más amplia, dentro de la cual es la respuesta filosófica. La tarea de la lectura, más allá de las pretensiones de un análisis “interno” o “externo”, consistirá en alcanzar la estructura completa del “sistema de conexiones”, mediante la denuncia de la ruptura epistemológica en lo que tendría de contenido ideológico y en tratar de encontrar la razón de una distinción, no de un hiato o ruptura, que daría lo característico al nivel filosófico respecto del contexto social”.*³⁶

³⁶Roig, A., Ibid. p. 73.

Por otra parte, hay que afirmar la existencia normal y vigente de formas de la “demanda social” dentro de todo discurso filosófico.

Creemos importante la contribución del Prof. Roig en lo relacionado con la delimitación de la ambigüedad del término “filosofía”. En ese nuevo sentido, es valioso el esfuerzo por mostrar cómo en el pensamiento del siglo XIX se dio un proceso de desideologización del saber filosófico, del contenido de conciencia y de naturaleza del “concepto”. Es indudable que en ese proceso juegan un papel protagónico las llamadas filosofías de denuncia. Pero creemos que el aporte más significativo fue hecho por la dialéctica marxista, que desmitificó el pensamiento especulativo, ubicando al saber filosófico en relación con los procesos histórico-sociales.

Al tratar sobre el vuelco revolucionario que sufrió la filosofía en el siglo XIX, pensamos que es necesario destacar el papel que jugaron las condiciones económico-sociales en ese cambio. Efectivamente se trata de un momento histórico en el que se consolidaba el sistema capitalista de producción y la dominación imperialista con el ahondamiento de la explotación de la clase obrera. Este hecho económico determinó variaciones en la estructura de las clases sociales. Surgió el proletariado como clase emergente, a la vez que se afianzaron las nuevas formas de organización del Estado.

Todas estas circunstancias trajeron consigo nuevos elementos que modificaron las cosmovisiones del mundo, de la sociedad y de la historia. Lo que aquí estamos expresando, el Profesor Roig lo explica con la noción de “sistema de conexiones”, donde la filosofía viene a ser un momento de la estructura histórica.

Juzgamos de especial interés la referencia a la quiebra del sistema hegeliano en la noción de Estado. En este aspecto también creemos que la crítica hecha por Marx es invaluable.

En efecto, Marx revela que hay una inversión de las verdaderas relaciones entre “Estado” y “sociedad civil” en la filosofía hegeliana. En Hegel todo se halla al revés: “...los sujetos reales, la sociedad civil, la familia, las circunstancias, el arbitrio, etc. se transforman en momentos objetivos de la idea, no reales...”. Marx denuncia la mistificación hegeliana, por la cual la verdadera realidad se convierte en una determinación de una idea. Dice en su crítica Marx que “Hegel transforma siempre a la idea en sujeto y hace del sujeto real propiamente dicho, el predicado”. Por su puesto que el problema central que estuvo en debate fue aquel que tiene que ver con la prioridad de la materia o la conciencia, del ser social o la conciencia social, del sujeto o del objeto.

Respecto de otra conclusión a que ha llegado el profesor Roig, advertimos el peligro de caer en el subjetivismo cuando al hablar de la “conciencia de alteridad” se dice que siendo la misma negativa, dialécticamente alcanza positividad hasta convertirse en un “ideal de humanidad”. Esto no suficientemente explicado, puede estar reduciéndose a una mera determinación de un “sujeto” no histórico. Pues, el fundamento ontológico único y real de la “conciencia de alteridad” no puede estar en relación sino con la ubicación de los individuos en el proceso productivo y en la lucha de clases.

De las conclusiones a que se llega al fin de la primera parte del trabajo, nos parece de gran interés la excitativa para hacer una historia del pensamiento latinoamericano, despojándola del academicismo apolítico; y la propuesta de que hay que abandonar el pseudo-problema de si es posible o no una filosofía latinoamericana.

En torno a la primera cuestión, decimos que el academicismo apolítico fue justamente predicado por ese tipo de filosofía que ideológicamente insinuaba la posibilidad de sustentarse como “saber” con logicidad suficiente, y que existía al margen de la historia y de la sociedad.

En cuanto a lo segundo, expresamos que Arturo Andrés Roig es consecuente con su pensamiento. Pues, producto de su misma recomendación es el valioso libro por él escrito y que hemos citado “Esquemas para una Historia de la Filosofía Ecuatoriana”.

Respecto del “discurso político”, queremos expresar la valía de la relación entre “texto” y “contexto” para la organización de la lectura. Esto quiere decir que es indispensable tener en cuenta la relación discurso-realidad. Abonan a esta propuesta metodológica todos los trabajos del autor relacionados con la validez instrumental de la semiótica y de las teorías del lenguaje.

Respecto del “discurso político”, manifestamos nuestro acuerdo con aquella declaración de que dicho discurso no es una estructura autónoma, sino que es parte de una estructura más amplia, conectada necesariamente con la realidad social. De ahí se desprende, efectivamente, que existen demandas sociales en todo discurso filosófico; esto ocurre o bien porque explícitamente esas demandas están contenidas en tales discursos, o porque en el discurso hay elementos que fundamentan la búsqueda o la constitución de aquellas.

En el libro “Hacia una metodología de la historia de la ideas (filosóficas) en América Latina”,³⁷ publicado en 1986 por la Universidad de Guadalajara, México, HORACIO CERUTTI expone, a través de ponencias y conferencias, palpitantes proposiciones acerca de problemas epistemológicos y metodológicos relacionados con la construcción de nuestra historia de las ideas. Centra su atención en las dificultades de la teoría y el método que surgen en el proceso de

³⁷Cfr. Cerutti, H., 1986, “Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina”, Guadalajara – México, Universidad de Guadalajara, 174 pp.

investigación de nuestras ideas, fundamentalmente filosóficas. Declara que su interés no es dar respuesta, sino, más bien, problematizar desde una perspectiva que guíe la interpretación de nuestra cultura.

Dentro de estas reflexiones, precisa y delimita algunos problemas metodológicos que afronta la investigación actual de nuestra historia de las ideas. Entre la descripción o explicación de esa historia, opta por señalar que es de capital importancia hacer lo más explícita posible la interpretación o explicación que el investigador intente. Añadiendo a ello que no hay un modelo para hacer esa historia.

En otro momento Cerutti establece como insuficiente la recurrencia a comentarios o a fuentes secundarias para estudiar nuestro pensamiento, poniendo el acento en la insustituible validez de las fuentes primarias.

“Los comentarios o bibliografía secundaria son importantes no para resumirlos sino para cuestionarlos y establecer por qué se realizaron de ese y no de otro modo. Las fuentes son una reserva permanente de sentido y, por ello, de renovadas posibilidades para futuros exámenes. Lo que definitivamente habría que erradicar es el escolar resumen, deformante por poco crítico”.³⁸

Aborda también las cuestiones relacionadas con fenómenos como las influencias, las periodizaciones y el elemento determinante de las ideas. Reafirma la necesidad de rescatar nuestra tradición intelectual, así como de otras partes del mundo. Es tajante cuando ubica el referente de las ideas en la realidad económico-social, sin que ésta tenga un carácter determinante entendido de modo mecanicista:

³⁸Cerutti, H, *Ibid.* p. 69.

*“Con toda su arbitrariedad, la periodización reclama de algún modo cierto tipo de fundamentación estructural, lo cual presupone afrontar la dificultad –para una concepción materialista- de explicar la articulación entre base y superestructura sin caer en el mecanicismo”.*³⁹

Todos esos problemas o interrogantes son como las piezas de un rompecabezas, con cuyas respuestas se irá integrando la comprensión de nuestra realidad. Trabajar en ello es entonces una tarea de vida o muerte. Pues, involucra el diagnóstico de nuestra realidad y la posibilidad misma de su cambio.

Refiriéndose al estudio de la filosofía latinoamericana son incisivos sus señalamientos en cuanto a la metodología. Desdeña el que se asuma la metodología como algo simplemente instrumental. El método no es algo ya hecho con lo cual se pueda confrontar sin más ni más los fenómenos. Ni la metodología debe reducirse a lo que se ha vulgarizado con el término “marco teórico”. Entiende metodología como:

*“...una reconstrucción racional sistematizada a posteriori de los pasos o del cambio que efectivamente se ha recorrido en la producción de la filosofía latinoamericana”.*⁴⁰

Pero así como Cerutti niega que haya absolutos en lo metodológico, propone, a la vez, una alternativa materialista para reconstruir una historia de nuestras ideas filosóficas. Advierte que hay que tomar en serio el desafío teórico de la premisa materialista de que “el ser determina la conciencia”. Y en cuanto al marxismo observa que predomina

³⁹Cerutti, H., Ibid. p. 70.

⁴⁰Cerutti, H., Ibid. p. 156.

“un esfuerzo cada vez más crítico y autocrítico en el seno del marxismo, además de un esfuerzo por reconstruir la historia del marxismo en América Latina”.⁴¹

Junto a las preocupaciones de orden epistemológico y metodológico, nuestro autor destaca la necesidad de descubrir la función de la filosofía en la realidad latinoamericana. Entre las varias sugerencias que formula para ese cometido vale anotar la insinuación de que el trabajo de los investigadores debe ser llevado en forma socializada. Es imprescindible avanzar hacia una historia crítica de nuestra historiografía filosófica. Hay que hacer una crítica rigurosa a los conceptos y categorías historiográficas en boga. La reconstrucción de nuestro pensamiento debe tener en cuenta el pensamiento español y no debe ignorar la “visión ecuménica” de los pobres de la tierra en pro de la justicia.⁴²

Al concluir con la exposición del conjunto de sugerencias que nos permitirán entrever la función social de la filosofía latinoamericana, Cerutti remarca lo imperioso que resulta hoy estudiar nuestras ideas filosóficas desde la óptica de la dialéctica marxista:

“Una historia materialista de las ideas filosóficas en América Latina está por hacerse. No la haremos repitiendo frases de los clásicos del marxismo, sino asumiendo el desafío que suponen sus propuestas teóricas, epistemológicas, metodológicas, ideológicas y políticas, y prolongándolas creativamente en relación con la lucha de liberación que libran los sectores progresistas de nuestro subcontinente y sin privarnos, tampoco, de recoger elementos de cualesquiera otras tradiciones teóricas o políticas que nos puedan servir”.⁴³

⁴¹Cerutti, H., Ibid. p. 140.

⁴²Cerutti, H., Ibid. pp. 142 y 143.

⁴³Cerutti, H. Ibid. p. 144.

Finalmente, vamos a mencionar algunos puntos de vista sostenidos por CARLOS PALADINES en una ponencia presentada al III Encuentro Ecuatoriano de Filosofía y que la tituló “Notas sobre metodología de investigación del pensamiento ecuatoriano”.⁴⁴

Empieza por reconocer el autor de esta ponencia que en Latinoamérica y en el Ecuador existe actualmente “un creciente interés por la investigación y por el enriquecimiento de los aspectos metodológicos”. Por cierto, los dos procesos que se están operando en nuestro desarrollo cultural se compenetran y necesitan recíprocamente. De ahí que hace bien Paladines cuando circunscribe prácticamente todo su trabajo a reflexiones en torno al segundo aspecto. Pues, no habrá avance en la investigación si no se acumulan y afinan los elementos de orden metodológico. Aquí lo metodológico debe ser empírico.

Al tocar los problemas metodológicos se refiere Paladines a la crisis de lo que llama “métodos tradicionales”. La “crítica interna” tendría una doble deficiencia:

“Por una parte, la de supeditar la comprensión del texto a un análisis eminentemente descriptivo que otorga una objetividad de tipo formal, y por otro, la de suprimir las vinculaciones del texto con su contexto”.⁴⁵

A nuestro entender esta visión metodológica no puede sino volverse estéril. El análisis descriptivo aborda solo lo inmediato, lo apariencial; no accede a lo esencial, a lo causal. Existe ahí una carga prevaleciente

⁴⁴Cfr. Paladines, C., 1978, “Notas sobre metodología de investigación del pensamiento ecuatoriano”. Ponencia presentada al III Encuentro Ecuatoriano de Filosofía, Quito – Ecuador, 31 pp.

⁴⁵Paladines, C., Ibid. p. 7.

de empirismo. A la vez, ese método descontextualiza al pensamiento, a la filosofía de la realidad social, como totalidad estructurada con conexiones internas. En tal sentido, ese análisis se torna eminentemente metafísico, formal y ahistórico.

Al contrario, la ubicación más acertada del pensamiento de un autor o de una escuela no puede sustentarse, como lo afirma esclarecedoramente Paladines, en la simple reducción a un texto. Ese pensamiento solo puede explicarse imbricado dentro de un contexto cultural y social. Ese pensamiento es una expresión concreta de una totalidad social concreta.

Se señalan a continuación algunas carencias de la “crítica externa” puntualizada por Ricardo Soler. No hay tradición en investigaciones sobre la historiografía de las ideas en América Latina. Nuestra filosofía se caracterizó por la “reacción antipositivista” y no hemos contado con suficientes estudios económico-sociales a nivel latinoamericano. En fin, no teníamos materiales que nos permitieran establecer conexiones entre texto y contexto.

Siendo consciente de todas estas insuficiencias, Paladines se pregunta acerca de cuáles serían los enfoques metodológicos con que se contaría para darle un tratamiento adecuado a la relación texto-contexto. Respondiéndose a sí mismo, expresa:

*“Básicamente dos: establecer categorías fundamentales del proceso socio-económico o político, para luego examinar cómo ellas se reflejan o son utilizadas en los planteamientos filosóficos e investigar la estructura misma del discurso filosófico...”*⁴⁶

⁴⁶Paladines, C., *Ibid.* p.12.

Además de la propuesta planteada, agrega que contribuirían al enriquecimiento de los instrumentos para la investigación los análisis que se apoyan en la teoría de la comunicación, la semiótica y especialmente la lingüística.

Respecto de esta propuesta complementaria hacemos la misma advertencia que la formulamos páginas atrás acerca de una sugerencia hecha en el mismo sentido por el Prof. Arturo Andrés Roig. En este tipo de orientaciones metodológicas hay el riesgo de caer en elucubraciones teoreticistas frecuentes en el formalismo estructuralista. La “búsqueda” de las “estructuras profundas” termina desvinculando al investigador de la realidad y entonces las construcciones mentales parecen encontrar su soporte en sí mismas, negándose toda la posibilidad de una verificación que tenga como sustento la base empírica, y más allá que ésta, la misma praxis social.

En lo que diríamos que es la parte central del trabajo de Paladines, encontramos algunas excitativas al debate sobre las posiciones metodológicas tanto en las ciencias humanas como en las sociales. Se pone de relieve la actitud del positivismo, que supuso a la teoría como elemento que surge espontánea y automáticamente. Los hechos hablan por sí solos. No hay necesidad de las preconcepciones teóricas que las introduciría el investigador; además de que se debe propender a que, sobre todo, la ciencia social sea neutral: una suerte de “ciencia pura”. Es decir, no cuentan para los empiristas las situaciones de carácter social que rodean al investigador. A los objetos investigados se llega de modo inmediato. Esto garantizaría el manejo de un método objetivo.

Más allá de que debemos reconocer que ciertamente esas son notas que las ha esgrimido el positivismo, es necesario, sin embargo, que destaquemos que aquellas mismas caracterizaciones han sido propias de las diversas manifestaciones del empirismo, sobre todo, en las

ciencias sociales. A propósito de estas precisiones creemos útil dejar anotadas ciertas diferenciaciones metodológicas, fundamentalmente, con la intención de plantearnos alternativas que puedan reforzar la obtención de mayores logros en futuras investigaciones.

Además de lo ya consignado por Paladines respecto del positivismo, encontramos que el empirismo privilegia la observación inmediata como el gran principio de todo proceso de investigación. Es el elemento determinante y dominante respecto de la teoría.⁴⁷ Se pone énfasis en la descripción de los hechos y en el acopio de datos. Desconoce el empirismo el principio de totalidad y aprehende la realidad parcelariamente. La sociedad no es un todo estructurado, sino que se trata de parcelas aisladas que se constituyen en sendos objetos de investigación. No se capta las relaciones sociales en su base económica, en su concatenación universal y en su historia.

El empirismo confía en los datos proporcionados por la observación externa e inmediata. Ha sido común entre los empiristas desdeñar de los prejuicios o preconcepciones teóricas. Así tenemos, según Durkheim, que el método es independiente de toda filosofía.

*“La sociología no será individualista, ni comunista, ni socialista... Por principio ignorará a estas teorías, a las que no puede reconocer valor científico, ya que tienden directamente, a no expresar los hechos, sino a reformarlos”.*⁴⁸

⁴⁷Cfr. Rosero, F., 1982, “Notas sobre la epistemología y el método en Ciencias Sociales.” Ponencia presentada al III Congreso Nacional de Sociología, realizado en Facultad de Sociología de la Universidad Técnica de Machala, entre el 18 y el 23 de enero de 1982. (Las caracterizaciones acerca de los métodos empirista, formalista y dialéctico que comentamos en nuestro trabajo se basan fundamentalmente en lo expuesto en esta ponencia).

⁴⁸Durkheim, E., 1973, “Las Reglas del Método Sociológico”, Buenos Aires – Argentina, Schapire Editor, p.109.

Y también acota el sociólogo francés, luego de afirmar que su método es objetivo, que para él

“...el sociólogo debe evitar las nociones anticipadas que tenía de los hechos para ponerse frente a los hechos mismos”.⁴⁹

Por supuesto que al haber expresado todas estas particularidades del empirismo en las ciencias sociales, no queremos decir que la información empírica pueda ser ignorada o subestimada. El nivel de conocimientos que obtenemos por los meros datos es limitado e insuficiente. El nivel de explicación es inconsistente. Se requiere de un avance superior para construir la ciencia.

Pero así como resulta insuficiente el empirismo, lo es también el formalismo. Para esta orientación metodológica la adecuación entre sujeto y objeto se encuentra en el espíritu o razón. El conocimiento no se da a partir de la realidad, sino que presupone la sola actividad creadora del sujeto pensante. Para construir el conocimiento se vale de las puras normas lógicas, que regulan la deducción. El formalismo es teleológico; los procesos no dependen de las relaciones sociales. Considera a la totalidad una abstracción pura. Es decir, prima el subjetivismo.

En consideración de todo lo expresado respecto de los dos puntos de vista metodológicos, se puede convenir en que empirismo y formalismo, si bien difieren en algunos aspectos, tienen una base epistemológica común: la ruptura de la relación sujeto-objeto.

Aunque nos parece que Paladines no es del todo explícito, hay con todo en la ponencia que nos ocupa importantes insinuaciones

⁴⁹Durkheim, E., Ibid. p. 109.

que tenderían a superar las limitaciones de los métodos que hemos comentado. Hace reminiscencia de las recomendaciones propuestas en 1974 por la Comisión de Historia de las Ideas en América Latina, que también nosotros las hemos mencionado páginas atrás. Respecto de estas recomendaciones formula algunas acotaciones:

“...estas pautas no garantizan automáticamente el éxito de la investigación, pues no basta situarse al interior de ellas para vencer las especificidades de la investigación en tanto práctica que tiende al descubrimiento de la verdad, tan solo coadyuvan a que los hechos y los marcos teóricos no sean momentos rigidamente inconexos o separados, sino más bien momentos metodológicos en dialéctica vinculación; en otros términos se señala que no hay lectura de la experiencia, por precisa que sea, sin un marco teórico, y que cuanto más rico sea ese marco, mayores garantías de objetividad habrá en la lectura”.⁵⁰

Debemos poner énfasis en que hoy las ciencias humanas y sociales reconocen grandes posibilidades reales de desarrollo gracias al método dialéctico. Particularidades de esta dirección metodológica puede ser de importante validez también en el estudio de nuestro pensamiento. No se trata de que la dialéctica sea “el” método. En metodología y en la ciencia no hay absolutos. Además, la investigación científica puede validar fructíferamente elementos de otros métodos.

A diferencia del empirismo y del formalismo, el método científico parte de la relación dialéctica sujeto cognoscente y objeto conocido. La verdad no es una entidad ahistórica. Se trata de un proceso donde sujeto y objeto se transforman. El contenido y la forma de la verdad

⁵⁰Paladines, C., Op. cit. p. 20.

no provienen de su participación en la verdad absoluta, sino que están determinadas por condiciones concretas, históricas.

A diferencia del formalismo, la dialéctica plantea que el punto de partida de todo proceso de conocimiento es la realidad inmediata, el concreto “viviente”.

A diferencia del empirismo, la dialéctica no se queda en el mundo de los fenómenos, sino que desentraña las causas internas, llega al mundo de las esencias.

Para la dialéctica, entre esencia y fenómeno hay una relación dialéctica. La esencia es lo determinante, la apariencia es una manifestación externa que refleja de alguna manera las determinaciones esenciales.

Pero la esencia de la realidad y la totalidad concreta no se perciben por la simple observación. Las ciencias naturales lo hacen por instrumentos (microscopios, reactivos). Las ciencias humanas y sociales recurren a una herramienta particular: la abstracción.

*“... el análisis de las formas económicas (sociales) no puede servirse del microscopio ni de los reactivos químicos; el único medio que puede utilizar es la abstracción”.*⁵¹

Naturalmente que la recurrencia y la fecundidad que logremos en nuestras investigaciones, guiados por la visión dialéctica, dependerán también de la dirección que tomen nuestras tareas intelectuales. Si el tratamiento de nuestra filosofía y de nuestra historia de las ideas

⁵¹Marx, C., 1972, “El Capital”, Madrid – España, E. D. A. F. Ediciones – Distribuciones S. A., p. 2.

no se encuentra involucrado en una praxis social y política, con seguridad nuestros esfuerzos seguirán requiriendo del refugio en una ciencia “imparcial”, “neutra” y “no comprometida”.

Más allá de lo últimamente expresado, debemos convenir que el esquema de investigación con que concluye el trabajo de Paladines, lo concebimos como un interesante aporte para avanzar hacia una práctica investigativa que busca acceder científicamente al estudio de nuestro pensamiento.

Balance general y perspectivas en torno a la reflexión sobre nuestro pensamiento

Mirando retrospectivamente el desarrollo que ha tenido el estudio de la historia de las ideas, no podemos dejar de encontrar algunos aspectos deficitarios que no han permitido que se configure definitivamente esta disciplina. Esas deficiencias afectan a su status epistemológico o teórico, como también a las bases metodológicas, necesarias para garantizar la eficacia suficiente a las tareas de investigación y recreación de nuestro pensamiento.

Los aspectos negativos, curiosamente no aparecieron de modo evidente hasta la década de los años sesenta del siglo XX. Empiezan a ser palpables a partir de los años setenta. Menos mal. Buen hito en todo proceso es empezar a tener conciencia de que hay problemas y de que los mismos tienen que ser enfrentados. Caso contrario, estaríamos en una situación de estancamiento en cuanto al proceso de desarrollo que sigue nuestro pensamiento.

Evaluando las múltiples limitaciones y las expectativas que hoy tiene la construcción de nuestra historia de las ideas, hacemos de modo puntual las siguientes consideraciones:

1. Se ha venido alcanzando la convicción acerca de las posibilidades automáticas en el desarrollo del estudio de nuestro pensamiento. Por lo menos, esto ha caracterizado a algunos sectores de nuestra intelectualidad. Se ha ido cada vez reafirmando nuestra capacidad de autodefinirnos. Diríamos que en ciertos momentos hasta se habría sobrevalorado esa capacidad. Aún más, se habría llegado a tener conciencia teórica hasta del problema de nuestra “no definición”. Pero terminábamos por no encontrar las categorías adecuadas para acceder a un nivel interpretativo, rico en lo teórico y en lo metodológico.
2. Manifestación de lo anterior era el permanente y cerrado recurso a formulaciones no propias y a “modelos extraños” para interpretar nuestro quehacer cultural. Nuestra historia de las ideas ha sido una tarea imitativa. Todo esto está ligado naturalmente al fenómeno de la dependencia, que siendo en lo estructural económica y política, se proyecta también en los ámbitos intelectual y cultural.
3. Nuestra situación de dependencia nos ha llevado a ejercitar el subjetivismo, que se revela de modo preponderante en las categorías que manejamos y en la selección y delimitación de las áreas de estudio.
4. De ninguna manera queremos expresar que un proceso de autonomía de nuestro pensamiento signifique la prescindencia de la consideración de sistemas filosóficos, modelos históricos

o recursos teórico-metodológicos inscritos en otras culturas. Más bien pensamos que todos esos recursos pueden enriquecer el análisis de nuestra realidad e impulsar nuestros procesos políticos. Es decir, es rescatable de todos los procesos históricos, de todos los sistemas de pensamiento y de todo el progreso de la ciencia, aquello que nos permita a los latinoamericanos reafirmar nuestras posibilidades de lograr la liberación social.

5. Acusamos también un excesivo academicismo en nuestros estudios. Las tareas intelectuales se han caracterizado por ser casi exclusivamente un quehacer universitario. Esto ha determinado un cierto modo de ser de nuestra intelectualidad. Tenemos el permanente peligro de ser exclusivistas, lo cual puede llevar muchas veces al divorcio entre pensamiento y realidad, entre teoría y praxis. Nuestra cultura debe encontrar modos para ser el receptáculo de todas las formas de expresión de la realidad y de la vida social.

6. Ese academicismo ha degenerado entre nosotros en el elitismo. Nuestra historia de las ideas ha sido un quehacer en el que se han interesado muy pocas gentes.

7. Es imprescindible establecer que las metas de nuestra cultura y las posibilidades de hacer una filosofía de la liberación, no están al margen de la relación de nuestra intelectualidad con la lucha de clases y con la praxis política. La profundidad de nuestro compromiso social se medirá con nuestra fidelidad a la historia y con la clara precisión de cuáles son los sectores sociales a los que dirijamos nuestra acción. Si nos adherimos al proyecto que tienen las clases dominantes, estaremos contribuyendo a que esas fracciones consoliden, a través de la ideología, su poder económico y social. Pero hoy, la perspectiva de una muy considerable parte de la intelectualidad latinoamericana

no es subordinarse a los aparatos de dominación, sino que el compromiso de ese importante número de nuestros intelectuales se dirige cada día más a convertirse en fuerza auxiliar de los explotados en su proceso de liberación política y social.

8. De lo expresado en las reflexiones iniciales de este primer capítulo, se desprende que es imprescindible en este tipo de estudio que pretendemos acometer, plantearnos la necesidad metodológica de vincular las expresiones de nuestro pensamiento con el contexto histórico en el que tuvo funcionalidad dicho pensamiento.

Para ello, el análisis de las tendencias que hacen de antecedentes de la aparición de nuestro pensamiento socialista requiere enmarcarse en el proceso histórico comprendido entre 1875 y 1925.

Queremos delimitar un doble tratamiento en el estudio previo de ese marco histórico. El primer aspecto de nuestras consideraciones será de un contenido más bien historiográfico y cronológico.

En segunda instancia, queremos poner la atención en algunas aproximaciones que se remiten a un esfuerzo por hacer una caracterización general de la realidad económica, social y política del período fijado para nuestro análisis. Huelga señalar que delimitado el marco histórico y acometida la tarea de aproximarnos a líneas interpretativas del pensamiento de los autores que ubicamos como antecedentes del pensamiento socialista ecuatoriano, el propósito que nos anima al hacer este estudio es ensayar algunas reflexiones que contribuyan, aunque sea mínimamente, a acumular elementos para la construcción de nuestra historia de la ideas.

Caracterización del marco histórico: 1875 – 1925

Notas historiográficas

Del 6 de agosto de 1875 al 5 de junio de 1895

-Borrero, Veintimilla y la Restauración

La desilusión de los conjurados en el asesinato de García Moreno reflejaba el estado general de todos los ánimos en el país. Nada había cambiado con el tiranicidio. Se mantenía el engranaje del sistema político desde antes instaurado.

“Eliminado el eje de la maquinaria ésta se mantenía, contradiciendo las presunciones iniciales de los jóvenes liberales. La alianza de la nobleza, el ejército y el clero, componentes básicos del Estado ecuatoriano en el siglo XIX, resisten, y lo harán por veinte años más, cualquier intento de suplantarlo”.⁵²

Efectivamente, los tan ansiados cambios no se produjeron el 7 de agosto de 1875. La muerte de García Moreno era tan solo el comienzo de una larga cadena de conflictos entre civiles y militares y de contradicciones entre las fracciones de la clase dirigente del país.

⁵²Chiriboga, M., 1982, “Estudio Introductorio” de Historia del Ecuador, Primera Parte de “Historia del Ecuador” por Roberto Andrade, Quito – Ecuador, Corporación Editora Nacional, p.22.

Todo el desate del proceso, sin embargo, tiene un hilo conductor: consolidar la incorporación del Ecuador al sistema capitalista mundial.

El cuencano Antonio Borrero, liberal católico, es elegido Presidente el 9 de diciembre de 1875, representando a los sectores antigarcianos. Pero fue más bien un gobierno centrista y que por lo mismo cayó presa de la debilidad. Gabriel Cevallos García califica así al gobierno de Borrero:

“Inauguró un gobierno que hoy diríamos de centro: en efecto, no se hallaba ni en el extremo del caudillismo militarista ni en el extremo del gobierno civil fuerte; era un suave término medio, teórico, emanado de la historia romana y dulcificado por el romanticismo histórico del siglo XIX. A él le llamaban Catón sus admiradores y, en la Presidencia, por lo menos espiritualmente, vestía de acuerdo con sus ideales, la clámide patria y senatorial. En verdad logró congregar en torno suyo los elementos de orden y creyó que con ellos podría realizar una buena labor de gobierno.

*Pero, por desgracia, no fue así. El gobernante sufrió el primer ataque en el orden de sus ideales. Honesto en sus principios políticos, juró una Constitución que detestaba y contra la cual combatió rudamente. Mas, al jurarla, echó sobre sus hombros una tarea casi imposible: la de defenderla. Y por ahí fue atacado. Sus amigos –en su mayoría enemigos de García Moreno– le exigieron reformas constitucionales a poco de subir al poder, haciéndole presente, reiteradamente y en público, su obligación de propiciar cambios políticos y el compromiso que estableciera para llevarlos a cabo”.*⁵³

⁵³Cevallos, G., 1982, “Borrero y Veintimilla” en “Historia del Ecuador”, Barcelona – España, Salvat Editores, p. 120.

Las demandas de los liberales contrastaban con las actitudes de los conservadores, quienes en algún momento recurren a Veintimilla, pero al percatarse que éste recibía el apoyo de los liberales, se declaran defensores del gobierno constitucional y se oponen a la dictadura, que efectivamente sobreviene tras la caída de Borrero.

Meses llenos de crisis y de enfrentamientos antecedieron al ascenso de Veintimilla. El “Capitán General” tenía su fuerte en Guayaquil y contaba con el apoyo del militarismo urbinista.

El gobierno hizo esfuerzos para organizar tropas, que fueron irremediablemente derrotadas en Galte y en Molinos. En la culminación de esta crisis se impuso el “arbitraje militar”, según expresión de Enrique Ayala.⁵⁴

En el inicio de la dictadura de Veintimilla hubo el auspicio de algunos sectores del liberalismo. Se creyó llegada la hora de las reformas, pero el gobierno cayó atrapado en sus contradicciones y en la carencia de un sustento ideológico. Y mientras rompía el concordato con la Santa Sede, desterraba, primero, a Montalvo y, después, a Eloy Alfaro.

El episodio del envenenamiento del Arzobispo José Ignacio Checa y Barba, en el cual siempre se presumió alguna forma de participación del dictador, enardeció a la oposición garciano-clerical-conservadora. Esta oposición devino en insurrección que fue aplastada por las fuerzas del gobierno al mando del General Urbina.

⁵⁴Cfr. Ayala, E., 1982, “Lucha Política y Origen de los Partidos en Ecuador”, Segunda edición, Quito – Ecuador, Corporación Editora Nacional, p.184.

Convocada una Asamblea Constituyente en la que Veintimilla mediante el fraude alcanzó mayoría, se dictó una nueva Constitución y se designó Presidente Constitucional al entonces todavía dictador. Para aquellos tiempos y ante los excesos protagonizados por el gobierno, los liberales habían retirado todo su apoyo al régimen.

El Ecuador se caracterizó por esos años por un notable incremento logrado, sobre todo, en las exportaciones cacaoteras, lo que permitió al gobierno contar con importantes fondos, que en vez de dedicarlos a obras públicas, los despilfarró en la satisfacción de los apetitos personales y de los de sus adictos. Refiriéndose a esta situación afirma Enrique Ayala:

*“Pese a la favorable coyuntura que se dio con la exportación cacaotera, y con la guerra del Pacífico, ninguna obra importante se realizó en este período. Los fondos públicos eran administrados por el Presidente con criterio de hacendado y el objetivo principal del régimen era sacar a flote las empresas de contrabando, de las que el Jefe de Estado era el principal accionista. Los competidores eran reprimidos a balazos por la fuerza pública. La ventajosa situación económica permitió al gobierno disponer de elevados egresos para diversiones del Presidente, el gabinete y la tropa. El pueblo, que participó también en las fiestas, fue adicto a Veintimilla. Con visión anticipativa, se dio cuenta el Dictador que el mejor mecanismo de desmovilización es promover la “unidad Nacional” con festejos a lo cinco de diciembre. Una investigación de la época, demuestra que en 1880-81 se dio un desfalco de dos millones de pesos de las cajas fiscales”.*⁵⁵

⁵⁵Ayala, E., Ibid. p. 186.

Cuando estuvo por concluir su mandato constitucional, Veintimilla se lanzó al autogolpe. Esto no toleró el pueblo y el país entero se vio envuelto en una guerra civil. Los ejércitos de orientación conservadora desde el norte y desde el sur se dirigían a Quito, mientras que Alfaro proclamado Jefe Supremo en Manabí y Esmeraldas marchaba hacia Guayaquil, donde tenía su trinchera el Dictador.⁵⁶

Tres gobiernos se habían constituido entonces en el país: el Pentavirato en Quito de ideología conservadora, la Jefatura de Alfaro y la Dictadura arrinconada en Guayaquil. Tras varias dificultades entre los ejércitos restauradores (los conservadores habrían pensado liquidar primero a los montoneros liberales), las fuerzas de Veintimilla fueron finalmente derrotadas en la llanura de Mapasingue. A renglón seguido se desató la lucha por el poder entre los “terroristas” conservadores y los montubios liberales, surgiendo un tercer gobierno bajo la Jefatura de Pedro Carbo, elegido por una Asamblea. Los tres gobiernos provisionales convocaron a una Asamblea Constituyente que tuvo dominio conservador y que terminó eligiendo Presidente Constitucional al agroexportador y eximio representante de la derecha José María Plácido Caamaño.⁵⁷

El Progresismo

Las luchas de la restauración habían puesto en juego la presencia dinámica de las diversas tendencias políticas del país. Allí estaban: los conservadores ultramontanos garcianistas o “terroristas”; los con-

⁵⁶Cfr. Ayala, E., *Ibid.* pp. 187, 188.

⁵⁷Cfr. Ayala, E., *Ibid.* pp 188, 189.

servadores moderados; los liberales; y los radicales. Tras la caída de Veintimilla, el fenómeno político se caracterizó por una creciente polarización de las fuerzas en esos cuatro distintos sectores.

Surgió como alternativa la necesidad de una alianza. Debía ser una alianza que dejara en el pasado el gracianismo teocrático y el militarismo; pero que a la vez no cayera en los “excesos” del radicalismo. Una alianza que conciliara a conservadores y liberales. Así surge como opción política el Progresismo que tuvo sus orígenes en el conservadorismo antigarciano o en lo que se llamó el “catolicismo liberal”.

Manifestación concreta de esa convergencia fue la elección de José María Plácido Caamaño en la Asamblea Constituyente de 1883. Se trataba, según clásica expresión de Luis Robalino Dávila, de un hombre nuevo, activo, emprendedor, valeroso, con sólidos entronques en Guayaquil y en Quito que uniría a las dos regiones, siempre recelosas entre sí; un hombre, en fin, que gracias a su habilidad administrativa había domado a los feroces peones de Tenguel, mientras tantos otros fracasaron.⁵⁸

En su obra relacionada con la coyuntura socio-económica 1875-1925, Gonzalo Ortiz caracteriza así a la consolidación del Progresismo y a la elección de Caamaño:

“La elección de Caamaño fue el resultado de esta nueva alianza que en realidad había empezado a tomar forma desde los días de la dictadura de Veintimilla o aún antes; uniría a los elementos más centristas del partido conservador y a las tendencias “liberal-católicas”

⁵⁸Cfr. Robalino, L., “Diez años de Civilismo”. Citado por Ayala, E. Op. cit. p. 190.

en una especie de tercera agrupación política que solo se constituiría como partido algunas años después, bajo el impulso de Antonio Flores y durante su administración. Pero por entonces, ninguna de las otras fuerzas políticas, los liberales o los conservadores, por ejemplo, eran partidos políticos en el sentido moderno. Además, los radicales tendían a individualizar su posición política, aunque coincidía con los Liberales en muchos puntos. La principal diferencia entre estos dos últimos grupos residía en la profundidad que cada uno de ellos quería dar a la separación de la Iglesia y el Estado”.⁵⁹

Y a continuación el mismo Ortiz trata de resumir el origen y las actitudes políticas del Progresismo, tendencia que había tenido sus antecedentes en el liberalismo católico de Borrero.

“El Progresismo o Catolicismo Liberal tuvo su origen en políticos católicos de pensamiento republicano que se oponían al autoritarismo presidencial, a la limitación de la libertad, a la intolerancia religiosa y en general a los principios mantenidos por García Moreno. Defendían la suficiencia y supremacía de las Leyes, manifestaban profundo respeto por las garantías constitucionales o los derechos civiles y proclamaban la tolerancia de diferentes ideas. Esta tendencia apareció primero en Cuenca y el Presidente Borrero fue uno de sus representantes”.⁶⁰

Pero el gobierno de Caamaño reeditó los días represivos de García Moreno. Fusilamientos, persecuciones y carcelazos estuvieron a la orden del día. Se volvió a legalizar la pena de muerte. Así el gobierno

⁵⁹Ortiz, G., 1981, "La incorporación del Ecuador al mercado mundial: la coyuntura socio-económica 1875 – 1895", Quito – Ecuador, Banco Central del Ecuador, p. 273.

⁶⁰Ortiz, G., *Ibid.* p.273.

sofocó los levantamientos de las montoneras alfaristas en Esmeraldas y Manabí. Quizá el fusilamiento más notable en esa época fue el del revolucionario esmeraldeño Luis Vargas Torres.

Caamaño, siendo garcianista en sus métodos represivos, no compartía las ideas de los conservadores terroristas; y es así que propició, contra los terratenientes serranos, el desarrollo del mercado externo y la penetración del capital internacional. La tendencia liberal moderada con su apoyo fortaleció a Caamaño en el poder. Al grupo que rodeó al Jefe de Gobierno popularmente se le llamó “la argolla”, o la “camarilla caamañista”.⁶¹

En 1888 el Progresismo se impuso con la candidatura de Antonio Flores Jijón para Presidente de la República, el mismo que fue elegido en ausencia, y que fue persuadido por Roma para que acepte el cargo.

El gobierno de Flores Jijón resultó conflictivo por problemas derivados principalmente de fenómenos de orden ideológico, así como de asuntos de carácter económico-financiero. El modo como el presidente abordó estos problemas determinó el alineamiento de las fuerzas políticas del país.

Un primer problema fundamental fue la participación del Ecuador en la Exposición Universal de París con motivo del Primer Centenario de la Revolución Francesa. Flores, que contó con el apoyo de los liberales, veía en esa participación la oportunidad para que el país se promoviera en el mercado internacional, y para ese objetivo pidió apoyo del Congreso. Pero la derecha, mayoritaria en el parlamento, negó deliberadamente ese apoyo; pues, juzgaba indigno de un país

⁶¹Cfr. Ayala, E., Op. cit., p. 191.

cristiano y civilizado contribuir a celebrar un acontecimiento monstruoso y sangriento como la Revolución de 1789. Con todo, el Ecuador pudo estar presente en dicho evento gracias a la colaboración que prestaron los comerciantes guayaquileños.

Otro problema, así mismo central, que tuvo que afrontar Flores fue el de la negociación de la deuda externa. Dicha negociación, también combatida por los conservadores ultramontanos, estuvo dirigida a mejorar la imagen del Ecuador para efectos del crédito internacional y para el logro del mayor número de mercados exteriores.

No puede dejar de anotarse, por último, la polémica ardiente que provocó la supresión de los diezmos. Tal medida estuvo destinada a racionalizar el pago de impuestos que debían hacer los propietarios de la tierra. Como es lógico, reaccionaron airadamente los terratenientes, quienes decían defender un privilegio que desde hace mucho tiempo había gozado la Iglesia.

Con el gobierno de Cordero se agota la capacidad conciliatoria del Progresismo. Su candidatura surgió como un esfuerzo más para prolongar el entendimiento de conservadores y liberales, esfuerzo que fue denodadamente alentado por Flores y Caamaño.

Cordero gobernó inspirado en el modelo de Flores. Como en la administración de éste, Caamaño en las funciones de Gobernador del Guayas, fue el más sólido sostén del tercero y último gobierno progresista. Y fue precisamente Caamaño quien propició el arreglo de la “venta de la bandera”, detonante de la revolución liberal. Liberales, Radicales y terroristas levantaron la más combativa protesta, demandando la renuncia de Cordero.

El 5 de junio de 1895 se produjo la esperada transformación política. En Guayaquil se desconoció al gobierno y una Asamblea popular resolvió nombrar Jefe Supremo al General Eloy Alfaro.

Oswaldo Hurtado ha caracterizado así el advenimiento del Eloy Alfaro al poder:

“... el 5 de junio de 1895 el pueblo de Guayaquil proclama al General Eloy Alfaro. Los notables guayaquileños, con su característico sentido de ubicuidad política, se suman a la manifestación popular y encabezan con sus firmas el “Acta del Pronunciamiento Liberal de 1895”, en la que se designa Jefe Supremo de la República al General Eloy Alfaro. El caudillo liberal concilia todos los intereses en juego y es por tanto la persona más adecuada para la circunstancia política: su condición de comerciante da confianza a los ricos guayaquileños; su probada militancia liberal asegura su fidelidad a los principios liberales; su origen social le hace popular en sectores sociales cansados de las familias predestinadas al mando; su origen costeño le convierte en el portavoz de los intereses de la región; y su competencia militar le acredita como el jefe más idóneo para dirigir la guerra civil que habría de venir”.⁶²

Del 5 de junio al 9 de julio

-La Revolución Liberal y su decadencia

No todo estaba logrado con la proclama del 5 de junio y con la asunción de Alfaro a la Jefatura Suprema. Se daba inicio a la guerra civil en donde se enfrentaban dos tendencias económicas, políticas, sociales, ideológicas y militares que habían estado dirimiendo la hegemonía del poder desde los albores mismos de la república.

En su Historia del Ecuador Oscar Efrén Reyes resume así la trayectoria de esa guerra civil hasta que la Constituyente de 1897 elige a Alfaro Presidente de la República:

⁶²Hurtado, O., 1983, “El Poder Político en el Ecuador”, Quinta edición, Quito – Ecuador, Editorial Planeta, p. 133.

“(Alfaro) invitaba a la paz y a la concordia. Pero no pudo conseguirlas de inmediato; pues el gobierno interino de don Vicente Lucio Salazar, apoyado por fuerzas del conservadorismo extremista, organizó la resistencia a la Revolución. El ejército que preparó, bajo la experta dirección del General José María Sarasti, parecía, en efecto, superior en recursos a los que podía allegar Alfaro.

Pero el valor y la pericia del Viejo Luchador se sobrepusieron a la abundancia de dichos recursos oficiales, y ascendió triunfalmente a la cordillera.

No iban a encontrarse solamente dos ejércitos, sino también dos tendencias extremas, dos épocas.

Hasta que en los campos de San Miguel de Chimbo, de Gatazo, de Socavón, las fuerzas alfaristas destrozaron a los batallones del Gobierno.

Alfaro pudo, entonces, entrar libremente en la Capital de la República; y dar principio a la tarea de la nueva república”⁶³

Efectivamente, consolidado el triunfo liberal, Alfaro y los líderes de la revolución emprenden la tarea histórica de hacer concretas algunas de las transformaciones. Los revolucionarios, a la vez que trataban de liquidar o debilitar el poder de la aristocracia terrateniente que se sustentaba en la derecha política, hicieron esfuerzos por conciliar los objetivos de la burguesía con la satisfacción de algunas necesidades de las masas, constituidas entonces en baluartes de la revolución. Aunque al fin la revolución, resolviéndose como revolución burguesa,

⁶³Reyes, O., 1974, “Breve Historia General del Ecuador” Tomos II y III, Novena edición, Quito – Ecuador, Editorial Fray Jodoco Ricke, pp. 205 y 206.

se estrelló con la dura realidad de tener que responder a los intereses de los poderosos del país, dejando de lado las ilusiones que habían alentado montubios, negros, campesinos e indios.

Alfaro gobierna como Jefe Supremo y como Presidente Constitucional entre 1895 y 1901, y entre 1906 y 1911. Los gobiernos de Plaza (1901 – 1906) y García (1905 – 1906), en mayor o en menor grado, estuvieron inspirados en los ideales del Viejo Luchador.

Principalmente a partir de las Constituciones de 1897 y 1906, vale señalar someramente algunas de las conquistas que buscaron ir democratizando en lo político y en lo social al conjunto de la sociedad ecuatoriana.

Se establece la separación de la Iglesia y el Estado, se declaran las libertades básicas del ciudadano: de conciencia, de trabajo y de industria, de prensa y de pensamiento. Se introduce la enseñanza laica, creando los Institutos Normales para romper el monopolio que tenía el clero sobre la educación. Se establece la instrucción primaria gratuita y obligatoria, se fundan colegios secundarios y técnicos, así como escuelas para obreros. Se llega a promulgar un conjunto de instrumentos legales: Ley del Matrimonio Civil; Ley del Patronato, que termina con el dominio clerical; Ley de Beneficencia o Ley de Manos Muertas, que expropia los bienes territoriales de las comunidades religiosas; Leyes de Protección a las Industrias y al Talón de Oro, que busca favorecer a la industria y al comercio. Se produce la supresión de diezmos y primicias. Se suprime la Contribución Territorial para impedir el abuso de los patronos, fijando a la vez algún salario para el indígena. Se llega a abolir legalmente el concertaje, que sin embargo continuó subsistiendo por la prisión por deudas.

También hay que indicar que fue grande la obra material que construyó la revolución liberal. El ferrocarril, vías de transporte, edificios escolares y públicos, puertos, fueron, entre otras, las mejores realizaciones de este período.⁶⁴

Indudablemente, las conquistas del liberalismo posibilitan el desarrollo del capitalismo en el país y, por otra parte, son el inicio de otros avances, sobre todo, en lo social y en lo político.

Pero es necesario también afirmar que el liberalismo tuvo sus grandes debilidades, principalmente en lo que tiene que ver con las profundas transformaciones de la estructura económica que necesitaba urgentemente el país. A este propósito, Oswaldo Albornoz subraya:

“El mayor error que comete el liberalismo es no liquidar el latifundio, dejando intacta, por consiguiente, la estructura semi-feudal del país. Y con esto, deja también intacta la fuerza económica de los terratenientes desplazados del poder, que equivale a no tocar la base de su fuerza social y política.

*La revolución es, pues, superficial. Se circunscribe más que nada, al campo de las conquistas políticas, al campo de las llamadas superestructuras, al campo formal, diríamos. Pero deja incólume lo esencial: la retrasada estructura económica de la nación”.*⁶⁵

Y más adelante, el mismo Albornoz señala certeramente que como consecuencia de aquella limitación sobrevino la decadencia de la revolución. Las masas insatisfechas van dejando de ser la base social del proceso político. Y al fin, una “revolución truncada”, la traición y la tragedia.

⁶⁴Albornoz, O., 1969, “Del crimen de El Ejido a la Revolución del 9 de Julio de 1925”, Guayaquil – Ecuador, Editorial Claridad, pp. 9 y ss.

⁶⁵Albornoz, O., *Ibid.* p. 12.

“Esta omisión, ya considerándola desde el ámbito político, entraña una limitación en el apoyo de las masas –en este caso de las masas campesinas- para el régimen liberal. El campesinado no ve, no puede ver –pues que las pequeñas mejoras obtenidas no son suficientemente importantes para ellos- un defensor radical y consecuente de sus intereses.

Y si a esto añadimos el hecho de que tampoco se buscan los medios concretos e inmediatos para el mejoramiento del nivel de vida de las otras capas populares, se comprenderá fácilmente que su base humana es muy débil y pequeña, razón por la que en muchas ocasiones tiene que echar mano de la coerción para imponer sus puntos de vista. Lo que a la vez, aumenta el descontento y da armas al enemigo.

*Y tal debilidad conduce al final, a la liquidación de la revolución alfarista. Y también a la tragedia. Las derrotas de Huigra, Yaguachi y Naranjito, preludian la orgía que se avecina. Y esta llega. Un 28 de enero de 1912, en El Ejido, es incinerado Eloy Alfaro, el gobernante que, pese a todas sus equivocaciones, es la figura más grande de la Patria”.*⁶⁶

Pero, además, de la incapacidad que tuvieron Eloy Alfaro y los radicales para impulsar transformaciones más profundas en el país –hecho que defraudó a las masas-; hay que indicar que en el fondo del espectro político del liberalismo, como otro elemento determinante de la liquidación de la revolución, se encuentra la alianza entre los sectores derechizados del liberalismo –afines a los grupos de la oligarquía comercial, agrícola y financiera de Guayaquil- y los acaudalados terratenientes y comerciantes serranos, herederos de la derecha terrorista derrotada en 1895.

⁶⁶Albornoz, O., *Ibid.* p. 13.

Se trata de un nuevo núcleo que ha resultado del realineamiento de los sectores dominantes, que tomará la batuta del proceso político luego de crimen cometido contra los Alfaro y más líderes del radicalismo. Es la oligarquía financiera, agroexportadora y terrateniente, resumida en el placismo, que representa el aniquilamiento de la revolución y la consolidación de la dominación plutocrática gobernante desde 1912 hasta 1925.

-La Plutocracia, el 15 de noviembre y la Revolución Juliana

Desde los aciagos días de la “hoguera bárbara” hasta 1925 logró consolidarse el modelo político liberal burgués, como consecuencia del desfallecimiento del espíritu revolucionario alentado hasta 1912 por Alfaro y sus tenientes radicales. El liberalismo, atendiendo ahora a los requerimientos de los grupos financieros y agroexportadores, ya no encontró sentido de seguir siendo radical. Ni le interesará acometer ningún proyecto económico de contenido progresista. A lo más que llegó nuestra burguesía fue a ser intermediaria dentro del engranaje del comercio internacional. Dada primordialmente a ese tipo de actividad nada creativa, nuestra burguesía financiera y comercial derivó a la condición de prestamista y usurera.⁶⁷

Fueron esos los años del dominio subyugante del famoso Banco Comercial y Agrícola, liderado por Francisco Urbina Jado. La alianza interburguesa se expresa así eficientemente, a través del entendimiento entre el gamonal, representado por Leonidas Plaza y el banquero, encarnado en el Gerente del Banco prestatario de Guayaquil. Bajo estos auspicios transcurrieron la segunda administración de Leonidas Plaza y los gobiernos de Alfredo Baquerizo Moreno, José Luis Tamayo y Gonzalo S. Córdova.

⁶⁷Cueva, A., “El Proceso de Dominación Política en el Ecuador”, Quito – Ecuador, s. a., s. e., p.13.

Al referirse a aquel dominio del Banco Comercial y Agrícola, Oscar Efrén Reyes dice:

“... Singularmente, hubo una institución bancaria de Guayaquil –el Banco Comercial y Agrícola–, que acentuó su dominación, hasta el punto que, desde las candidaturas a Presidente de la República y Ministros de Estado hasta las de Senadores y Diputados, impuestos oficialmente, tenían que ser previamente conocidas y aprobadas por el poderoso banco. Ni éste ni el caudillo liberal General Plaza querían enemigos dentro de los gobiernos que ellos mismos creaban y sostenían. Por lo mismo, ambos mandaban: el uno desde Guayaquil, con el dinero; y el otro desde su hacienda la Ciénega, de la sierra, con las tenazas del más sólido caudillismo militar y político”.⁶⁸

El Estado estaba hipotecado al poderoso Banco. Éste suministraba los fondos a falta de recursos sobre todo en los años críticos de la Primera Guerra Mundial. Amparados en la Ley Moratoria, el famoso Banco, en correspondencia, estaba autorizado para la emisión indiscriminada de billetes. Frecuentemente, por otro lado, el Banco Comercial y Agrícola creaba intencionalmente la alarma de “falta de circulante”.

Se dice que al terminar 1924 la deuda interna del Ecuador era de 39’854.541,70 sucres. De este modo el Banco Comercial y Agrícola era acreedor por 21’773.253,27 sucres. Pero hay que notar que el rubro mayor de la deuda estatal no era de capital dado en préstamo, sino fundamentalmente de intereses desorbitantes que cobraba la banca.⁶⁹

Todo este irracional manejo de la economía ecuatoriana –economía que vivía en una situación de crisis por la caída de las exportaciones

⁶⁸Reyes, O., Op. cit. p. 250.

⁶⁹Cueva, A., Op. cit. p. 13.

y por la baja de los precios del cacao en el mercado internacional se tradujo en el insaciable apetito financiero de nuestra burguesía, en la depreciación de la moneda y en una catastrófica carestía de la vida. Estas consecuencias fueron el mejor caldo de cultivo para que se expresara el descontento de las masas, llegando a cobrar formas insurreccionales y de alta combatividad en 1922.

Después de la revolución de Concha (1913 – 1916) sofocada con dureza por el gobierno, y después de las sucesivas huelgas de trabajadores en todos esos años; la Huelga General convocada por la FTRE (Federación de Trabajadores Regional Ecuatoriana), de tendencia anarco sindicalista, y que culminó con la masacre del 15 de noviembre de 1922, fue sin lugar a dudas la más contundente expresión de rechazo popular a la política económica y social ejercitada por la plutocracia desde 1912.

La huelga se generalizó a raíz de un conflicto laboral de los trabajadores ferroviarios, que recibió el apoyo de numerosos gremios y sindicatos. La FTRE organizó para el 13 de noviembre una asamblea de trabajadores que demandó al gobierno la incautación de giros bancarios, la moratoria de pagos en moneda extranjera y la discusión conjunta con la Confederación Obrera del Guayas, de la política económica que debía adoptarse, así como la solución de los conflictos laborales. Menudearon las manifestaciones de los trabajadores. El día 14 desfilaron diez mil trabajadores en rechazo al gobierno. El 15 el gobierno de Tamayo reprimió brutalmente a los huelguistas y al pueblo, dejando como saldo trágico entre 1.500 a 2.000 muertos, cuyos cadáveres fueron arrojados por la noche al río Guayas.⁷⁰

⁷⁰Cfr. Burgos, D, 1985, "Historia de las luchas populares", Fascículo 3: De la Revolución liberal a la masacre de 1922, Quito – Ecuador, CEDIS, pp. 33 y ss.

La inmolación de la clase obrera anunció el fin de la dominación bancaria. Un nuevo proceso va a vivir el Ecuador, pocos años después, con la Revolución Juliana de 1925.

En efecto, ante los atropellos de los altos jefes militares, que estaban amparados por las autoridades del gobierno, se había constituido la “Liga de Militares Jóvenes” decidida a impulsar su transformación política. Estos militares se hicieron eco del descontento popular y hasta llegaron a manifestar sus simpatías por las ideas socialistas.

Es así como los militares jóvenes la noche del 9 de julio de 1925 derrocaron al presidente Gonzalo S. Córdova, y como para graficar el sentido y las intencionalidades del movimiento tomaron prisioneros a Francisco Urbina Jado y al General Leonidas Plaza Gutiérrez. Estos dos personajes más el presidente depuesto, poco después, fueron desterrados.

Caracteres económicos, político-sociales e ideológicos del Ecuador entre 1875 y 1925

Auge cacaotero en integración del Ecuador al mercado capitalista mundial

El auge de la producción y exportación del cacao ecuatoriano está inscrito dentro del contexto de la consolidación que en la década del 70 y del 80 del siglo XIX va logrando la dominación imperialista en el mundo. El Ecuador no podía quedar al margen –nunca desde la época colonial lo había estado– de ser parte del conjunto de países abastecedores de materias primas y de alimentos.

A su vez, cuando en el país a partir del régimen garciano se había fortalecido el proyecto del Estado Nacional, surgió el sistema bancario y empezó a crecer el comercio exterior. Estos elementos determinaron el impulso que cobró la creciente burguesía costeña en el objetivo de lograr la hegemonía del poder político, enfrentándose al predominio que desde los inicios de la república habían tenido los terratenientes serranos.

En el propósito de destacar, sin embargo, la innegable importancia que tuvo nuestra articulación al sistema capitalista mundial, como forma de comprender el proceso de la economía ecuatoriana de las dos últimas décadas del siglo XIX hasta la revolución liberal, veamos cómo resume Washington Macías los caracteres de la dominación imperialista:

“En el último cuarto del siglo XIX se conjugan varios factores que ensanchan la demanda de materia prima y de alimentos en los países capitalistas como ejemplo del creciente urbanismo; los nuevos avances tecnológicos que revolucionaron la industria textil, la siderurgia, la química, el transporte, la energía eléctrica, las comunicaciones; la incorporación del petróleo a la producción de bienes y servicios; el crecimiento enorme de la industria y el proceso notablemente rápido de concentración de la producción en empresas monopolistas; el surgimiento de grandes bancos que disponen de casi todo el capital monetario de todos los capitalistas y pequeños patronos: la fusión del capital industrial y del bancario, esto es, el surgimiento del capital financiero y de la oligarquía financiera que controla la producción dentro y fuera de las fronteras nacionales”.⁷¹

⁷¹Macías, W., 1986, “Ecuador: De la Agroexportación a la Industrialización Asociada 1830 – 1986”, Guayaquil – Ecuador, Ecuatextos, p. 32.

Es a través de este esquema de las necesidades que tiene el sistema capitalista mundial que debemos visualizar el crecimiento de nuestras exportaciones en las últimas décadas del siglo XIX. Dicho crecimiento es sensible. Desde 1860 hasta 1878 el promedio de las exportaciones ecuatorianas era de 4 millones de dólares, mientras que desde 1879 hasta 1894 el promedio sube a 8 millones de dólares.

El autor que hemos citado recientemente ejemplifica con un cuadro los montos sucesivos de nuestras exportaciones, importaciones, y balanza comercial desde 1879 hasta 1894. Por el inmenso interés que tienen esos datos, transcribimos el cuadro en referencia.

Comercio exterior del Ecuador 1879 - 1894⁷² (Millones de dólares)

Año	Expotaciones	Importaciones	Balanza comercial
1879	8'684.300	5'415.100	3'269.200
1880	8'207.100	4'981.600	3'225.500
1881	4'995.700	4'351.500	644.200
1882	5'469.800	3'384.800	2'085.000
1883	4'923.300	3'873.200	1'050.100
1884	5'915.100	5'556.300	358.800
1885	5'344.700	3'384.800	1'959.900

⁷²Macías, W, Ibid. p. 33. Estos datos concernientes a exportaciones e importaciones coinciden con los que anota Gonzalo Ortiz en la obra que hemos citado "La Incorporación del Ecuador al Mercado Mundial". Es necesario indicar que Ortiz se remite como fuente a informes del Ministerio de Finanzas citados a su vez por Carbo en 1953.

1886	8'576.800	6'027.700	2'549.100
1887	8'897.400	5'917.300	2'980.100
1888	9'909.300	6'936.600	2'612.700
1889	7'910.200	9'220.400	-1'310.200
1890	9'761.600	9'105.800	655.800
1891	7'351.800	6'896.300	455.500
1892	7'688.700	6'205.800	1'482.900
1893	8'516.500	6'377.100	2'139.400
1894	7'600.100	5'928.100	1'672.000

En todo el período la balanza comercial es favorable para el país. Sin embargo, llama poderosamente la atención que los gobiernos que se sucedieron no se empeñaron en destinar los recursos aduaneros a inversiones que aseguren el desarrollo del aparato productivo nacional.

Es importante notar que en los gobiernos progresistas la burguesía costeña no estuvo en el poder. Gobernaba una fracción que representaba una posición intermedia incapaz de protagonizar transformaciones económicas y que buscaba la conciliación de gamonales y burgueses.⁷³

A partir de 1895, el Ecuador se incorpora definitivamente al capitalismo mundial. Como ya se ha expresado, todo el proceso económico ecuatoriano de fines del siglo XIX y principios del XX estuvo encaminado a ese objetivo. Es notorio que en las dos primeras déca-

⁷³Cfr. Macías, W, *Ibid.* p. 36.

das del siglo XX las exportaciones –particularmente de cacao- tienen un crecimiento sostenido. Remitiéndose a datos proporcionados por Luis Alberto Carbo, Fernando Velasco sostiene:

“La captación del poder por parte de la burguesía banquera y exportadora, va a significar la definitiva integración al sistema capitalista mundial. A partir de 1900, las exportaciones, especialmente de cacao, van a crecer notablemente: 7.5 millones de dólares en ese año, 8 en 1901, cerca de 11 en 1904, cerca de 12 en 1908, 13 en 1912, decaerán durante la guerra, sin embargo de lo cual subirán a 15.5 en 1916, 19.6 en 1919 y llegarán al clímax en 1920, año en el cual Ecuador exportó 20'226.600 de dólares”.⁷⁴

Ni en los años de la revolución liberal, ni mucho menos en el período de liquidación de la misma, la burguesía ecuatoriana encontró ni quiso buscar una alternativa para modernizar el aparato productivo del país. Pese a la intensificación del comercio exterior, nuestra burguesía oligárquica terminó manejando la acumulación del capital con la actitud reaccionaria del financista y no convirtiendo ese capital en capital productivo. De tomar este último camino nuestra burguesía se habría consolidado como clase progresista, habría propendido a la unidad nacional, se habría fortificado el Estado burgués y se habrían dado condiciones para un proceso de democratización del bienestar social de las masas.

A esta carencia de voluntad política de nuestra burguesía se suma la situación de crisis en que entró finalmente nuestra economía por la baja del precio del cacao en el mercado internacional. Esta crisis conjunta –económica y política – llevó a su fin al período y a la fuerza de la revolución liberal.

⁷⁴Velasco, F., 1983, “Ecuador: Subdesarrollo y Dependencia”, Segunda edición, Quito – Ecuador, Editorial El Conejo, p. 148.

El ascenso de la burguesía liberal y la alianza interburguesa

En lo social, el proceso de la historia ecuatoriana de fines del siglo XIX y comienzos del XX se resumiría en el ascenso de la burguesía liberal al poder y en la creación de condiciones para la organización y la lucha que protagonizan los sectores populares y la naciente clase obrera.

Creemos necesario señalar, por lo menos de manera puntual, algunas características político-sociales que rodean a la revolución liberal de 1895 y al período de descomposición de dicha revolución, luego de la masacre de Alfaro y sus tenientes en 1912.

La revolución de 1895 significó la resolución de la lucha por el poder político que venían enfrentando la burguesía comercial costeña y la aristocracia terrateniente serrana, desde 1845. Dentro de esa pugna, encontramos que los exportadores costeños empujaban el proceso social y político hacia condiciones de mayor ventaja para la acumulación del capital. En cambio, los terratenientes serranos veían con recelo y como peligroso para sus intereses de consumo interno, el desencadenamiento de un proceso que determinaría la definitiva incorporación del país al mercado capitalista mundial.

Triunfante la revolución liberal, se produjeron cambios en el país: se transfirió el poder del Estado a la burguesía comercial, agrícola y financiera, se desarrollaron las fuerzas productivas, se ampliaron las relaciones salariales, se abolió el concertaje, se rompió el oscurantismo que reinaba en la educación y se introdujeron reformas jurídicas y políticas que modificaron la superestructura de la sociedad. Se promulgó lo que se denominó una “legislación positiva” en concordancia con el momento económico y político.

Conforme ya hemos anotado, dentro de sus limitaciones la revolución liberal no modificó la estructura económica del país. Ese no fue el objetivo de la burguesía comercial, agrícola y financiera. Le interesaba fundamentalmente controlar el poder del Estado para impulsar el modelo agroexportador. Para ese objetivo le bastaba incrementar las relaciones salariales en la costa, dinamizar las exportaciones e importaciones, modificar la estructura jurídico-política, disminuir el poder clerical e introducir el laicismo como rector del pensamiento y de la actividad educativa y cultural del país.

Entre las razones económicas y sociales para no modificar la estructura productiva, se podría mencionar que se tenía en cuenta que la producción de la costa no estaba destinada al consumo en la sierra; por tanto, no era fundamental la presencia de relaciones salariales en la sierra que ampliaran el consumo interno. Es decir, podían seguir vigentes las relaciones precapitalistas en la sierra si no encadenaban jurídicamente al campesino a la hacienda y permitían el flujo migratorio hacia la costa.

Transcurrido este momento político, la revolución liberal ya no dio más. Se produce entonces una transición hacia el ejercicio del poder hegemónico basado en la alianza interburguesa. Se abre un pugilato entre el liberalismo radical alfarista y el ala derechista que fue el placismo. La segunda fracción resultó triunfante, produciéndose entonces la alianza entre los grupos de la burguesía comercial-agrícola y financiera con lo representativo de la tendencia conservadora terrateniente.⁷⁵

⁷⁵Cfr. Macías, W., 1983, "Problemas socio-económicos del Ecuador", Otavalo – Ecuador, Editorial Gallo Capitán, pp. 21 – 23.

En otro orden de cosas, el segundo momento del proceso liberal permitió el acrecentamiento de la penetración del capital extranjero, lo que fue garantía para el recrudecimiento de la explotación de los trabajadores, bajo la égida de la burguesía plutocrática. Consecuentemente, la superexplotación de los trabajadores, la concentración de la riqueza en manos de la burguesía con la consiguiente pauperización de las clases desposeídas, y la apertura al capital extranjero; fueron las condiciones objetivas para que se diera el ascenso en el proceso de organización de artesanos, obreros y campesinos. La cohesión de los trabajadores se tradujo en la serie de movimientos huelguísticos que tuvieron su culminación en la gran Huelga General y en la masacre del 15 de noviembre de 1922, en la ciudad de Guayaquil.

Finalmente, en la última fase del período que hemos revisado se produjo la reformulación de los esquemas partidistas tradicionales. Eso ocurrió con los partidos conservador y liberal. Pero con seguridad, en el orden político, lo de mayor trascendencia fue el nacimiento de la alternativa popular con la fundación del Partido Socialista Ecuatoriano, el 26 de mayo de 1926.

El pensamiento filosófico, político y social

Como hemos dejado indicado a comienzos del primer capítulo, reafirmamos la necesidad de conectar nuestro pensamiento en su relación histórica con los procesos económico-sociales.

No se trata, por cierto, de ubicar al pensamiento como producto mecánico de los procesos sociales. Se trata de un producto social, que debe ser entendido como expresión ideológica condicionada en su existencia y en sus formas a los modos como transcurre y se de-

sarrolla una formación económico-social. Al mismo tiempo, destacamos el papel activo que juegan las ideas en la profundización de los procesos sociales.

En este momento de nuestra reflexión hacemos una referencia genérica a las vinculaciones específicas que los momentos de nuestro pensamiento filosófico, social o político han tenido con los procesos del tramo de nuestra historia que hemos revisado. En los capítulos posteriores intentaremos un análisis más detenido de esas expresiones de nuestro pensamiento. En una referencia genérica y sucinta anotamos lo que sigue.

El pensamiento social montalvino representa la resistencia de los sectores emergentes de la sociedad ecuatoriana frente al conservadurismo terrorista, acentuado en el garcianismo y muy presente en los años posteriores hasta 1895.

Por ello y más adelante, en nuestro trabajo, haremos consideraciones sobre algunas características que tuvo a través de Montalvo, la oposición intelectual del radicalismo. Centraremos nuestra atención en algunos aspectos del pensamiento social del intelectual ambateño, sobre todo, en cuanto se relaciona con el surgimiento e impulso de la “Sociedad Republicana”.

En el modelo político del Progresismo, que buscó la coexistencia de las fracciones de la clase dominante, encontraremos una dirección específica en nuestro pensamiento filosófico y político. Ciertas formas de eclecticismo (Elías Laso sería un ejemplo) expresan de buena manera las situaciones por la que atraviesa el proceso social y político de esos años. Son también de interés otras expresiones del pensamiento social académico universitario de fines del siglo XIX y comienzos del XX, que, a no dudarlo, podrían ser objeto de otros importantes estudios.

El proceso de la revolución liberal se nutre y, a la vez, genera un pensamiento por demás trascendental en la historia de nuestras ideas. Tal como encontramos a la revolución liberal en sus dos momentos, surge también una doble dirección de nuestro pensamiento positivista. El “liberalismo libertario” tiene su expresión en formas de un positivismo con innegables cualidades que afirman el progreso social. Este positivismo incluso se avecina a las incipientes o germinales ideas socialistas. Y en el lado opuesto, el “liberalismo del orden”, que se corresponde con la decadencia de la revolución, está vinculado a un positivismo más conservador. En la primera formulación positivista encontramos a Belisario Quevedo, y en la segunda a Alfredo Espinosa Tamayo. Detenemos nuestro análisis en el pensamiento de Quevedo, quien a su vez resume, a nuestro entender, todo el proceso ideológico-filosófico ecuatoriano de fines del siglo XIX e inicios del XX.

Hay que advertir que el pensamiento de Quevedo, en sus más avanzados desarrollos, se ubica ya en los orígenes del pensamiento socialista ecuatoriano. Nosotros nos referimos a algunos destacables indicios que dan muestras de la aproximación de ese pensador a las ideas que impulsaron y siguen impulsando en nuestro país la necesidad de una transformación hacia una sociedad más justa e igualitaria, sin clases sociales antagónicas, sin explotadores ni explotados.

En fin, este importante período (1875 – 1925) de nuestra historia de las ideas, que –reiteramos– debe ser comprendido en su conexión necesaria con los procesos sociales que vivió el Ecuador en aquellos cincuenta años, representa el conjunto de antecedentes que desembocaron finalmente en las primeras manifestaciones del pensamiento socialista ecuatoriano.

Montalvo y la “Sociedad Republicana”

A veces en forma insistente se ha llegado a plantear que tanto por su pensamiento social como por su protagónica participación en la formación de la “Sociedad Republicana” en 1876, Montalvo habría estado muy próximo a expresiones de un cierto pensamiento socialista. Con seguridad, esta pretendida ubicación del pensamiento de Montalvo ha estado motivada en un superficial análisis de las relaciones que se pueden establecer entre la Asociación Internacional de los Trabajadores de Europa y la Asociación fundada en Quito.

De esas dos entidades es necesario precisar las circunstancias de su fundación, sus objetivos y las incidencias que su accionar tuvo en los respectivos contextos históricos y sociales. De igual modo, el supuesto acercamiento de Montalvo al pensamiento socialista devendría, por otra parte, del insuficiente análisis que se ha hecho en torno a las ideas que el escritor ambateño manejaba para comprender determinados aspectos de la realidad social.

Es, pues, necesario avanzar en una reflexión que eche luces sobre, por lo menos, esos dos puntuales problemas acerca de la ubicación que tendría el pensamiento de Montalvo en lo político y en lo social. Como planteamiento hipotético, desde nuestro punto de vista personal, proponemos que Montalvo estuvo más bien lejos del pensamiento socialista, tanto por sus concepciones sociales como por su

praxis política. Sin lugar a dudas, apoyarán al esclarecimiento de toda esta problemática los importantes razonamientos hechos por el Prof. Arturo A. Roig en su obra “El Pensamiento Social de Montalvo”.⁷⁶

Pensamos que de modo inevitable, surgirá un cuestionamiento. ¿Por qué remitirse al análisis del pensamiento de Montalvo –que lo caracterizamos de no socialista- cuando tratamos de establecer los momentos que hacen de antecedentes de nuestro pensamiento socialista?

En primer lugar, tenemos como propósito contribuir a la precisión en cuanto a la más objetiva ubicación de ese pensamiento. Una óptica apasionada por el carácter progresista del pensamiento de Montalvo ha pretendido encontrar en éste a un adalid latinoamericano de las ideas socialistas y propulsor en nuestras tierras de la I Internacional europea. Si bien con sesudo equilibrio, Plutarco Naranjo Vargas parecería aproximarse de alguna manera a esta última actitud.⁷⁷

En segundo término, pensamos que si bien el pensamiento social montalvino no tiene un contenido socialista, representa de todo modo en su posición liberal radical un momento de ruptura en el proceso político ecuatoriano. Se trata de la intelectualidad emergente que combate al poder aristocrático y busca el camino de transformaciones avanzadas en nuestra sociedad nacional.

Ya dejamos señalado en el capítulo anterior que el último cuarto del siglo XIX marcó entre nosotros la etapa del derrumbamiento del

⁷⁶Cfr. Roig, A., 1984, “El Pensamiento Social de Montalvo”, Quito- Ecuador, Editorial Tercer Mundo, p. 248.

⁷⁷Cfr. Naranjo, P., 1977, “La I Internacional en Latinoamérica”, Quito – Ecuador, Editorial Universitaria de la Universidad Central del Ecuador, 459 pp.

régimen teocrático y feudalizante encarnado en las figuras de García Moreno y de sus seguidores; y abrió reales posibilidades de un desarrollo capitalista con importantes ribetes democráticos, situación que indudablemente contribuyó de modo inmenso a los procesos de organización de la clase trabajadora y al surgimiento de los gérmenes de nuestro pensamiento socialista.

La última consideración nos ha inducido a pensar que el pensamiento político y social de Montalvo puede ser ubicado, no obstante la lejanía y la disonancia, como uno de los primeros antecedentes del pensamiento socialista ecuatoriano.

Pero opinamos, al mismo tiempo, que acometer una interpretación de los elementos políticos y sociales presentes en el pensamiento de Montalvo, no puede estar al margen de una revisión de las circunstancias que rodearon a la Asociación Internacional de los Trabajadores europea (I Internacional) en su fundación y en su significado, de las relaciones de esta organización con la Comuna de París; así como también de las características con las que apareció la "Sociedad Republicana" liderada por Montalvo, y que en más de una interpretación se la ha querido vincular con los objetivos y sentido de la I Internacional.

Complementarán nuestra reflexión algunas consideraciones acerca de las concepciones presentes en Montalvo en torno a la sociedad en su estructura y existencia. Respecto de lo último, anotaremos algunos puntos de vista críticos en el orden teórico y en cuanto a apreciaciones metodológicas.

La asociación Internacional de los Trabajadores: fundación y significado

Para referirnos a la fundación, propósitos, incidencias, y trayectoria de la Asociación Internacional de los Trabajadores, la conocida I Internacional, nos remitiremos a una de las más destacadas obras biográficas de Carlos Marx, que escribió el autor alemán Franz Mehring.

Los obreros, principalmente, franceses e ingleses conocidos como los “Fraternal Democrats”, hacia los años sesenta del siglo XIX, venían celebrando con regularidad los aniversarios de la revolución polaca de 1830. Por otra parte, la sublevación polaca de 1863 despertó el entusiasmo político de la clase obrera en Europa; pues, había la convicción de que la liberación y la unificación de Polonia –entonces desmembrada- eran condiciones indispensables para el triunfo del proletariado.⁷⁸

En las celebraciones en homenaje a Polonia en 1863 cobraron especial atención la discriminación y postergación de que eran objeto los obreros ingleses por parte de la burguesía que importaba obreros extranjeros, pagándoles a éstos salarios muy bajos que permitían un mayor enriquecimiento de los dueños del capital, a la vez que dejaban en la desocupación a grandes sectores de la clase obrera inglesa.

⁷⁸Cfr. Mehring, F, 1975, “Carlos Marx”, Barcelona – España, Ediciones Grijalbo, pp. 325 y ss. Debemos decir que Mehring con importante objetividad ha destacado la vinculación intelectual y política de Marx con la fundación y existencia de la I Internacional. Dentro del capítulo titulado “Los primeros tiempos de la Internacional” hay que destacar el interés del comentario acerca de la alocución inaugural y los estatutos. Dicha alocución es lo que también se conoce como el Manifiesto inaugural de la Asociación Internacional de los Trabajadores, que Marx lo compuso a instancias del Comité constituido después de la Asamblea de Saint Martins Hall.

Se pensaba, no sin razón, que todo este tipo de problemas podría empezar a encontrar solución, a través de una fuerte organización internacional de la clase obrera.

En 1864 los obreros ingleses convocaron a un mitin para el 28 de septiembre en Saint Martin's Hall. La sesión estuvo presidida por Beesly, profesor de Historia en la Universidad de Londres y simpatizante de la clase obrera. La reunión que fue muy nutrida contaba con la presencia de obreros ingleses, franceses, italianos, polacos, suizos y migrantes alemanes. De entre los últimos, había sido especialmente invitado Carlos Marx, a la sazón residente en Londres.

Fue en este célebre acto obrero, liderado por Eccarius y Vitlock, cuando se decidió la constitución de una sociedad internacional, integrada por trabajadores, a la que finalmente se la llamó "Asociación Internacional de los Trabajadores" o la "Primera Internacional".

Finalmente, la asamblea nombró un comité con poderes para integrar nuevos miembros y para redactar los estatutos provisionales hasta el Congreso que se celebraría el año siguiente en Bélgica. Marx fue incluido en el Comité y se le encomendó la redacción de los proyectos del Manifiesto Inaugural y de los Estatutos.

En la alocución conocida como "Manifiesto Inaugural" de la Asociación Internacional de los Trabajadores, Marx delimita el significado de la organización y los objetivos políticos y sociales por los que ha de combatir la misma. Empieza ese Manifiesto caracterizando la situación económica en Inglaterra y en las sociedades industrializadas, donde conviven en un cada vez más tirante antagonismo la prosperidad de propietarios y capitalistas frente a la alarmante miseria de la clase obrera. Dice el Manifiesto:

“...Por todas partes, la gran masa de las clases laboriosas descendía cada vez más bajo, en la misma proporción, por lo menos, en que los que están por encima de ella subían más alto en la escala social. En todos los países de Europa –y esto ha llegado a ser una verdad incontestable para todo entendimiento no enturbiado por los prejuicios y negada tan solo por aquellos cuyo interés consiste en adormecer a los demás con falsas esperanzas-, ni el perfeccionamiento de las máquinas, ni la aplicación de la ciencia a la producción, ni el mejoramiento de los medios de producción, ni las nuevas colonias, ni la migración, ni la creación de nuevos mercados, ni el libre cambio, ni todas esas cosas juntas están en condiciones de suprimir la miseria de las clases laboriosas; al contrario, mientras exista la base falsa de hoy, cada nuevo desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo ahondará necesariamente los contrastes sociales y agudizará más cada día los antagonismos sociales. Durante esta embriagadora época de progreso económico, la muerte por inanición se ha elevado a la categoría de una institución en la capital del imperio británico. Esta época está marcada en los anales del mundo por la repetición cada vez más frecuente, por la extensión cada vez mayor y por los efectos cada vez más mortíferos de esa plaga de la sociedad que se llama crisis comercial e industrial “.⁷⁹

A continuación, Marx destaca las reivindicaciones conquistadas por la clase obrera desde 1848, pese al recrudecimiento de la represión ejercida por la burguesía. En medio de los reveses, el movimiento de los trabajadores había logrado el establecimiento de la jornada de diez horas, lo cual golpeaba a la economía política de la burguesía.

⁷⁹Marx, C. & Engels, F., 1973, “Manifiesto Inaugural de la Asociación Internacional de los Trabajadores” en Obras Escogidas, II tomo, Moscú – URSS, traducción al español, Editorial Progreso, p. 9.

"... la Ley de la jornada de diez horas no fue tan solo un gran triunfo práctico, fue también el triunfo de un principio; por primera vez la Economía Política de la burguesía había sido derrotada en pleno día por la Economía Política de la clase obrera".⁸⁰

De igual modo, señala Marx la importancia del sistema cooperativista. Experimentos como el cooperativismo han demostrado que no son indispensables el monopolio de los instrumentos de trabajo, ni la explotación del trabajo esclavo, siervo ni asalariado para la producción. Todas esas formas de trabajo desaparecerán irremediamente.

Refiriéndose al movimiento cooperativo expresa:

"Es imposible exagerar la importancia de estos grandes experimentos sociales que han mostrado con hechos, no con simples argumentos, que la producción en gran escala y a nivel de las exigencias de la ciencia moderna, puede prescindir de la clase de los patronos, que utiliza el trabajo de la clase obrera; han mostrado también que no es necesario a la producción que los instrumentos de trabajo estén monopolizados como instrumentos de dominación y explotación contra el trabajador mismo; y han mostrado, lo mismo que el trabajo siervo, el trabajo asalariado no es sino una forma transitoria inferior, destinada a desaparecer ante el trabajo asociado que cumple su tarea con gusto, entusiasmo y alegría".⁸¹

Pero concluirá el mismo Manifiesto Inaugural señalando que la lucha de los trabajadores no tiene sentido si no tiene objetivos políticos. En el capitalismo, el destino de la clase obrera es la toma del poder

⁸⁰Marx, C. & Engels, F, Ibid. p. 11.

⁸¹Marx, C. & Engels, F, Ibid. P. 11.

político, lo cual no puede ocurrir sino a partir de la organización, que será posible gracias a la férrea organización de los trabajadores. Y eso mismo se manifiesta que es el sentido de la fundación de la Internacional.

“La conquista del poder político ha venido a ser, por lo tanto, el gran deber de la clase obrera. Así parece haberlo comprendido ésta, pues en Inglaterra, en Alemania, en Italia y en Francia, se han visto renacer estas aspiraciones y se han hecho esfuerzos simultáneos para reorganizar políticamente el partido de los obreros.

La clase obrera posee ya un elemento de triunfo: el número. Pero el número no pesa en la balanza si no está unido por la asociación y guiado por el saber. La experiencia del pasado nos enseña cómo el olvido de los lazos fraternales que deben existir entre los trabajadores de los diferentes países y que deben incitarles a sostenerse unos a otros en todas sus luchas por la emancipación, es castigado con la derrota común de sus esfuerzos aislados. Guiados por este pensamiento, los trabajadores de los diferentes países, que se reunieron en un mitin público en Saint Martin’s Hall el 28 de septiembre de 1864, han resuelto fundar la Asociación Internacional”⁸²

Los estatutos, cuyo proyecto lo trabajó el mismo Marx, trataban de conciliar las voluntades de las diferentes representaciones de los obreros que tenían diversidad de posiciones ideológicas y políticas. Comentando los considerandos introductorios de los Estatutos, Franz Mehring ha dicho:

“A la cabeza de los Estatutos figuraba una exposición de motivos, que puede resumirse en los términos siguientes: la emancipación de la clase obrera ha de ser conquistada por los obreros mismos; luchar por ella no es luchar por nuevos privilegios de clase, sino por la abo-

⁸²Marx, C. & Engels, F., p. 12.

*lición de todo régimen de clase. La sumisión económica del obrero al usurpador de los instrumentos de trabajo () entraña la esclavitud en todas sus formas... La emancipación económica de la clase obrera es la gran meta a la que todo movimiento político debe servir..."*⁸³

Estos principios y postulados caracterizaron suficientemente a la Primera Internacional. Son inequívocos los contenidos clasistas y políticos que tuvo la organización desde sus comienzos.

Más tarde, en los Congresos anuales de la Asociación se entabló una rica discusión de carácter organizativo, como también de contenido ideológico y político. Fueron, a propósito, célebres las discusiones en torno a la posición que debía asumir la Internacional sobre el problema de la propiedad.

En los Congresos Tercero y Cuarto, realizados en Bruselas y Basilea en los años 1868 y 1869, respectivamente, hubo posiciones definidas en cuanto a ese problema social. El Congreso de Basilea que recoge elementos discutidos en el de Bruselas, llega a la conclusión de que la "sociedad tiene derecho a abolir la propiedad individual del suelo y devolver la tierra a la comunidad".⁸⁴

En ese sentido, llama la atención que Montalvo, quien se encuentra en París en 1870, época en la que se ultimaban los preparativos de la guerra franco prusiana –poco después que la Internacional discute esos problemas-, no haya logrado suficiente información sobre los alcances ideológico-teóricos que tenía la organización europea. El intelectual ambateño en el discurso de instalación de la "Sociedad Republicana" en 1876 expresa lo siguiente:

⁸³Merhing, F, Op. cit. pp. 336 y 337.

⁸⁴Naranjo, P, Op. cit. p. 42.

“La Internacional europea reconoce el principio de propiedad, no quiere sino que las clases laboriosas no malogren sus trabajo, y la industria tenga sus leyes a las cuales se someten la ociosidad y el lujo...”⁸⁵

Hemos relacionado lo último de un modo muy tangencial. Más adelante tendremos oportunidad de referirnos con algún detenimiento a la distancia y desconexión que existen entre la direccionalidad del pensamiento de Montalvo y el carácter que tuvo la Internacional europea en su influencia política y en sus definiciones ideológicas.

La Internacional y la Comuna de París

Continuando con nuestro afán por definir suficientemente las características que tuvo la Internacional europea, es necesario remitirnos a las vinculaciones de ésta con los acontecimientos históricos de la Comuna de París de 1871. Además, importa precisar la relación entre la Internacional y la Comuna, por cuanto encontramos en Montalvo el criterio expreso acerca de que entre lo uno y lo otro no habría conexión, lo cual no le permite visualizar a las dos situaciones como partes de un mismo proceso histórico.

En marzo de 1872 salió a la luz una circular reservada del Consejo General de la Asociación Internacional de los Trabajadores, en la que se evidencia la estrecha relación entre la Internacional y la Comuna de París. En esa circular se da a conocer la decisión del Consejo

⁸⁵Montalvo, J, "Discurso en la instalación de la Sociedad Republicana", Incluido en el apéndice de la obra de Arturo Roig: "El Pensamiento Social de Montalvo", Ut supra, p. 233.

General de publicar como Manifiesto de la Asociación "La guerra civil en Francia", obra de Marx que hace un extraordinario análisis de la coyuntura política en los momentos mismos de la Comuna. Así mismo, la Asociación llama a la clase obrera a solidarizarse con el manifiesto y a prestar apoyo a los dirigentes obreros vencidos en París. En la circular reservada leemos lo que sigue:

*"Después de la caída de la Comuna de París, el primer acto del Consejo General fue publicar su Manifiesto sobre "La guerra civil en Francia" (obra de Marx) en el que se solidarizaba con toda la situación de la Comuna; y lo hacía precisamente en el momento en que esta situación servía de pretexto a la burguesía, a la prensa y a los gobiernos de Europa para volcar sus calumnias más infames sobre las espaldas de los vencidos de París. Una parte de la propia clase obrera no había comprendido aún que su bandera acababa de ser derrotada... Puede decirse que de la publicación de este documento en todos los países civilizados data la unidad de opinión de la clase obrera sobre los acontecimientos de París..."*⁸⁶

Más adelante, en la misma circular reservada, se pone de manifiesto la alta estima que los miembros del Consejo General tenían para con los combatientes de la Comuna.

*"Después de mayo de 1871, un cierto número de refugiados de la Comuna fueron llamados a reemplazar en el Consejo al elemento francés que, a consecuencia de la guerra, se había quedado sin representación en él. Entre los miembros así agregados había antiguos internacionalistas y una minoría de hombres conocidos por su energía revolucionaria y cuya designación fue un homenaje que se rendía a la Comuna de París"*⁸⁷

⁸⁶Marx, C. & Engels, F., 1973, "Las pretendidas escisiones en la Internacional". Circular reservada del Consejo General de la "Asociación Internacional de los Trabajadores" en Obras Escogidas, II tomo, Moscú – URSS, traducción al español, Editorial Progreso, pp. 262 y 263.

⁸⁷Marx, C. & Engels, F., Ibid. p. 263.

Pero luego de haber rastreado la existencia de una innegable convergencia entre los propósitos básicos de la Internacional y los ideales y acciones de la Comuna de París, vale la pena detenernos y revisar, por lo menos de un modo puntual, algunos de los momentos del importantísimo proceso revolucionario que vivió Francia en 1871. Desde luego, hay que señalarlo, que los análisis hechos por Marx en la “Guerra Civil en Francia” son los que más luz proporcionan para ubicar y comprender coherentemente esos procesos histórico-políticos.

Marx en la tercera parte de la obra mencionada, luego de manifestar que el 18 de marzo de 1871 París se despertó al grito de: “¡Vive la Comuna!”, se pregunta ¿qué es la Comuna, esa esfinge que tanto atormenta a los espíritus burgueses? La respuesta la encuentra en una arenga del Comité Central Revolucionario:

*“Los proletarios de París, en medio de los fracasos y las traiciones de las clases dominantes, se han dado cuenta de que ha llegado la hora de salvar la situación tomando en sus manos la dirección de los asuntos públicos... Han comprendido que es su deber imperioso y su derecho indiscutible hacerse dueños de sus propios destinos, tomando el poder”.*⁸⁸

Destaca Marx que la cuestión central de la lucha de clases es la toma del poder. Pero la clase obrera no podía limitar su acción a tomarse el aparato del Estado y manejarlo a la manera como lo hacía la burguesía, sino que los trabajadores debían servirse del poder del Estado, un Estado popular, que deje de lado la podredumbre de la vieja clase

⁸⁸Marx, C., 1973, “La Guerra Civil en Francia”, Obras Escogidas II tomo, Moscú – URSS, traducción al español, Editorial Progreso, p. 230.

dominante envilecida y represiva. La clase obrera tenía la oportunidad de crear la "república social" por la que tanto había luchado desde 1848.

Marx se empeña en dilucidar el hecho de que la Comuna era el gobierno de la clase obrera, era el fruto de la lucha de los trabajadores que debía ser aprovechado para que se dé la "emancipación del trabajo".

"La variedad de las interpretaciones a que ha sido sometida la Comuna y la variedad de intereses que han encontrado en ella su expresión, demuestran que era una forma de política perfectamente flexible, a diferencia de las anteriores formas de gobierno, que habían sido fundamentalmente represivas. He aquí su verdadero secreto: la Comuna era esencialmente, un gobierno de la clase obrera, fruto de la lucha de la clase productora contra la clase apropiadora, la forma política al fin descubierta para llevar a cabo dentro de ella la emancipación económica del trabajo.

Sin esta última condición, el régimen de la Comuna habría sido una imposibilidad y una impostura. La dominación política de los productores es incompatible con la perpetuación de su esclavitud social. Por tanto, la Comuna había de servir de palanca para extirpar los cimientos económicos sobre los que descansa la existencia de las clases y, por consiguiente, la dominación de clases. Emancipado el trabajo, todo hombre se convierte en trabajador, y el trabajo productivo deja de ser un atributo de una clase".⁸⁹

⁸⁹Marx, C., Ibid. 236.

Delimitados los objetivos políticos de la Comuna y clarificados el sentido y el alcance del nuevo Estado dirigido por la clase obrera, Marx toca el problema teórico fundamental, aquel asunto que es el centro mismo de la existencia de las sociedades clasistas y de la lucha de clases: la propiedad. Según Marx, la clase obrera, que era el soporte de la Comuna, tenía una actitud diáfana y firme en torno a ese problema:

“... La Comuna pretendía abolir esa propiedad de clase que convierte el trabajo de muchos en la riqueza de unos pocos. La Comuna aspiraba a la expropiación de los expropiadores. Quería convertir la propiedad individual en una realidad, transformando los medios de producción, la tierra y el capital, que hoy son fundamentalmente medios de esclavización y de explotación del trabajo, en simples instrumentos de trabajo libre y asociado “.”⁹⁰

Esta actitud política y los objetivos que se propuso la Comuna, sobre todo, en relación con el problema de la propiedad, revelan muy a las claras una subyacente identidad con los puntos de vista que se debatían y se precisaban al interior de las asambleas de la Internacional.

Ya tuvimos oportunidad de referirnos a las discusiones y conclusiones sobre el problema de la propiedad, que fueron objeto de la atención especial en los congresos de la Asociación Internacional de los Trabajadores, celebrados en Bruselas y Basilea, 1868 y 1869, en su orden.

Al habernos detenido en precisar el sentido y los objetivos, tanto de la Internacional como de la Comuna, al haber determinado que existe una estrecha relación o conexión entre la Asociación Internacional y el proyecto político de la clase obrera en 1871; no podemos dejar de señalar que las incongruencias manifestadas en el pensamiento de

⁹⁰Marx, C., Ibid. p. 237.

Montalvo, tienen una razón fundamental: el desconocimiento de la filosofía y de las líneas de acción de la Internacional europea. No de otro modo se entienden las siguientes expresiones contenidas en el comentario del discurso pronunciado en la instalación de la "Sociedad Republicana", en 1876, en Quito:

"Cuando no tenemos conocimiento de la cosa, el terror de su nombre es infundado. Los fines de la Internacional son puramente políticos y sociales: la religión no es el objeto de sus proyectos de reforma, ¿ni cómo lo habían de ser, cuando es compuesta de la clase humilde, creyente, religiosa? Artistas, artesanos, labradores, dirigidos por filósofos cristianos componen la sociedad Internacional en todas las naciones de Europa; y ¿díganme si estas clases son las que ponen a riesgo de perderse la religión, ni de estragarse las buenas costumbres? Durante el reinado de la Comuna, la Internacional permaneció callada, indignada: su asunto no era el que tenían entre manos los comunistas. Los miembros de la Internacional son los padres del trabajo, esos que viven del sudor de su frente y dan buenos hijos a la patria. Italia, España, Francia son pueblos cristianos y católicos: ¿acaso los filósofos perniciosos, los escritores inmorales, los tribunos corrompidos han fundado ni sostienen esas sociedades?"

Son la parte más sana y útil de las naciones, las clases trabajadoras, esas cuyo pensamiento no se oscurece en la ociosidad, cuyos afectos no se corrompen con los vicios, porque viven santamente ocupados en alabar a Dios con el trabajo, y en servir a sus semejantes. Laborare est orare. El que trabaja, alaba a Dios y vive debajo de sus leyes, no es impío.

Si la Internacional no es ésta que describo, no es la que apruebo; y si esto no basta para con los católicos de la tierra, lapídenme".⁹¹

⁹¹Montalvo, J., Op. cit. p. 234.

Lo menos que podemos expresar es que Montalvo recibió una información tergiversada sobre los acontecimientos de la Comuna y sobre las relaciones de ésta con la Internacional. Hablamos de una información tergiversada porque el Cosmopolita en 1871, cuando los acontecimientos de París, se encontraba radicado por exilio en Ipiales, Colombia. No fue, por tanto, testigo presencial de esos acontecimientos.

Pero, por otra parte, hay que señalar que para Montalvo los procesos políticos y sociales –pese a que reclama que no hay motivaciones religiosas en los fines de la Internacional- se resuelven o se interpretan por posiciones signadas por el más rudimentario maniqueísmo moral y religioso. Cuán lejos estuvo Montalvo del socialismo científico.

El marxismo, precisamente con énfasis en aquellos años, planteaba la necesidad de interpretar los procesos históricos a la luz de la comprensión de la lucha de clases. La guerra civil de 1871 no fue una guerra entre creyentes y no creyentes, entre religiosos y ateos, entre “filósofos cristianos” y “filosofantes perniciosos”. Fue un combate entre burguesía y proletariado, entre explotadores y explotados, entre el capital y el trabajo.

Esto mismo –es claro- no lo comprendió Montalvo. No captó el verdadero contenido de la revolución de 1871. Quizá sus limitaciones en formación política o las circunstancias de su preocupación predominante, que estuvo centrada más bien en la literatura romántica (en su vida fueron notables sus relaciones con Lamartine y con Víctor Hugo), no le permitieron visualizar el sentido histórico e ideológico de las luchas sociales en Francia y en Europa. Aún más, su actitud se torna prácticamente antirrevolucionaria, lo cual contrasta con su militancia combativa frente a la tiranía y a la opresión garciana, como más tarde ante la dictadura corrupta de Veintimilla.

Muestra de la actitud antirrevolucionaria de Montalvo es un pasaje contenido en los "Siete Tratados" (es de notar que esta obra fue publicada en París en 1882, algunos años después de los sucesos de 1871 y de la experiencia de la "Sociedad Republicana" de 1876). Escuchemos a Montalvo:

"Cuando todos se midan con la razón, y los deberes y derechos de todos pongan la sociedad humana en perfecto equilibrio, los pueblos serán felices. La gran revolución francesa fue monstruo bienhechor; la de la Comuna, la chiquita, comedia sangrienta, y nada más. En la primera ardió el fuego de la libertad; en la segunda, el de las pasiones: si éste devora tanto como el otro, no por eso deja de ser fatuo. Los siglos tienen que hacer mucho en favor de los tiranos, para que sea necesaria una cosa semejante a la sumersión espantosa en que fueron tragados por la nada reyes y señores; de ese abismo de sangre salieron los derechos del hombre, no teñidos en ella, sino blancos y puros, porque habían ardido en una llama sagrada antes de mostrarse al mundo. Una nueva revolución francesa sería ahora cosa excusada: podemos echar tronos abajo y poner príncipes en la frontera; llamar a la guillotina altar de la patria, y sacrificar en él reyes inocentes, princesas virtuosas y buenos sacerdotes, sería atrocidad sin motivo ni objeto. Ah, si pudiéramos hacer revoluciones en paz".⁹²

¿Cuál es el significado de la revoluciones en paz? Es el reformismo lo que está en el interior de la actitud montalvina. Nada extraña es esa actitud, si emparentamos al romanticismo con el conservadorismo social. Podría verse aquí un asomo del conservadorismo reformista liderado por Edmund Burke en Inglaterra, pocas décadas atrás. El

⁹²Montalvo, J, 1882, "Siete Tratados (De la Nobleza)", Ambato – Ecuador, Publicaciones del Instituto de Cultura Hispánica de Ambato, Edición Facsimilar Besanzon 1882, impreso en Editorial Minerva, s. a, pp. 44 y 45.

conservadorismo de Burke, junto al pensamiento también conservador de De Bonald y De Maistre, tuvo estrecha relación con lo más representativo del romanticismo social europeo.

La “Internacional” en el Ecuador

“La Sociedad Republicana”: significado y alcances

A propósito de la instalación de la “Sociedad Republicana”, es de advertir en Montalvo una doble actitud, que si no es calificada terminantemente de contradictoria, aparecería, al menos, como ambigua.

Por una parte, encontramos en Montalvo una expresión de desdén por la Internacional europea. Esto se manifiesta con nitidez en el fragmento de su diario correspondiente al 19 de julio de 1870. Recordemos que por esos días Montalvo ha llegado por segunda ocasión a París, luego de haberse repatriado en 1869, a causa de la tiranía garciana y de haber permanecido en Colombia y en Panamá.

Como él mismo cuenta, presencia en París las movilizaciones que tienen lugar como parte de los preparativos de la guerra franco – prusiana. Después del desfile de la muchedumbre que alienta la declaratoria de guerra contra Prusia, narra Montalvo el paso de la gran masa, que lleva como distintivo “la terrible blusa blanca”. Son los obreros de la sección francesa de la Internacional, que se oponen a una guerra fratricida con Prusia, a una guerra que al fin de cuentas no es sino un conflicto montado por los intereses políticos de la burguesía. Pero veamos cómo se expresa Montalvo de esa masa de la “blusa blanca”:

“En esto se ve ya a lo lejos una como bocina o trompeta, a la cual acompaña un rumor profundo, sordo, inmenso. Se acerca..., es la blusa blanca, la terrible blusa blanca, el barrio de San Antonio salido de margen, que se viene allí cantando La Marsellesa a millares de voces. Pero éstos no gritan: ¡A Berlín!, ¡A Berlín!; sino: ¡Viva la paz!, ¡Viva la paz!, a cuyos gritos responden infinitas voces: ¡Abajo la Internacionall!, ¡Mueran los prusianos!, ¡Están pagados para eso!, ¡Vienen de Santa Pelagia!, ¡Cállense los irreconciliables!, ¡Viva la guerra!”⁹³

Con el mismo tono despectivo se refiere a la Internacional como organización. Hay que notar que identifica a los obreros manifestantes con la Asociación Internacional. En el contenido de las expresiones que citaremos a continuación, se advierte que el ambateño tiene conocimiento acerca de los temores que despierta la Internacional entre los poderes públicos; es decir, entre la burguesía. Escuchémosle:

“La Internacional es una sociedad política, socialista, que lleva al extremo los principios liberales, a la cual nada le importaría el medio, cualquiera que fuese, de derrocar las dinastías y levantar la república social. Está ramificada en toda la Europa y cuenta sus miembros por centenas de millares. Su centro se halla en Londres, aunque es de origen francés, y sus diferentes ramas están perfectamente unidas al tronco. Dícese que la suerte de las naciones europeas, con el transcurso de los años, estará en manos de esta sociedad (que es la pesadilla de Napoleón), la cual no tiene embarazo en manifestarse en ocasiones tan solemnes como la presente. Gritar ¡viva la paz!, cuando la guerra ha sido oficialmente declarada por los poderes competentes del Estado, es ser verdaderamente ¡irreconciliables!”⁹⁴

⁹³Montalvo, J., 1969, “Páginas del Diario”. Texto incluido en la obra “El Pensamiento Social de Montalvo” de Arturo Roig, p. 241. Roig toma a su vez el texto de “Páginas Inéditas”, Puebla – México, Editorial Cajica, Tomo II, pp. 119 – 134.

⁹⁴Montalvo, J., Ibid. pp. 241 y 242.

El calificativo que finalmente expresa Montalvo nos da una idea de su actitud, por lo menos en 1870, respecto de la Internacional y de sus seguidores. La conducta de los Internacionalistas, rechazando la guerra, es concebida por nuestro autor como algo semejante a un delito.

“Como hijo del Nuevo Mundo, republicano soy, y no de los malos; pero esta sedición de la blusa blanca me ha parecido absurda. Que hubiesen hecho sus demostraciones antes de la solemne declaración de guerra, vaya con Dios; pero cuando ella no es solamente una conveniencia, una necesidad para Francia, sino también deber y punto de honra, es poco menos que delito”.⁹⁵

A propósito de la oposición a la guerra franco – prusiana expresada por los obreros que se cobijaban bajo la bandera de la Internacional, conviene dejar suficientemente aclarado que la clase obrera juzgaba aquella guerra como una aventura criminal que únicamente satisfacía los apetitos de dominio del despotismo dinástico.

Por ello, las proclamas de los miembros de la Internacional pregonaban el rechazo a dicha guerra, denunciando el contenido de los motivos que la provocaban. Marx en el Primer Manifiesto del Consejo General cita una exhortación aparecida en el diario Réveil:

“Una vez más, bajo el pretexto del equilibrio europeo y del honor nacional, la paz del mundo se ve amenazada por las ambiciones políticas. ¡Obreros de Francia, de Alemania, de España! ¡Unamos nuestras voces en un grito unánime de reprobación contra la guerra!... ¡Guerrear por una cuestión de preponderancia o por la dinastía, tiene que ser forzosamente considerado por los obreros como un absurdo criminal! ¡Contestando a las proclamas guerreras de quienes se eximen a sí mismos de la contribución de sangre y hallan en las desventuras públicas una fuente de nuevas especulaciones, nosotros,

⁹⁵Montalvo, J, Ibid. p. 242.

los que queremos la paz, trabajo y libertad, alzamos nuestra voz de protesta!... ¡Hermanos de Alemania! ¡Nuestras disensiones no harían más que asegurar el triunfo completo del despotismo en ambas orillas del Rin!... ¡Obreros de todos los países! Cualquiera que sea por el momento el resultado de nuestros esfuerzos comunes, nosotros, miembros de la Asociación Internacional de los Trabajadores, que no conoce fronteras, os enviamos, como prenda de una solidaridad indestructible, los buenos deseos y los saludos de los trabajadores de Francia".⁹⁶

Según el mismo Marx, también en el periódico La Marseillaise se decía lo siguiente:

"¿Es justa esta guerra? ¡No! ¿Es racional esta guerra? ¡No! Es una guerra puramente dinástica. En nombre de la justicia, de la democracia, de los verdaderos intereses de Francia, nos adherimos por entero y con toda la energía a la protesta de la Internacional contra la guerra".⁹⁷

Lo que hemos estado expresando en todo el último momento en torno a la actitud de la clase obrera, acerca de la guerra franco – prusiana, tiene solo el interés de aclarar cuál era en el fondo la posición de la Internacional respecto de aquel conflicto.

Pero, lo que realmente interesa es evaluar la actitud ambigua de Montalvo al fundar la "Sociedad Republicana" en Quito. Hemos comentado e ilustrado suficientemente el primer aspecto de esa su actitud; es decir, su inicial aversión a la Asociación Internacional de los Trabajadores, cuestión que guarda coherencia con su rechazo a la Comuna.

⁹⁶Marx, C., 1973, "Primer Manifiesto del Consejo General de la Asociación Internacional de Trabajadores sobre la guerra franco-prusiana" en Obras Escogidas, II tomo, Moscú – URSS, Traducción al español, Editorial Progreso, pp. 202 y 203.

⁹⁷Marx, C., Ibid. p. 203.

Pero, por otra parte, llama inmensamente la atención y creemos que es altamente positivo que nuestro célebre panfletario hubiera impulsado una iniciativa, inequívocamente democrática, cual fue fundar, inspirándose en la Internacional europea, una asociación que buscara ciertas formas de socializar preocupaciones en torno al trabajo, a la dignidad y a otros determinados problemas sociales. Fue ese, sin lugar a dudas, un primer gran paso en el proceso de organización de los explotados de nuestro país. En el Ecuador empezaba a tener historia la defensa de los derechos del pueblo y el ejercicio de los derechos sociales. Ese acontecimiento es digno de un lugar especial en nuestra historia, pues abrió el camino a las luchas por la organización gremial y popular, en un momento histórico en el que la reacción conservadora y el clero oscurantista impedían la existencia de forma alguna como las mayorías de pueblo reclamen sus derechos.

Hablando del papel protagónico que le cupo asumir a Montalvo en la fundación de la “Sociedad Republicana”, Patricio Ycaza ha expresado acertadamente:

*“La importancia de organizar a los explotados, hablar de derechos sociales en una época donde su regulación para artesanos y jornaleros pasaba por el arrendamiento de servicios contenido en el Código Civil, que coloca al hombre como un objeto, valoriza esa intención, a lo que se agrega que solo en México, Buenos Aires y Montevideo existieron secciones latinoamericanas de la Asociación Internacional de los Trabajadores. Mérito que se acrecienta cuando la oposición clerical –que no se detuvo en amenazas de excomunión como en el caso de Marcos Alfaro por su adhesión pública a la Internacional–, fue impetuosa contra los endiablados internacionalistas”.*⁹⁸

⁹⁸Ycaza, P., 1984, “Historia del Movimiento Obrero Ecuatoriano”, Quito – Ecuador, CEDIME, p. 76.

Debemos, sin embargo, tratar de precisar cuáles fueron las circunstancias en las que Juan Montalvo impulsó la constitución de la "Sociedad Republicana" en Quito.

Probablemente hacia los primeros meses de 1876, el autor de Las Catilinarias regresó al Ecuador, luego de la muerte del gran tirano. Debemos pensar en un Montalvo con un espíritu optimista, ideando las mejores estrategias para desencadenar en el país las ansiadas transformaciones que los trabajadores y el pueblo anhelaban. Pero los procesos políticos solo tienen aliento bajo la acción de los partidos políticos. Por ello, era necesario organizar, educar y desarrollar el partido liberal.

En las convicciones de Montalvo y en los procesos sociales que vivía América Latina en esos años, las ideas liberales eran la alternativa que garantizaba el progreso social. Más allá de eso, la misma organización y sustentación del partido liberal requerían de un soporte social, de una base social –diríamos hoy-, que le dé solidez y profundidad. Ese era el papel político que se le asignaba a la "Sociedad Republicana". Plutarco Naranjo nos narra:

"Propuso a sus amigos, especialmente a los jóvenes, el organizar una "Sociedad" en la que se contaría también con la presencia de los artesanos, de los sastres, de los carpinteros, de los zapateros, de los estudiantes. Una sociedad en la que se ilustrase a la gente acerca de lo que es una república democrática, una sociedad en la que se luchase por los nuevos derechos de los trabajadores, en la que se pudiese hablar de las transformaciones sociales del siglo. Propuso, en concreto, organizar una Sociedad a semejanza de la Internacional".⁹⁹

⁹⁹Naranjo, P., Op. cit. p. 166.

Nos parece acertado el señalamiento de Naranjo cuando dice que Montalvo se propuso organizar una asociación “a semejanza de la Internacional”. No podía pensar Montalvo en una entidad que tuviera vínculos orgánicos con la Internacional europea; pues, fueron claras sus reservas respecto de ella. Se puede decir que guardando las distancias Montalvo pensó en una organización que, a similitud de la europea, levante las reivindicaciones sociales en este lejano país de Sudamérica.

Para ello, no hacía falta recurrir a los objetivos, a las formas de lucha ni a las formas de organización que caracterizaban a la Internacional, la que en esos mismos mes y año (julio de 1876) de la instalación de la “Sociedad “Republicana”, escribía su epitafio en el Congreso de Filadelfia (Estados Unidos).

De ahí que en concordancia con los objetivos que cumpliría la “Sociedad Republicana”, Montalvo comentaba así el carácter de la Internacional:

*“La Internacional es una sociedad cosmopolita: no le temen sino los tiranos; y con justicia porque sus Estatutos y sus fines son contra la tiranía”.*¹⁰⁰

Y con el propósito de persuadir a sus amigos a comprometerse en la organización y a confiar en ella, sintetizaba así los fines de la Internacional, que serían a la vez los de la “Sociedad Republicana”.

“Comunidad de ideas, igualdad de sentimientos de ánimo, unidad de doctrinas y propósitos, han sido hasta hoy motivos poderosos de formación de sociedades: de hoy para adelante, sean ellas fundamentos

¹⁰⁰Montalvo, J., “Discurso Pronunciado en la instalación de la Sociedad Republicana.” Incluido en el apéndice de la citada obra de Arturo Roig: “El Pensamiento Social de Montalvo”, p. 232.

y lazos de la que vamos a fundar. Defensa de los derechos del pueblo, ejercicio de los deberes sociales, libertad arreglada a la razón, estudio práctico de la política, progreso gradual y de buen juicio, todo en medio del orden, tales son los fines de la que declaramos instalada".¹⁰¹

Fueron esas las circunstancias en las que se instaló en Quito la "Sociedad Republicana", el 9 de julio de 1876. Encontramos integrando esa asociación a maestros sastres, carpinteros, zapateros; junto a otros participantes que son abogados, sacerdotes, canónigos e inclusive personalidades pudientes de la sociedad quiteña.

Como podemos darnos cuenta, la mentada "Sociedad" no fue una agrupación clasista. Fue amorfa en su composición social. Algo muy diferente ocurría con las secciones de la Internacional europea. Esta última admitía, de modo exclusivo y previa calificación, a aspirantes socialmente ubicados en la clase obrera. Aún más, es de recordar que en algún momento fue objeto de discusión en la Internacional europea la participación de los intelectuales. En cuanto a este asunto, se decidió la aceptación de intelectuales, solamente si éstos demostraban estar identificados con los intereses del proletariado.

Pero si bien el carácter amorfo de la Asociación quiteña le venía dado primordialmente por la indefinición ideológica tanto de sus objetivos, como también por la carencia de un contenido teórico en quienes le impulsaron; no es también menos cierto que las condiciones de desarrollo económico y social del país determinaron el modo de ser de la agrupación.

Efectivamente, no podemos pedir que la "Sociedad Republicana" fuera clasista y proletaria, si todavía en el Ecuador no se podía ha-

¹⁰¹Montalvo, J, *Ibid.* p 233.

blar de la existencia de una clase obrera. Tal como hemos podido establecer en el capítulo segundo, eran esos los años en que el país hacía esfuerzos por abrirse al mercado capitalista mundial. Ni varias décadas después se pudo hablar todavía de una clase obrera constituida, pues el modelo agroexportador que se iba configurando con las ventas de cacao, lo más que determinó fue la aparición del asalariado agrícola, ocupado en las plantaciones de la costa, que de alguna manera pudiera ser calificado como proletario agrícola, cuando no –y a lo mejor con mayor propiedad- de subproletario por la eventualidad de su trabajo en el campo.

De modo que bien puede establecerse que la falta de condicionamientos objetivos y subjetivos impidió que los esfuerzos organizativos desplegados por Montalvo confluyeran en un objetivo comienzo de la organización social y popular en el Ecuador. Es rescatable, en todo caso, esta experiencia como un innegable antecedente del proceso de organización de los trabajadores que surgirá más tarde, y como lejano antecedente de un pensamiento político socialista que también empezará a manifestarse con la consolidación y las luchas de las organizaciones sindicales.

Caracteres sobresalientes de la comprensión de la sociedad en Montalvo

Uno de los textos que nos ha parecido posee una mayor expresividad en cuanto a la comprensión general que Montalvo tuvo de la sociedad, es la Lección tercera de las Lecciones al Pueblo, que se publicó en "El Regenerador" hacia 1876.

En esa Lección el autor narra cómo un anciano senador de la antigüedad trataba de persuadir a un pueblo para que volviera a la ciudad de donde había salido y no vivir con los nobles, aduciendo que era el nervio de la sociedad humana.¹⁰²

En la parte inicial del discurso, el sabio anciano habría hablado así:

*"Cansados de trabajar en favor del cuerpo, los brazos dijeron un día: nosotros no somos siervos de nadie, ni tenemos menester la unión con los soberbios. La cabeza nos manda a cada rato, como si nos tuviera a sueldo; el estómago nos ocupa de día y de noche; las piernas reclaman nuestra asistencia; y hasta los pies quieren darnos ley con ser más humildes que nosotros. Pues de hoy en adelante viva cada uno de por sí, que nosotros ni pediremos socorro, ni molestaremos a los vecinos".*¹⁰³

Luego de este razonamiento, todos los órganos del cuerpo humano habían expresados sus argumentos para destacar su importancia dentro del conjunto del organismo. Es decir, todos y cada uno de ellos hacía valer su presencia, a tal punto que su eventual exclusión amenazaría la existencia misma del todo. El último en hablar (el estómago) habría expresado estas sutiles frases:

¹⁰²Montalvo, J., "Lecciones al Pueblo", Lección III. Incluidas en el apéndice de la obra de Arturo Roig: "El Pensamiento Social de Montalvo", pp. 214 – 219.

¹⁰³Montalvo, J., *Ibid.* p. 124.

“¡Amigos! cada una de las partes del cuerpo humano tiene su destino y sus funciones peculiares; los ojos sirven para ver, los oídos para oír; del concurso de nuestras facultades resulta esta gran facultad en razón de la cual cada uno de vosotros está murmurando y quejándose ahora mismo; este hecho tan grande como averiguado que llamamos vida. Cuando falta una tecla a este órgano sublime que todos componemos, la disonancia perjudica a la armonía general”.¹⁰⁴

Es decir, todos los órganos son necesarios, están interrelacionados entre sí, son “interdependientes”, se requieren unos a otros mutuamente. Eso mismo ocurriría con los pueblos y las sociedades.

Montalvo arriba a conclusiones que son trascendentales en cuanto se pretende descubrir en él un concepto de sociedad. Escuchemos sus expresiones:

“Pueblo, la sociedad humana se compone de muchos y diferentes miembros: cada uno tiene sus facultades, y de la cooperación de todos resulta este conjunto en que vivimos cultivando ideas, afinando las pasiones. Las clases sociales en los miembros de que hablaba el senador antiguo, el sacerdote, el militar, el letrado, el artista, el artesano, el labrador, cada cual posee sus aptitudes y ejerce sus funciones; ninguno de ellos puede vivir de por sí; y todos juntos, poniendo cada uno su parte, vienen a componer este globo de cosas grandes que llamamos civilización, progreso”.¹⁰⁵

Esto significa que para Montalvo la sociedad es un todo organizado, en donde las partes –tal como ocurre en el organismo humano- están interrelacionadas, son recíprocas e interdependientes. Igual necesidad hay de todas esas partes para que el todo subsista y se desarrolle.

¹⁰⁴Montalvo, J, Ibid. p. 215.

¹⁰⁵Montalvo, J, Ibid. p. 216.

Esta es simple y llanamente una concepción organicista de la sociedad. La sociedad sería un gran organismo donde las partes (individuos, instituciones) tienen una naturaleza, una estructura y un funcionamiento, como ocurre con el organismo viviente.

El organicismo sociológico fue una de las primeras concepciones acerca de la sociedad, y fueron los conservadores sociales conjuntamente con los románticos quienes hicieron a principios del siglo XIX los primeros aportes para la configuración de esa tendencia. Irving Zeitlin ha caracterizado muy bien la forma como los conservadores empezaron a entender el organicismo social. Según Zeitlin, para los conservadores la sociedad

*"... es una unidad orgánica con leyes internas de desarrollo y profundas raíces en el pasado, no simplemente un agregado mecánico de elementos individuales. Los conservadores eran realistas sociales, en el sentido de que creían firmemente en la sociedad como una realidad mayor que los individuos que la componen..."*¹⁰⁶

Por supuesto, los desarrollos más avanzados del organicismo corresponden a momentos posteriores, cuando diversas direcciones y puntos de vista o escuelas en Europa van construyendo las formulaciones iniciales de la sociología burguesa: positivismo, evolucionismo social, darwinismo social, entre otras importantes manifestaciones. Pero desde entonces hasta las presentes décadas el "organicismo sociológico" ha tenido un denominador común: la analogía entre el modelo biológico y el modelo social.

Y en la concepción de la sociedad que podemos percibir en la mentada Lección Tercera de Montalvo, se advertiría una adscripción

¹⁰⁶Zeitling, I., 1977, "Ideología y teoría sociológica", Buenos Aires – Argentina, Amorrortu Editores, p. 68.

al modelo teórico impulsado por románticos y conservadores sociales (debemos tener cuidado en la aproximación que hacemos de Montalvo al conservadorismo social. No queremos decir con ello que sea un conservador político. Aún más hay que tener en cuenta que hubo una tendencia entre los conservadores sociales que se adhirió a cierta forma de reformismo, tal fue el caso de Burke en Inglaterra).

El organicismo sociológico ha pretendido, a través de esa analogía, comprender la estructura y el funcionamiento de la sociedad. Las vinculaciones e interrelaciones entre célula, órganos y organismo se reproducen en el sistema orgánico constituido por individuos, instituciones y sociedad. Ese orden interno y concatenado determina la igualdad de condiciones en que se encuentran las partes en la sociedad. Donde, según Montalvo, “cada uno tiene sus facultades”, pero donde a la vez “cada cual posee sus aptitudes y ejerce sus funciones”. Pero ninguna de las partes puede vivir de por sí, sino que todas juntas ponen cada una lo que le corresponde.

Al organismo biológico le caracteriza el orden; no puede ocurrirle algo distinto a la sociedad. Hay en la sociedad una diferenciación por la que se particularizan las funciones. Esas funciones sociales son, pues, -tal como en los organismos vivientes- recíprocas, independientes en su estructuración y relacionadas en su acción.¹⁰⁷

Luego de haber ubicado la comprensión general que tuvo Montalvo acerca de la realidad social, dentro de la tendencia así mismo general que se ha llamado “organicismo sociológico”, conviene que expresemos algunas apreciaciones críticas en torno a esa concepción

¹⁰⁷Don Martindale, Op.cit. pp.59 y ss.

de la sociedad. Nos preguntaríamos si hoy es válida esa forma de concebir o de interpretar la sociedad; y si persistiendo aún hoy ese modo de comprender la vida social, ¿tendría un contenido científico dicha comprensión?

Por lo menos encontraríamos dos razones que nos llevarían a dudar de la validez científica del organicismo sociológico, como interpretación suficiente y coherente de la sociedad. La una razón diremos que es de carácter teórico y la otra de orden metodológico.

En primer lugar, entender a la sociedad tal como se entiende al organismo biológico, en lo que a su estructura y funcionamiento se refiere, es confundir los niveles de la realidad y de que hay leyes muy generales que nos permiten comprender la realidad en su conjunto. Pero, según lo expuesto por Federico Engels, los niveles de la realidad son específicos, de acuerdo con los fenómenos de que se trate. Así los fenómenos mecánicos no son ni se explican como los fenómenos físicos, ni como los químicos, ni como los biológicos o los sociales.¹⁰⁸

De modo que cada nivel de la realidad y sus fenómenos se explican por sus propias leyes que les son específicas. Y los fenómenos sociales, que son fenómenos distintos y mucho más complejos que los fenómenos biológicos, no pueden ser explicados a la manera como son comprendidos éstos.

Entre las incongruencias teóricas también debemos señalar que el organicismo sociológico no reconoce en el capitalismo una sociedad clasista. Es decir, plantear el "orden" como cualidad objetiva de la

¹⁰⁸Cfr. Engels, F., 1973, "Anti Dühring", Buenos Aires – Argentina, Editorial Cartago, 286 pp. Ver también del mismo autor, 1961, "Dialéctica de la Naturaleza", Ciudad de México – México, Editorial Grijalbo, 348 pp.

sociedad (tanto en el siglo XIX como hoy) es negar o desconocer la existencia de las clases sociales y sus procesos de lucha. Ello mismo significa, además, desconocer la división social del trabajo. Las “funciones” de los individuos en la sociedad no son atributos naturales, mucho peor, providenciales, sino que son productos de la división del trabajo y de los procesos de apropiación o concentración en la tenencia de los medios de producción.

En segundo lugar, y tocante a lo metodológico, debemos convenir en que el organicismo sociológico hace un traslado inadecuado y hasta arbitrario de un modelo explicativo, el biológico, probablemente válido en ese ámbito del conocimiento, a otro que es distinto y que tiene sus peculiaridades que le son específicas. Trasladar el modelo biológico hacia la explicación de la realidad social es un mecanicismo inaceptable. Es una transposición que puede terminar desvirtuando y esterilizando los esfuerzos del quehacer científico. Es que los postulados de las “relaciones funcionales orgánicas” no explican los procesos sociales, que en último término, no pueden ser entendidos al margen de los procesos de la producción social con las características connotaciones históricas, propias de cada sociedad concretamente determinada.

Para concluir este comentario acerca de la forma cómo comprende Montalvo a la sociedad, debemos dejar sentado que el Cosmopolita vivía una situación de desfase entre sus concepciones teóricas y su praxis política.

En lo político, Montalvo fue la representación de una fuerza social emergente que pugnó por romper con el pasado y con el poder oscurantista y aristocrático. Fue un espíritu revolucionario que luchó por la consecución de las más radicales transformaciones políticas y sociales que eran factibles en el Ecuador del último cuarto del siglo XIX. Y es en este sentido, como elemento de ruptura de una época,

que le ubicamos como antecedente, aunque lejano, del pensamiento socialista ecuatoriano. Abonan a esta caracterización política sus esfuerzos en la fundación de la "Sociedad Republicana" que, con todas sus limitaciones, fue un hito en la historia de la organización popular en el Ecuador.

Sus concepciones teóricas viven un retraso considerable. No es permeable a las influencias de las corrientes del pensamiento social en boga en aquellas épocas. Parecería que no conoció el pensamiento positivista, mucho peor los desarrollos de todo el pensamiento socialista. Como ya hemos dicho, sus preocupaciones intelectuales de primera importancia se ubicaron en el romanticismo literario. Situado en esa suerte de romanticismo, tal como lo sostiene el profesor Rodolfo Agloglia¹⁰⁹, es sensible al influjo del conservadorismo social y del organicismo sociológico en sus más tradicionales versiones.

Con todo, no podemos dejar de señalar que el pensamiento social de Montalvo espera un más detenido y sistemático análisis, que nos pueda llevar a una más consistente interpretación de sus concepciones en torno a la sociedad y a sus problemas.

¹⁰⁹Cfr. Agloglia, R., 1980, "Pensamiento Romántico Ecuatoriano", Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano – Tomo 5, Quito- Ecuador, Banco Central del Ecuador – Corporación Editora Nacional. Ver el estudio "El pensamiento romántico ecuatoriano" pp. 11 – 60.

Elías Laso, ecléctico del período del Progresismo

Eclecticismo y Progresismo: consideraciones históricas y políticas

Hace 135 años, el patriota revolucionario esmeraldeño Coronel Luis Vargas Torres fue sádicamente fusilado por los sicarios de José María Plácido Caamaño, en Cuenca, el 20 de marzo de 1887. En 1987, al conmemorarse el primer centenario de tan altivo y reverente acontecimiento, el diario “Hoy” de Quito publicó el 22 de marzo, en el suplemento “La liebre ilustrada”¹¹⁰, un interesante reportaje en homenaje al héroe liberal con remembranzas históricas y con comentarios acerca del contenido político e ideológico de las acciones guerrilleras levantadas por Vargas Torres y en general por las montoneras alfaristas.

Entre otras reflexiones se expresa en el reportaje aludido, que con la muerte de García Moreno el régimen colonial toca su decadencia. Es hora de la sustitución de las caducas relaciones sociales.

¹¹⁰Cfr. “La liebre ilustrada”, Número 121, Diario “Hoy, Quito – Ecuador, Edición del 22 de marzo de 1987. La liebre ilustrada es una publicación de Editorial El Conejo que circula con el diario “Hoy”.

“... la propia dinamización de las actividades productivas, el desarrollo del intercambio, la mayor vinculación entre las regiones apuntan en ese sentido”.¹¹¹

Pero tal como lo expresamos en el capítulo relacionado con la caracterización del marco histórico 1875 – 1925, las tan ansiadas transformaciones no se dieron de modo automático ni espontáneo. Los cambios eran parte de un inevitable proceso que solo pudieron verse impulsados a través de enfrentamientos y combates, los mismos que eran la expresión de la lucha de clases. José Peralta habría manifestado:

“No por macheteado el tirano feneció con él la tiranía: el árbol maldito había echado tan profundas raíces que descuajarlo y destruirlo era obra de titanes”.¹¹²

Efectivamente, debieron pasar veinte años de sucesivas luchas, de victorias y derrotas, de avances y retrocesos para que triunfara la revolución liberal. Si bien esta revolución al final, no sería la victoria definitiva del pueblo, fue, sin embargo, un significativo salto en el largo y tortuoso proceso que sigue de modo incontenible nuestra liberación social. Y por la significación que esa revolución tuvo en nuestra historia, es que tenemos que valorar suficientemente las acciones y los acontecimientos que hicieron posible la consecución de este triunfo, aunque sea “efímero”, del proyecto liberal. En ese sentido dice “La Liebre”:

¹¹¹La liebre ilustrada, Ibid.

¹¹²La liebre ilustrada, Ibid.

*“De 1875 a 1925 se suceden una serie de gobiernos cuya principal tarea es detener el avance de los radicales. No importa bajo qué bandera se cobijen: si la “liberal” (las comillas de la palabra liberal son nuestras) como Veintimilla, la de la restauración como Caamaño, o la bandera del progresismo. Tampoco importa mayormente si es la represión o es la reforma la que se utiliza para detener el avance liberal. Pero el liberalismo andaba soplando por el mundo como viento fresco y oloroso”.*¹¹³

Así mismo lo habría sentido y pregonado Montalvo:

*“De cuando en cuando cobra proporciones de huracán y se precipita sobre los pueblos echando por tierra ferozmente los alcázares de fanatismo y la tiranía”.*¹¹⁴

Indudablemente que uno de los momentos de mayor trascendencia en toda esta etapa previa a la revolución liberal fue el llamado período del progresismo. Recordemos que éste fue un modelo político identificado con el Catolicismo Liberal; originado en el pensamiento republicano opuesto al autoritarismo presidencial graciano, a la limitación de la libertad y a la intolerancia religiosa. Esa tendencia, que en opinión de Gonzalo Ortiz habría tenido su pionero en el Presidente Borrero, creía en la suficiencia de las leyes, decía respetar los derechos civiles y constitucionales, y proclamaba la libertad de las ideas.

El progresismo surgió como una necesidad de alianza de las fuerzas políticas polarizadas en las luchas de la restauración. De ahí su carácter ambiguo en su definición política, ecléctico en su pensamiento e ideología, y conciliador en cuanto a los enfrentamientos que se daban entre las fracciones de las clases dominantes.

¹¹³La liebre ilustrada, Ibid.

¹¹⁴La liebre ilustrada, Ibid.

El progresismo representaba, aso sí, el punto de convergencia de esas mismas fracciones dominantes en cuanto al interés económico, centrado desde ese momento en la incorporación del país al mercado capitalista mundial, a través de la creciente exportación de la parte más importante de la producción agrícola nacional.

Simultáneamente, va a ser también este el momento del nacimiento de una nueva fracción hegemónica de la clase dominante, que empieza a expresarse en lo que Leonardo Espinoza ha llamado el “oligarquismo”.¹¹⁵ La oligarquía viene a ser la nueva forma de sucesión del poder político dominante, que anteriormente estuvo en manos del “gamonalismo”. Esa oligarquía se va perfilando no solo en cuanto a sus intereses económicos, sino sobre todo en lo tocante a sus caracteres políticos y sociales:

“Decimos que el oligarquismo no es solamente poder económico, sino también político e ideológico. El poder político se ejerce por la manipulación de los aparatos del Estado. Especialmente del gobierno local o nacional, en función de los intereses de la oligarquía generalmente empleando el engaño, el fraude, la represión, el chantaje o la represión.

*En lo ideológico, el oligarquismo se expresa en formas de lo más reaccionarias como receptora de una cultura de opresión basada en concepciones racistas o feudalizantes heredadas de la colonia y del gamonalismo eclesial al cual supuestamente combatieron. Es una ideología que se nutre del regionalismo, del culto al dinero, y del poder como el origen y el fin de la realización personal”.*¹¹⁶

¹¹⁵Espinoza, L., 1986, “La formación histórica del Ecuador (Período 1880 – 1940: proceso y crisis)”, Cuenca – Ecuador, IDIS. Ponencia presentada al V Encuentro de Historia y Realidad Económica y Social del Ecuador, 36 pp.

¹¹⁶Espinoza, L., Ibid. p. 17.

Al margen de ese tipo de caracterización que podríamos hacer acerca de la naciente oligarquía; vale señalar que la ambigüedad, el eclecticismo y el carácter conciliatorio de los regímenes progresistas trataban de paliar la conflictividad social, trataban de superar las contradicciones del bloque dominante en el poder, e intentaban detener el avance revolucionario liderado por los radicales.

También y consecuentemente en los ámbitos del pensamiento jurídico, filosófico y de la política económica o economía política vemos representadas las características históricas y sociales de la época. Creemos que es el Eclecticismo de Elías Laso el que mejor configura este esquema de pensamiento, reflejo activo de las connotaciones sociales del Ecuador inmediatamente anterior a la revolución liberal.

A propósito de lo que estamos planteando, más adelante nos referiremos al contenido teórico y metodológico del pensamiento jurídico y filosófico de Laso y a sus concepciones de la economía, que transitaban desde el rechazo del utilitarismo de Jeremías Bentham hasta la valoración de Smith y Bastiat.

La atención que ponemos en este período del proceso político y de su correspondiente manifestación en las ideas jurídico-filosóficas, tiene razón de ser por cuanto el progresismo fue, sin lugar a dudas, un período de transición entre el predominio conservador y el despunte de la ideología liberal; entre el poder aristocrático terrateniente y la consolidación de la oligarquía financiera y agroexportadora; y entre el sistema político todavía colonial feudalizante y los inicios de la configuración del Estado modernizante, liderado por la burguesía.

Así, pues, este período de transición tuvo su valor histórico, porque, en buena parte, gracias a sus contradicciones fueron posibles los avances democráticos de la revolución liberal. Y en las relaciones

sociales se abrieron caminos que más luego dieron paso a las formas de organización de artesanos y trabajadores. Esas formas de organización fueron a la postre fraguas donde se templaron los gérmenes de nuestro posterior pensamiento socialista.

El eclecticismo clásico del siglo XIX

Ciertamente que hay dificultades al tratar de ubicar a un pensador en determinada tendencia o escuela de pensamiento. Si no se trata de un pensador que haya aportado notoriamente a la constitución de un sistema filosófico, jurídico o económico, de tal pensador no se puede decir, estrictamente, que de modo puro tenga una ubicación precisa en determinada escuela o tendencia.

La situación anotada tiende a agravarse entre nosotros, entre nuestros intelectuales. Hemos tenido pensadores y pensamiento, pero no hemos logrado construir sistemas de pensamiento. De ahí que nuestros pensadores hayan desarrollado su actividad intelectual apoyándose fundamentalmente en esquemas ya dados: con esos esquemas pensaban en nuestra realidad. Esto les cataloga no como simples imitadores, sino que tuvieron el mérito de esforzarse por llegar a una interpretación propia de nuestra realidad, aunque para ello hubieran debido recurrir a instrumentos o categorías de un pensamiento extraño; además de que tales instrumentos o categorías no necesariamente provenían de una única matriz, sino de varias que se entrelazaban, de acuerdo al contexto histórico y a la conciencia y ubicación de clase social del pensador de que se trate.

A nuestro entender ésta misma es la situación que rodea al pensamiento de Elías Laso en las últimas décadas del siglo XIX.

Pero a propósito de que más luego caracterizaremos mejor el pensamiento de Laso, creemos válido distinguir dos sentidos en lo que comprenderíamos como “eclecticismo”.

En un sentido primero, el “eclecticismo” tiene una denotación de tipo etimológico (del griego “eclego”: coger), que se deriva hacia el modo como se ha entendido una tendencia general con bastante recurrencia en la historia de la filosofía occidental.

Atendiendo a este primer sentido, el mismo diccionario de la Academia de la Lengua Española define así “eclecticismo”: “Escuela filológica que procura conciliar las doctrinas que parecen mejores o más verosímiles, aunque proceden de diversos sistemas”.

De modo que de acuerdo al contenido genérico de esta primera acepción se podría decir de Kant, por ejemplo, que habría sido un ecléctico, pues, trató de conciliar y superar el empirismo y el racionalismo. Entre nosotros, ecléctico también podría parecer Eugenio Espejo, pues, trató de conciliar y de no hacer excluyentes a la teología y a la utilización de un método experimental y científico.¹¹⁷

Pero hay un segundo sentido cuando hablamos de “Eclecticismo”. Y este sentido hace relación a la ubicación de la tendencia que con

¹¹⁷Cfr. Espinoza, A., 1985, “Psicología y Sociología del pueblo ecuatoriano”, Volumen 2 de Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano, Quito – Ecuador, Segunda Edición, Banco Central del Ecuador y Corporación Editora Nacional. Estudio Introductorio del Dr. Arturo Andrés Roig, pp. 35 y 36. Ver también la parte correspondiente a Eugenio Espejo en el estudio introductorio de Carlos Paladines, Volumen 9, “Pensamiento Ilustrado Ecuatoriano”, Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano, Quito – Ecuador, Banco Central del Ecuador – Corporación Editora Nacional, 1981, p. 608.

este nombre específico ha estado presente en la Historia de la Filosofía occidental. Dos son las formas fundamentales de Eclecticismo que registra la historia de la filosofía.

El primero es el Eclecticismo antiguo que se desarrolló en el proceso de adaptación del pensamiento griego a la cultura romana. Y el segundo es el que se conoce como el retorno al espiritualismo tradicional representado principalmente en Francia por el pensamiento de Víctor Cousin, a mediados del siglo XIX. Por cierto, creemos de importancia anotar, aunque sea someramente, los puntos de vista que distinguen a estos dos eclecticismos.

El Eclecticismo de la filosofía antigua representa la confluencia de las conclusiones prácticas, aunque no teóricas, a las que llegaron las tres grandes escuelas filosóficas postaristotélicas: estoicismo, epicureísmo y escepticismo. Ha dicho Nicolás Abbagnano:

“Las tres (escuelas) sostienen que el fin del hombre es la felicidad y que la felicidad consiste en la ausencia de turbación y en la eliminación de las pasiones: las tres ponen el ideal del sabio en la indiferencia respecto a los motivos propiamente humanos de la vida. Esta concordancia en el terreno práctico debía necesariamente limar el antagonismo de las respectivas posiciones teóricas y aconsejar evidentemente el hallazgo de un terreno donde encontrarse y en el cual las tres direcciones pudieran conciliarse y fundirse. El Eclecticismo representa precisamente esa tendencia.”¹¹⁸

Hay que dejar también señalado que el Eclecticismo antiguo ya en sus formulaciones concretas se desarrolló en versiones como: el estoicismo, el platonismo ecléctico, el aristotelismo ecléctico, la escuela

¹¹⁸Abbagnano, N., 1973, “Historia de la Filosofía”, Tomo 1, Segunda Edición, Barcelona – España, Montaner y Simón S. A., p. 198.

cínica¹¹⁹. Todas estas versiones tuvieron una variante vigencia en los siglos II y I antes de nuestra era, y hasta el siglo II después de nuestra era.

Ciertamente, no es el eclecticismo antiguo la matriz a la que adscribía el pensamiento de Laso. La orientación que se advierte en nuestro pensador más bien tiene que ver con el Eclecticismo moderno, el del siglo XIX, conocido también como el retorno al Espiritualismo Tradicional.

La tendencia ecléctica moderna es parte y/o secuela de todo el movimiento romántico que en Europa, principalmente en Francia, hizo un retorno a la tradición. Ese regreso debe entenderse como un retorno a la intelectualidad asida a la vieja aristocracia, que levanta su oposición al racionalismo y al iluminismo, soporte ideológico del proceso revolucionario de Francia, a fines del siglo XVIII.

Lo últimamente señalado significa que se trataba de defender el orden plasmado en el tradicional régimen político, en el predominio de la monarquía y de la nobleza, y en la ideología sustentada en el dogmatismo, la teología y las estructuras jerárquico-religiosas. Ha expresado el ya citado Abbagnano:

“Mientras el iluminismo oponía tradición e historicidad y veía en la historicidad la crítica de la tradición, esto es, el reconocimiento y la eliminación de los errores y de los prejuicios que la tradición transmite y obliga a aceptar sin discusión, el romanticismo tiende a considerar la historicidad como tradición, es decir, como un proceso en el cual no hay errores ni prejuicios ni males y, en virtud del cual, todo valor o conquista humana se conserva y transmite en el curso

¹¹⁹Cfr. Abbagnano, N., *Ibid.* pp.198 y ss.

*del tiempo... ()... la historia se concibe como la manifestación progresiva del infinito, o sea, Dios: de tal manera que no puede haber en ella decadencia, imperfección o error que no encuentre redención o corrección en la totalidad del proceso”.*¹²⁰

El espiritualismo postrevolucionario empezó a desarrollarse en Francia desde fines del siglo XVIII, alcanzando extraordinaria vigencia en toda la primera mitad del siglo XIX.

A las manifestaciones del conservadorismo social de De Bonald, De Maistre y Lamennais siguieron las aportaciones de Destut de Tracy y de Cabanis en torno a la ideología y a la actividad psíquica. Hicieron luego presencia los espiritualistas propiamente dichos: Laromiguière, Ampere, Cousin y Maine de Biran. Pero quien representó a lo que podríamos llamar con más propiedad “Eclecticismo Clásico” del siglo XIX fue Víctor Cousin (1792 – 1867).

El espiritualismo de Cousin, quien fue el representante filosófico oficial de la monarquía de Luis Felipe de Francia, tuvo la finalidad de justificar filosóficamente la autoridad religiosa del catolicismo y la política ejercida por la monarquía constitucional.

Cousin expone lo central de sus ideas en el escrito “De lo verdadero, de lo bello, y del bien”, que es parte del “Curso de historia de la filosofía moderna”. En ese trabajo se perfilaría el alcance del pensamiento del filósofo francés. Abbagnano cita las siguientes ideas de Cousin:

“Nuestra verdadera doctrina, nuestra verdadera bandera es el espiritualismo, esta filosofía sólida y generosa, que empieza con Sócrates y Platón y que el Evangelio ha difundido por el mundo, que Descartes ha expuesto en las formas severas del genio moderno, que ha sido en el siglo XVII una de las glorias y de las fuerzas de la patria, que ha perecido junto con la grandeza nacional en el siglo XVIII y que

a principios de este siglo Royer Collard rehabilitó en la enseñanza pública, mientras Chateaubriand y Madame Staël la llevaban a la literatura y el arte...”¹²¹

Es de destacar en esta declaración cómo el padre del eclecticismo moderno ubica su línea filosófica como parte de la trayectoria iniciada por los griegos, seguida por el cristianismo y el catolicismo, interrumpida con la Revolución, pero continuada luego con el espiritualismo y con el romanticismo en el arte.

Es también importante que escuchemos a Cousin cuáles son los puntos de vista y los propósitos de su filosofía:

“... Esta filosofía enseña la espiritualidad del alma, la libertad y la responsabilidad de las acciones humanas, las obligaciones morales, la virtud desinteresada, la dignidad de la justicia, la belleza de la caridad; y, más allá de los confines de este mundo, nos muestra un Dios, autor y tipo de la humanidad, que, después de haberla creado evidentemente con la finalidad excelente, no la abandonará en el desarrollo misterioso de su destino”.¹²²

Pero los objetivos de la filosofía de Cousin no solamente se circunscriben a los ámbitos de la libertad, la espiritualidad y la justicia; sino que remontado el sentimiento religioso y moral, su dirección más elevada y prioritaria se encuentra en las aspiraciones de orden político. Es decir, todo el conjunto de la filosofía cousiniana, en última instancia, se ve resumido en una nueva filosofía política. Esta filoso-

¹²¹Cousin, V, “De lo verdadero, de lo bello y del bien”. Segunda parte del “Curso de Historia de la Filosofía Moderna”. Citado por Abbagnano, N, Op. cit, p.201.

¹²²Cousin, V, Ibid, p. 201.

fía, simplemente, justificaba el régimen al que servía el filósofo. El régimen de que se trata es la dominación monárquica de los Borbones, que reprimió brutalmente las movilizaciones obreras de las décadas del 30 y del 40 del siglo XIX, y que fue derrocada luego de la sangrienta revolución de 1848, jornada de lucha que dejó aleccionadoras experiencias a la clase obrera organizada de Europa.

Es necesario evidenciar esos propósitos políticos en las mismas expresiones de Cousin:

*“Esta filosofía es aliada natural de todas las buenas cosas. Sostiene el sentimiento religioso; favorece el verdadero arte, la poesía digna de ese nombre, la gran literatura; es el apoyo del derecho; rechaza tanto la demagogia como la tiranía; enseña a todos los hombres a respetarse y a amarse y conduce poco a poco a las sociedades humanas a la verdadera república, ese sueño de todas las almas generosas que en nuestros días, en Europa, solo la monarquía constitucional puede realizar”.*¹²³

Cousin fundamenta el método de su filosofía en los puros testimonios de la conciencia, en la observación interior. Y el soporte de ese principio subjetivista de la conciencia de ninguna manera está en relación con los datos del mundo empírico, sino con lo “verdadero”, “lo bello”, “el bien”: Dios. Por ello, podemos afirmar que el método de la filosofía de Cousin acude a un recurso metafísico “in extremis”, negándose con ello toda posibilidad de la construcción de un conocimiento que tenga como referente a la realidad material del mundo. Su filosofía finalmente se identifica con una teodicea:

“Yo no puedo concebir a Dios sino a sus manifestaciones y mediante las señales que Él me da sobre su existencia, de la misma manera

¹²³Cousin, V, Ibid, p. 201.

que no puedo concebir un ser si no es por sus atributos, una causa si no es por sus efectos, y del mismo modo que no me reconozco a mí mismo si no es mediante el ejercicio de mis facultades y la conciencia que me las atestigua, y yo no existo en realidad para mí. Lo mismo sucede respecto a Dios: quitad la naturaleza y el alma, y toda señal de Dios desaparece. Por tanto, solo en la naturaleza y en el alma es necesario buscarle y se le puede encontrar”.¹²⁴

Elías Laso: un ecléctico de nuestro pensamiento fiológico y social

Individualismo liberal y espiritualismo católico

En los parámetros espirituales se fundamenta todo el contenido ideológico – filosófico de Elías Laso. En ese sentido, veremos en nuestro pensador representada a ultranza la posición de la Iglesia Católica, que lucha denodadamente contra todos los “peligros” que significaban un avance en los procesos de reforma.

Pues, en todas las formas asumidas por el movimiento romántico se advierte la defensa de la religión y del tradicionalismo, como objetivo básico de la intelectualidad arraigada a los cánones de la vieja sociedad.

¹²⁴Cousin, V, Ibid. 201.

En Europa, los esfuerzos por lograr ese objetivo eran el sustento de la monarquía y del poder aristocrático, mientras que en países como el nuestro ese objetivo justificaba el autoritarismo y el poder de los terratenientes.

Pero esta primera posición de Laso se ve enfrentada con los nuevos vientos del liberalismo económico que han empezado a invadir América Latina. Y él no pudo sustraerse a estas influencias.

Dejando anunciado que el pensamiento económico y social de Laso no respondía a lo que en ese momento era lo más avanzado de la ideología liberal; podemos afirmar, sin embargo, que su romanticismo espiritualista y católico dio cabida a concepciones que en lo económico y en lo social llevaban el signo del liberalismo del siglo XIX. Precisamente en esa confluencia del espiritualismo católico y del pensamiento liberal es que encontraríamos el matiz ecléctico de Elías Laso, posición esta que, por otra parte, ejemplifica adecuadamente a un ideólogo del período del progresismo.

Sin lugar a dudas, Laso fue una inteligencia muy destacada en la cátedra universitaria, en la cultura, en las letras y en la actividad política. Ya en 1863 le vemos cobrando aplomo en la docencia de nivel superior. En tiempos de Veintimilla es Decano de la Facultad de Jurisprudencia de la Universidad Central y, hacia 1884, Rector de la misma Universidad. Su aproximación al progresismo le llevó a desempeñarse como Ministro de Instrucción Pública, durante el régimen de Antonio Flores Jijón.¹²⁵

¹²⁵Cfr. Roig, A., Estudio Introductorio de "Psicología y Sociología del pueblo ecuatoriano." Ut supra, pp. 56 y 57.

Pero, tratando de encontrar las fronteras entre las que se mueve el eclecticismo de Laso, debemos precisar la aproximación o el distanciamiento de su pensamiento respecto de los referentes a que hemos aludido: su espiritualismo católico y su liberalismo.

De un lado, y en primer término, encontramos que su espiritualismo católico no se confunde con las obsesiones del teocratismo garciano. Hay en él el rastro de aquel conservadorismo crítico del autoritarismo garciano y que propugnaba la apertura hacia la libertad y hacia la tolerancia religiosa.

Un significativo vestigio de su antigarcianismo podemos advertirlo en dos pasajes de un importante discurso que, como profesor de Legislación, pronuncia en la apertura de la Universidad en el año escolar de 1863.¹²⁶

*“... el retrato de algunos ecuatorianos célebres que sirvan de modelo a la juventud ecuatoriana, y que desmientan el incalificable epíteto de bárbaros con que nos ha obsequiado el actual Jefe de Estado”.*¹²⁷

Ese “actual Jefe de Estado” era Don Gabriel García Moreno, quien después de la “libertad de estudios” que había decretado Urbina en 1853, arremetió contra la Universidad y la descuartizó, intentando la destrucción de esa institución fundamental de nuestra cultura. Reafirmando esa misma actitud en otro momento de ese mismo discurso, Laso afirma que:

¹²⁶Cfr. Laso, E., 1963, “Discurso para la apertura de la Universidad en el año escolar 1863”, Quito – Ecuador, Imprenta de Manuel Ribadeneira, 40 pp.

¹²⁷Laso, E., *Ibid.*, p. 4.

“... el Ecuador no se halla en la ignorancia más crasa, y en una situación vecina a la barbarie..., despreciemos el insulto que no alcanza a la Nación”.¹²⁸

En segundo lugar y en otro sentido, Elías Laso adscribe su pensamiento económico a la ideología liberal burguesa. En tal ubicación valora los conceptos desarrollados por Smith en cuanto a que el “trabajo era la fuente de la producción”¹²⁹, y los esfuerzos hechos por Bastiat en cuanto a armonizar y reducir las concepciones de los economistas clásicos a una sola categoría denominada como “servicios”.¹³⁰

Pero debemos confesar también que dichas valoraciones son alcances que se encuentran aún lejos de planteamientos hechos por el mismo Ricardo y Simon de Sismondi. La distancia es mayor todavía de los socialistas utópicos. Escuchemos sus horrorizadas opiniones respecto a estos últimos:

“Hasta aquí los economistas habían predicado la libertad ilimitada de industria y comercio fundada en el respeto a la propiedad; pero repentinamente vino un hombre agitado de espíritu, de secta, y se atrevió a hablar un lenguaje desconocido a la aristocracia europea. “Si muriesen, dice Saint Simon, todos los príncipes de la sangre, los altos empleados de la corona, los ministros, presidentes y obispos, serían cosa triste, porque son buena gente; pero la sociedad nada perdería porque muy pronto se encontrarían hombres más aptos que los reemplacen; pero si muriesen los principales artesanos y sabios, la pérdida sería irreparable”. Fourier estableció sus falansterios para

¹²⁸Laso, E., Ibid. p.17.

¹²⁹Laso, E., Ibid. p. 11.

¹³⁰Laso, E., Ibid. p. 11.

formar el núcleo del socialismo; Owen, Considerant, Rodríguez, Lamarck, Enfantin y otros muchos siguieron a estos primeros socialistas y agitaron la Europa para mejorar la angustiada situación del pueblo hambriento; pero estas doctrinas degeneraron muy pronto en una fantasmagoría irrealizable e inmoral, que sustituya al heroísmo cristiano la satisfacción brutal de las pasiones. Como el error crece hasta llegar a la hipérbole, después de Saint Simon ha llegado Proudhon y ha interpelado enérgica y cínicamente a la humanidad y a la Divinidad misma...”¹³¹

Así, pues, cuando establecemos que Laso guarda distancias respecto del conservadorismo ultramontano, reparamos que también tiene cuidado de alejarse y de deslindar aproximaciones con el liberalismo más avanzado y con el socialismo utópico, que tuvieron evidentemente un corte netamente burgués en la mayoría de los casos.

Laso se encuentra anclado más cómodamente entre un individualismo de inconfundible cepa liberal y un espiritualismo católico, que busca recuperar los valores románticos de la tradición. No debe sorprendernos que en lo ideológico ésta fue una posición típica que resumía el debate político característico en el momento de la transición desde el predominio político del conservadorismo hacia la revolución liberal, y en las circunstancias de consolidación de la burguesía oligárquica, como una nueva fracción de las clases dominantes que construía su futura hegemonía en el poder.

En las primeras temáticas de “Apuntes para las lecciones orales de legislación”,¹³² encontramos la adhesión de Elías Laso a la tesis del

¹³¹Laso, E., *Ibid.* pp. 12 y 13.

¹³²Cfr. Laso, E., 1980, “Apuntes para las lecciones orales de Legislación”, incluido en “Pensamiento Romántico Ecuatoriano”, Volumen 5, Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano. Estudio Introductorio del Dr. Rodolfo Agoglia, Quito – Ecuador, Banco Central del Ecuador – Corporación Editora Nacional, pp. 165 – 235.

individualismo liberal. Opone aquí sociedad e individuo. Esto tiene relación con el carácter individualista con que prioritariamente fueron entendidos los derechos del hombre desde la revolución burguesa de Francia a fines del siglo XVIII. En la lección titulada “El hombre considerado como individuo”, Laso dice:

“Antes de estudiar al hombre en sociedad, debemos estudiarlo como individuo; pues, aunque el hombre jamás se ha encontrado aislado, porque el aislamiento es contrario a su naturaleza, sin embargo, conociéndole individualmente, le conocemos mejor como miembro de la gran familia humana, como parte del todo”.¹³³

De modo irrefutable se expresa aquí un punto de vista del liberalismo respecto de la metodología para estudiar la sociedad. Es clara la escisión entre sociedad e individuo, entre individuo y grupo social. Se quiere introducir al estudio de la sociedad con la consideración del “hombre” en sociedad. Pero estos conceptos de “individuo” y de “hombre” son abstractos, intemporales, ahistóricos. Pues, en la historia de las sociedades han existido y existen “los hombres” concretos en determinadas circunscripciones espacio – temporales.

Recordemos, cómo a este propósito, Jorge Semprún en la famosa “Polémica sobre marxismo y humanismo” citaba unas palabras de Marx, quien en su “Crítica de la filosofía del derecho de Hegel” habría expresado:

“Pero el hombre no es un ser abstracto, existente fuera del mundo. El hombre es el mundo del hombre, el Estado, la sociedad”.¹³⁴

¹³³Laso, E., Ibid. p. 166.

¹³⁴Althusser, L. & otros, 1980, “Polémica sobre marxismo y humanismo”, Ciudad de México – México, Siglo XXI Editores S. A. p. 42.

Y según el mismo Semprún, se advertiría en toda la proyección del pensamiento de Marx que

*“... los temas del humanismo real no cesan jamás de enriquecerse, de profundizarse, en un movimiento permanente que va de la abstracción filosófica al análisis concreto (material), y de éste a un nivel superior de abstracción científica”.*¹³⁵

Es de advertir que toda esta comprensión del “humanismo” enriquecida por el marxismo era la oposición diametral al racionalismo iluminista, que fue suelo y soporte del liberalismo burgués en los siglos XVIII y XIX.

Pero en Laso toda esta orientación hacia el individualismo liberal se ve matizada con el contenido místico-católico de su pensamiento. Inmediatamente después de su afirmación acerca del carácter prioritario del individuo en la sociedad, pone de relieve la absoluta sujeción del hombre al “plan divino” de la providencia.

*“Todo ser es necesariamente uno. Todos los seres han sido creados por una inteligencia infinita, según el plan divino trazado por la eterna sabiduría. Para obedecer a esta disposición del Creador, debe cada ser cumplir con el oficio que se le ha encomendado, y por eso cada ser ha recibido de Dios el impulso que le dirige hacia el fin que le fue señalado”.*¹³⁶

Ese fin del hombre no puede ser otro sino aquel que reafirme su dependencia y que concomitantemente se constituya en su felicidad. Identifica a Dios con el bien. Pero, al mismo tiempo, en tratándose del fin que tiene el hombre distingue el “bien honesto” del “bien útil y placentero”.

¹³⁶Laso, E., “Apuntes para las lecciones orales de Legislación,” Ut supra, p. 166.

“El fin natural del ser no es extrínseco al ser; es una misma cosa con él, es aquel principio interno de actividad que llamamos naturaleza del ser.

El fin del hombre es la adquisición del bien verdadero, es decir, de la posesión de Dios. A este fin llamamos bien honesto para diferenciarlo del útil y del placentero, con los cuales le confunde el hombre, cuando pervierte su razón. El bien útil debe estar subordinado a lo honesto, porque es solo medio para la consecución de éste. El bien placentero es el efecto; pues el hombre no consigue la verdadera felicidad sino cuando se ha perfeccionado, y no se perfecciona sino cuando cumple con el fin a que le destinó el Supremo Hacedor”.¹³⁷

Esto quiere decir que el fin del hombre no está marcado por lo que él mismo busque, emprenda y construya para su felicidad; sino más bien, por aquello que dimana de una voluntad superior a su ser y a su naturaleza. Se advierte, desde ya, en Laso una repulsión a ciertas formulaciones propuestas por el mismo liberalismo burgués, como el utilitarismo que planteaba el “principio de utilidad” resumido en la búsqueda del placer y el rechazo del dolor.

Esto significaría que para Laso, en el momento en que pugnan liberalismo, catolicismo o espiritualismo, prevalece el segundo, puesto que funciona una jerarquía de valores que va desde la divinidad hasta lo humano y terrenal.

Por ello, es que el hombre todo tiende con todas sus facultades hacia la divinidad, objetivo que está más arriba de todas las satisfacciones internas y mucho más alto que todos los bienes de orden externo y físico.

¹³⁷Laso, E., *Ibid.* p. 167.

“... El hombre, por su naturaleza, tiende a lo infinito con su inteligencia y con su voluntad; luego, no puede satisfacer sus aspiraciones con solo la posesión de las cosas efímeras o limitadas, ya sean internas o externas. Es verdad que las internas, la ciencia, la virtud, le hacen experimentar una satisfacción más pura, más cumplida, más verdadera que las externas, la riqueza, los placeres físicos; pero no ocupan completamente su entendimiento, no satisfacen su corazón: aspira siempre a un algo más noble, más grande, más convincente, más rico, más perfecto, más bello, más sublime; a un fin más perfecto que todo lo que le rodea; y este bien perfectísimo, este amor puro es Dios”.¹³⁸

Por cierto, todas estas concepciones y relaciones que Laso establece entre la providencia, el hombre, la sociedad, el bien y la felicidad están atravesadas por una concatenación y una lógica fieles, que tienen coherencia con una advertencia inicial planteada al comienzo de sus apuntes.

Así mismo, tales concepciones y relaciones están en estricta correspondencia con el compromiso de un intelectual que lucha por la vigencia de un conjunto de principios ideológico – filosóficos y de creencias, los mismos que son base de sustentación del poder político y social de la época. En la mencionada advertencia inicial que Laso hace a los estudiantes, se afirma:

“Me arrimaré de todo en todo a nuestra Santa Religión Católica, Apostólica, Romana. Estoy pronto a retractarme de cualquier error que involuntariamente cometa, pues mi ánimo es enseñar doctrinas puras y verdaderas”.¹³⁹

¹³⁸Laso, E., Ibid. p168.

¹³⁹Laso, E., Ibid. p. 165.

Debemos ver también en este empeño de Laso el afán que tenían determinados sectores de la clase gobernante de la época por justificar la racionalidad y la naturalidad de la dominación política y social, fundamentando y escudando esa dominación en la autoridad y en el poder ideológico de la Iglesia.

Lo señalado estaba en consonancia con las proposiciones del movimiento romántico que encontraba o concebía como componentes necesarios y naturales de la sociedad a la monarquía, al autoritarismo, a la riqueza y los súbditos¹⁴⁰; todo lo cual no representaba sino el intento de restaurar o mantener los esquemas políticos coloniales y medioevales que tan duramente venían siendo golpeados, tanto en Europa como en nuestras jóvenes y frágiles democracias.

Tesis sobre el origen de la sociedad

Es interesante notar cómo Elías Laso en sus lecciones de Legislación combina puntos de vista filosóficos con reflexiones de carácter social. Creemos que tuvo razón el Profesor Roig al afirmar que el nacimiento y el desarrollo de nuestro pensamiento social estuvieron estrechamente ligados a los estudios de derecho, principalmente en la Universidad de Quito.¹⁴¹

Si describiéramos la trayectoria de nuestro pensamiento social, luego de tener en cuenta el período del pensamiento ilustrado que

¹⁴⁰Cfr. Zeitling, I, Op. cit. pp. 56 y ss.

¹⁴¹Cfr. Roig, A, "Psicología y Sociología del pueblo Ecuatoriano", Estudio Introductorio, Ut supra, Capítulo IV, pp. 47 – 78.

va desde Espejo hasta Rocafuerte, así como la etapa del romanticismo en la que sobresale la figura de Montalvo; podemos apreciar que en la época del progresismo y durante algún tiempo después cobra trascendencia y gran prestigio el pensamiento social impulsado particularmente a partir de la cátedra universitaria.

Además de los importantes aportes intelectuales de Elías Laso, sobresalen los estudios realizados por Ángel Modesto Espinoza, Pacífico Villagómez y Agustín Cueva. Ese pensamiento académico universitario cobra influencia determinante en las dos últimas décadas del siglo XIX y en los primeros años del siglo XX.

La sociabilidad del hombre, el origen de la sociedad, la noción de sociedad, la autoridad en la sociedad son algunos de los asuntos de contenido sociológico que más preocuparon a Laso. Pero quizá donde más puso su atención fue en el problema del origen de la sociedad.

Partiendo de una concepción muy general de la sociedad, a la que define como

“... la conspiración o tendencia de muchos hombres a la consecución común de un bien conocido y querido por todos,”¹⁴²

señala que en la humanidad de la época hay agitación por dos interrogantes en cuanto a si la sociedad es obra de la naturaleza o es obra de los hombres. Así, pues, la teoría que pretende establecer en qué condiciones se habría originado la sociedad, se ha visto demarcada por dos tendencias o “partidos opuestos” e “irreconciliables”. A esas dos tendencias quiere enfrentarse Laso para intentar arribar a una formulación propia sobre aquel problema. Tipifica esas tendencias exponiendo citas textuales sin indicar ni autor ni fuente:

¹⁴²Laso, E., “Apuntes para las lecciones orales de Legislación,” Ut supra, p. 177.

“... El hombre nace en la sociedad, en ella se perfecciona, por ella anhela; luego, la sociedad es natural al hombre; luego, es contra la naturaleza huir de la misma: así arguyen unos. Otros, por el contrario, dicen: “Todos los hombres son naturalmente iguales; esta igualdad desaparece en la sociedad; luego, la sociedad, por lo menos la civil, es invención del hombre y no de la naturaleza; el hombre, cuando más, necesita para formarse de la sociedad doméstica; pero, después de formado, puede salir de ella”. De este modo, mirando unos la sociedad como un estado arbitrario, se dividen en dos clases extremas, que dividen a su vez todas las doctrinas filosóficas en dos escuelas: escuela de lo necesario, escuela de lo contingente”¹⁴³

Aunque no podamos enterarnos a quién o a quiénes pertenecen estas ideas mencionadas por nuestro autor, creemos que no es difícil remitirse a las matrices de esas proposiciones. Las dos escuelas a las que se refiere Laso son el Iluminismo y el Conservadorismo romántico. La escuela iluminista, particularmente con Rousseau, planteó el “contrato social”, como forma que habría asumido la sociedad en sus inicios. Esta sería, pues, la “escuela de lo contingente”. Y la otra es la que cobró apogeo en el proceso posrevolucionario en Francia a fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, el Conservadorismo social, que fue una de las expresiones del movimiento romántico, y cuyos más importantes representantes fueron De Bonald y De Maistre. Por supuesto, no hay que olvidar la prestancia de Edmund Burke en Inglaterra, dentro de estos mismos lineamientos. Esta sería, pues, la “escuela de lo necesario”.

A fin de percibir mejor el enfrentamiento entre esas dos tendencias y con el propósito también de asimilar el afán conciliatorio y ecléctico que anima a Laso a hacer una síntesis de esas dos posturas,

¹⁴³Laso, E., *Ibid.* p. 177.

creemos que conviene, aunque de modo sucinto, describir las características generales de aquellas dos orientaciones.

Rousseau se propuso descubrir las cualidades más auténticas que tendría el hombre, para a partir de ese descubrimiento y del desarrollo de las potencialidades humanas llegar a superar la conflictividad social de la época. Con ese objetivo se planteó la tesis del “hombre natural”. Ciertamente que con esta tesis no se apunta a una verdad histórica, sino que se propone la existencia del “hombre natural” como una condición hipotética.¹⁴⁴

Conociendo al hombre natural es posible determinar la represión que impone la sociedad; será posible, a la vez, cambiar ese “orden social”. Plantea, entre otras técnicas, la observación de la conducta de los animales, para llegar al hombre en estado natural; es decir, al hombre sin los elementos incorporados por la vida social. Los hombres en estado de naturaleza habrían sido parecidos a los animales, ni buenos ni malos, ni penderciersos ni dominadores. En ese estado no existe educación, progreso o lenguaje. No habría la guerra, pues la guerra es una institución social y el hombre aprende a hacer la guerra solo en sociedad. Esas podrían haber sido las características del hombre presocial. Hay que pensar que en tal situación se habría dado un equilibrio entre la naturaleza interna de ese hombre y la naturaleza externa que le rodeaba. Todas las necesidades para la sobrevivencia logran ser satisfechas por el hombre en ese estado.¹⁴⁵

¹⁴⁴Rousseau, J., 1972, “El origen de la desigualdad entre los hombres”, Ciudad de México – México, Editorial Grijalbo S. A. Colección 70, pp. 35 y ss.

¹⁴⁵Cfr. Zeitling, I, Op. cit. pp. 34 y ss.

Pero ese equilibrio que existía entre el hombre y la naturaleza se rompe. Según Rousseau, el crecimiento de la raza humana y de sus preocupaciones, así como la necesidad de enfrentar las calamidades de la naturaleza, determinaron que los hombres se unieran en sociedad para formar naciones y pueblos.

*“A medida que el género humano se extendió, las dificultades se multiplicaron junto con los hombres. La diferencia de los terrenos, de los climas, de las estaciones, pudo complicar su modo de vivir. Años estériles, inviernos largos y rudos, veranos ardientes que acababan con todo, exigieron de ellos una nueva industria...”*¹⁴⁶

Pero ese equilibrio que existía entre el hombre y la naturaleza se rompe. Según Rousseau, el crecimiento de la raza humana y de sus preocupaciones, así como la necesidad de enfrentar las calamidades de la naturaleza, determinaron que los hombres se unieran en sociedad para formar naciones y pueblos.

Esto quiere decir que las inclemencias del tiempo, del clima y de la geografía movieron al hombre a ingeniarse para sobrevivir, lo cual no pudo hacerlo aisladamente, sino unido a otros semejantes en cooperación y sociedad. Así nos lo reafirma Rousseau:

*“Todo empieza a cambiar de aspecto. Los hombres que hasta ahora habían errado por los bosques, al tener un asiento fijo, empiezan a acercarse lentamente, a reunirse en pequeños grupos, para formar finalmente en cada comarca una nación particular, unidos en las costumbres y los caracteres, y no por los reglamentos y las leyes, sino por el mismo género de la vida y de alimentación, y por la influencia común del clima”*¹⁴⁷

¹⁴⁶Rousseau, J., Op. cit. p. 76.

¹⁴⁷Rousseau, J., Ibid. p. 81.

Estos puntos de vista según el origen de la sociedad, sustentados básicamente por el Iluminismo rousoniano, recibieron la más frontal oposición del pensamiento social conservador en el momento histórico de la declinación y derechización de la revolución francesa.

Tanto De Bonald como De Maistre rechazaron la idea iluminista del “Contrato Social”. Para De Bonald la sociedad se explica por las leyes y relaciones que son necesarias entre los seres que la integran. Estas leyes y relaciones son inherentes a la naturaleza humana, la misma que tiene como causa última a Dios. La sociedad no depende de la voluntad de los hombres, sino que está determinada por la voluntad de Dios. Contra Rousseau se establecería, entonces, que la existencia de la sociedad obedece a una necesidad natural y no a una circunstancia contingente. No hay, pues, clase alguna de contrato en las relaciones sociales; esas relaciones son naturales (divinas) y necesarias.¹⁴⁸

De Maistre es todavía más contundente en sus apreciaciones y en su crítica. Entendió los razonamientos de Rousseau no como un intento para “descubrir” al hombre natural despojado de las taras socio – culturales, sino que interpretó en esas tesis la afirmación de un estado presocial del hombre.

En tal sentido, la sociedad humana habría comenzado sin la intervención de la divinidad. Esto para De Maistre era intolerable. El hombre es imposible antes o fuera de la sociedad. Es de notar que De Maistre no reparaba que para Rousseau el hombre en estado de naturaleza tenía potencialidades para la vida social y para alcanzar un

¹⁴⁸Cfr. Zeitling, I, Op. cit. p. 60.

perfeccionamiento, pero que vivía como un ser no social. De Maistre veía en todo esto un afán por comprender al hombre con un carácter amoral; y un estado como el natural a lo que tendería era a negar y “estigmatizar las concepciones morales básicas de la civilización occidental y cristiana”.¹⁴⁹

Al sopesar estas dos direcciones diametralmente opuestas en torno al origen de la sociedad, y al intentar asumir una posición, Laso recurre al típico arbitrio de encontrar un punto de convergencia, una postura conciliatoria. Es decir, asume la posición del ecléctico, en el más genuino sentido de la palabra, que termina sin alinearse, sino que piensa superar la contradicción combinando los dos puntos de vista. Estas son sus palabras:

*“Pero lo necesario y lo contingente no se excluyen absolutamente; pueden existir de un modo simultáneo. Es muy posible que, así en la sociedad como en cualquier individuo, se halle la aplicación particular de una idea universal, la aplicación contingente de una idea necesaria”.*¹⁵⁰

Pero, curiosamente, la conciliación propuesta por Laso no llega a ser tal. En su razonamiento más bien se advierte un reforzamiento de la línea romántico – conservadora. Encuentra un medio para ello: el supuesto fin del hombre, que lo resume en un principio moral: “Haz el bien”. Este principio es la base del deber. Y la obligatoriedad de los deberes no es individual, sino social. Así como los deberes para con Dios y para con los hombres son naturales; así también la sociedad, que confiere racionalidad a los deberes, es también natural y necesaria.

¹⁴⁹Cfr. Zeitling, I, Ibid. pp. 64 y 65.

¹⁵⁰Laso, E, “Apuntes para las lecciones orales de Legislación”, Ut supra, p. 77.

Pero, curiosamente, la conciliación propuesta por Laso no llega a ser tal. En su razonamiento más bien se advierte un reforzamiento de la línea romántico – conservadora. Encuentra un medio para ello: el supuesto fin del hombre, que lo resume en un principio moral: “Haz el bien”. Este principio es la base del deber. Y la obligatoriedad de los deberes no es individual, sino social. Así como los deberes para con Dios y para con los hombres son naturales; así también la sociedad, que confiere racionalidad a los deberes, es también natural y necesaria.

*“... se deduce que el deber de hacer bien a otro y de amarle del mismo modo que a uno mismo, es el origen natural y moral de la sociedad. Por tanto, la sociedad, a más de ser un estado natural, es también un deber. Luego, el hombre es sociable, y vive en sociedad, y se ha encontrado siempre en ella, no solo por razones de lazos lógicos y naturales, sino también por obligación, por deber. Al hombre le es útil vivir en sociedad; pero esta utilidad no es la razón de la existencia de la sociedad, sino una de las consecuencias benéficas de ella. El hombre vive en sociedad por su voluntad; pero no es esta voluntad el origen de ella, sino la causa concurrente de su existencia. Luego, la utilidad y el pacto social son consecuencias de la sociedad, pero no la razón de su existencia”.*¹⁵¹

De Maistre en su posición ultrista había recurrido a fundamentar sus aserciones en la autoridad de la Biblia. Confiando al Antiguo Testamento la calidad de documento histórico, ubica el origen histórico de la sociedad en la “historia” del Génesis. En la primera pareja y en su descendencia se encuentra una clara explicación del origen de la

¹⁵¹Laso, E., *Ibid.* p. 178.

familia y de las sociedades. Más tarde, bajo la dirección iluminada de Moisés, el “legislador”, surgirá la “nación”, cuyo modelo es el pueblo de Israel.

Elías Laso coincide con De Maistre al afirmar la validez de la última fundamentación:

*“...aun cuando no bastara la razón para que el hombre conociera su naturaleza, su origen, sus cualidades principales y su modo de ser social, la revelación nos lo ha dicho todo en el Génesis o gran libro de la creación. La revelación no choca con la razón: es conforme con ella; es, digamos con más propiedad, su complemento”.*¹⁵²

Todo esto le lleva a rechazar tajantemente como absurdas, nocivas y groseras las otras proposiciones acerca del origen de la sociedad: la del hombre sociable por pacto, a lo Hobbes y Rousseau; y, la del hombre sociable por placer, como lo había expuesto en la antigüedad Epicuro.¹⁵³

No podemos dejar de señalar que los planteamientos hechos, principalmente a partir de Rousseau, acerca del origen de la sociedad y del origen de las desigualdades entre los hombres, contribuyeron inmensamente para abrir el camino al desarrollo de la ciencia social posterior. Recordemos cómo el filósofo ginebrino fue quizá uno de los primeros pensadores que puso su atención en fenómenos como la división del trabajo y el surgimiento de la propiedad privada, procesos histórico-económicos que instauraron los antagonismos en las relaciones sociales. Estas relaciones antagonicas, a su vez, explican

¹⁵²Laso, E., Ibid. p. 179.

¹⁵³Laso, E., Ibid. p. 180.

en la historia de las sociedades la existencia de las clases sociales y consecuentemente de la lucha de clases.

No queremos omitir tampoco que en el siglo XIX fue el marxismo el principal deudor de las teorías roussonianas. En efecto, los lineamientos elaborados por Marx y Engels acerca de la dialéctica de los procesos históricos, acerca de la teoría de las clases sociales y de las causas de la conflictividad social, no encuentran mejor antecedente sino en el célebre autor del “Contrato Social”. Sin embargo, hay que añadir, por cierto, que el marxismo enriqueció todos esos conceptos, sentando las bases sólidas para llegar al análisis científico de la realidad social.

Y uno de los aportes del marxismo que en más alto grado ha contribuido a desarrollar las ciencias sociales contemporáneas, es la teoría acerca del papel del trabajo en la formación del hombre y de la sociedad, así como en la producción social. Engels desarrolló postulados fundamentales acerca de cómo el trabajo influyó en la hominización del hombre y en la aparición de las primeras sociedades.¹⁵⁴ Marx, por su lado, hizo profundos y detenidos análisis acerca del papel del trabajo –como categoría económica y social– en la producción social. Se destacan sus concepciones sobre el trabajo, principalmente en sus estudios en torno a la teoría del valor (valor de uso, valor de cambio), plusvalía, salario, mercancía, dinero, capital, circulación del capital, acumulación originaria y más categorías y conceptos que configuran la crítica del capital y del capitalismo.¹⁵⁵

¹⁵⁴Cfr. Engels, F., 1974, “El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre”. Incluido en el Tomo 3 de “Obras Escogidas” de Marx y Engels, Ciudad de México – México, Ediciones de Cultura Popular S. A., pp. 66 – 77.

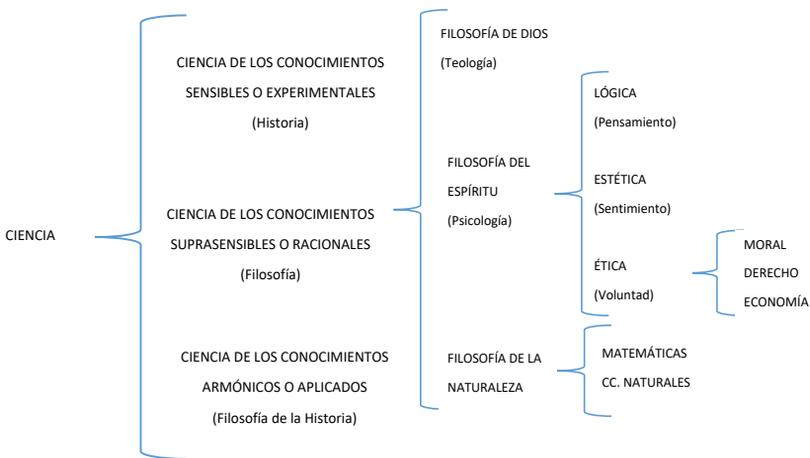
¹⁵⁵Cfr. Marx, C., 1972, “El Capital”, Tomos I y II, Madrid – España, Ediciones-Distribuciones S. A. Secciones I, II, III, IV, V y VI. pp. 151 y ss.

El problema de la ciencia y definición de Economía Política

Las cuestiones relacionadas con la economía política y sus leyes son también objeto de una especial preocupación en el pensamiento de Elías Laso.

Llaman la atención el interés y el esfuerzo puestos en práctica por el intelectual quiteño para conferir alguna sistematicidad a su estudio relacionado con las leyes económicas. Introduce este estudio con un acápite titulado “Principios generales”. Aquí se intenta ordenar y delimitar algunas categorías básicas como: ciencia, sistema, conocimiento. El propósito es aproximarse al establecimiento de ciertas bases epistemológicas que fundamenten a la filosofía y, como parte de ella, a la Economía en cuanto a su status científico. Organiza también un esquema que concatena a la ciencia con la Filosofía y con la Economía.

Esquema de la ciencia y su clasificación



De acuerdo con el esquema presentado por Laso, la ciencia hace relación a la globalidad de los conocimientos humanos. Pero esos conocimientos se organizan en: SENSIBLES o EXPERIMENTALES, comprendidos en la Historia; SUPRASENSIBLES o RACIONALES, que harían la Filosofía; y ARMÓNICOS o APLICADOS que se reunirían en la Filosofía de la Historia.

De todos esos sistemas de conocimientos privilegia a la Filosofía, la misma que se encuentra integrada por tres grandes partes: la Filosofía de Dios (Teología), la Filosofía del Espíritu (Psicología), y la Filosofía de la Naturaleza. La Filosofía del Espíritu está dirigida a tres objetos que representan a las facultades del hombre: pensamiento, sentimiento y voluntad. A estas facultades corresponden la Lógica, la Estética y la Ética. Esta última comprende a su vez la Moral, el Derecho y la Economía. Finalmente, a la Filosofía de la Naturaleza la subdivide en Matemáticas y Ciencias Naturales.¹⁵⁶

Hay que dejar indicado como detalle altamente positivo la inquietud de Laso por dar racionalidad y ordenamiento, bajo su particular concepción de la ciencia, a los conocimientos que son de su interés y con los cuales tiene permanente contacto a través de la cátedra en la Universidad. Con todo, habría en su clasificación una combinación de elementos, conceptos y alcances que eran manejados en los cursos de Filosofía Escolástica desde la colonia, con diferenciaciones y delimitaciones que venían siendo frecuentes desde los desarrollos del empirismo en torno a la teoría del conocimiento.

A propósito de las últimas reflexiones que hemos hecho, lo que sí vale la pena notar es que en cuanto a la concepción de ciencia y a su clasificación, Laso evita intencionalmente alinearse con sistema

¹⁵⁶Cfr. Laso, E., "Leyes Económicas". Incluido en "Pensamiento Romántico Ecuatoriano", Volumen 5, Ut supra, pp. 249-261.

filosófico alguno. Por ello es que la organización de los sistemas de conocimiento que él propone podría aparecer hasta viciada de desórdenes y contradicciones.

Así vemos que delimita los conocimientos sensibles y experimentales, de los conocimientos suprasensibles y racionales. Pero, curiosamente, dentro de la Filosofía de la Naturaleza, que se relaciona –aunque sea de un modo genérico– con conocimientos suprasensibles y racionales ubica a las Ciencias Naturales. Esto quiere decir que para Laso las Ciencias Naturales no se sirven de los datos empíricos o experimentales, los cuales, según su mismo criterio, sí le son válidos a la Historia.

Es posible que estas imprecisiones estén también determinadas por su afán ecléctico de unir dentro de un mismo conjunto “organizado” una variedad de puntos de vista distintos, aunque éstos sean entre sí contradictorios e irreconciliables. Quizá con alguna evidencia podemos advertir esta inclinación de Laso cuando en su ya citado discurso de 1863, después de señalar la existencia de “cinco grandes escuelas filosóficas” (el sensualismo o empirismo francés, el positivismo inglés, el idealismo alemán, el eclecticismo y el utilitarismo), no obstante hacer algunos reparos, termina valorando abiertamente al eclecticismo, el mismo que había surgido de la conciliación del sensualismo (empirismo) y del espiritualismo (idealismo).

*“Del choque de la escuela sensualista y la espiritualista nació la ecléctica pretendiendo conciliar todos los sistemas y tomar la verdad sin reparar en su origen. Sin embargo es necesario confesar que la escuela ecléctica ha prestado servicios importantes a la ciencia estudiando, analizando y publicando una multitud de sistemas y de métodos”.*¹⁵⁷

¹⁵⁷Laso, E., “Discurso para la apertura de la Universidad en el año escolar 1863”, Ut supra, p. 6.

Esta referencia a la ciencia y a los sistemas que la construyen es expuesta por Elías Laso, a fin de justificar la ubicación de la Economía, segmento de la Filosofía, dentro del contexto general de las ciencias.

Antes de entrar a barajar aproximaciones que den cuenta de una definición de Economía Política, Laso tiene el cuidado de hacer una advertencia, que denota su inclinación al “iusnaturalismo”, en el sentido de que las leyes de la actividad humana son naturales, permanentes, inmutables y eternas. Siendo las leyes de la Economía Política parte importante de las leyes que rigen la actividad humana, esas tendrán consecuentemente idénticas características:

*“Las leyes de la actividad (humana) son permanentes, inmutables y eternas; no cambian según los tiempos, los lugares y las circunstancias: solo que, en virtud de la libertad del hombre, pueden ser sentidas y practicadas de diversos modos. Estas leyes de la actividad humana, son las que estudian, bajo cierto punto de vista, la Economía Política...”*¹⁵⁸

Continúa Laso exponiendo tres definiciones de Economía Política que le parecen más destacables.

Cita a Carrera González, quien sostiene que la Economía Política es la:

“Ciencia de las leyes naturales que rigen la actividad libre, estimulada por el interés general, para el perfeccionamiento del hombre”.¹⁵⁹

A renglón seguido, no sin hacer el comentario de que es “más clara y circunscrita al objeto de la ciencia”, menciona la definición de Flores Estrada:

¹⁵⁸Laso, E., “Leyes Económicas”, Ut supra, p. 250.

¹⁵⁹Laso, E., Ibid. p. 250.

*“Es la ciencia que investiga las leyes por las que se regulan la producción, distribución, cambio y consumo de la riqueza”.*¹⁶⁰

Finalmente, se remite a la definición de Bastiat, para quien “las leyes del cambio comprenden toda la ciencia”.¹⁶¹

Hay que notar que Laso expresa abiertamente su aprecio por la definición de Flores Estrada, que en esencia no es otra que la definición sostenida por el máximo representante de la economía clásica burguesa: Adam Smith. Pero esta adhesión a los clásicos burgueses no data de 1893 (año en que aparecen “Leyes Económicas” en la Revista Ecuatoriana), sino que está latente desde 1863.

Así podemos notar cómo valora a Smith y a Flores Estrada en el ya citado discurso de la apertura del curso en la Universidad Central. Refiriéndose a las diversas orientaciones desarrolladas en la Economía Política, dice:

*“Nosotros inclinamos la frente ante el economista inglés (Smith) y ante su esclarecido discípulo el español Estrada (debemos entender que se trata de Flores Estrada, a quien cita en 1893)”.*¹⁶²

Esto significa que la adhesión de Laso por el pensamiento económico de los clásicos burgueses fue permanente. Esto es también un signo de su inclinación al pensamiento liberal europeo más tradicional y de corte racionalista que tuvo su apogeo a fines del siglo XVIII.

¹⁶⁰Laso, E., *Ibid.* pp. 250 y 251.

¹⁶¹Laso, E., *Ibid.* p. 251.

¹⁶²Laso, E., “Discurso para la apertura de la Universidad en el año escolar 1863”, *Ut supra*, p. 11.

Lamentablemente el pensamiento económico de nuestro autor no va más allá de esos límites. De quienes en el pensamiento económico burgués vinieron después o fueron epígonos de Smith, vemos que Laso no tiene mayor noticia. No se evidencia un contacto con el pensamiento de Ricardo, de Simonde de Sismondi o Stuart Mill. Está demás señalar que los aportes de los últimos autores fueron hasta mediados del siglo XIX los avances más progresistas del pensamiento económico liberal burgués.

En cuanto a la no adhesión de Laso al pensamiento económico más avanzado, hay que indicar como circunstancia condicionante el hecho de que para entonces los procesos económicos en el Ecuador corresponden a un momento de inicial apertura del país al mercado capitalista mundial. Todavía las formas capitalistas de producción se diría que casi estaban ausentes. El más moderno liberalismo en Europa tenía consonancia con el inusitado apogeo de la gran industria y con la más profunda caracterización de las relaciones sociales capitalistas.

A propósito de lo anteriormente expresado respecto de Ecuador, hay que señalar que en Europa eran los momentos del capital monopolístico y de la dominación imperialista. No eran idénticas las circunstancias que en lo económico – social vivía nuestro país en las últimas décadas del siglo XIX.

Por otro lado, y concomitantemente, ni de lejos se establece que a Laso le haya preocupado averiguar por el contenido del pensamiento económico marxista. Lo que sí se percibe muy claramente es una postura negativa frente al socialismo y al comunismo, como ideologías políticas, que inadecuadamente llega a hermanar con el Utilitarismo.

Llegar a diferenciar el objeto de la economía política desde el punto de vista de los clásicos burgueses y desde el punto de vista del

marxismo, habría sido clave para una evolución en el pensamiento económico por parte de un intelectual y político ecuatoriano de fines del siglo XIX. Pues, mientras la economía clásica burguesa concebía a los productos como dotados de autonomía en los procesos de circulación y cambio; la crítica hecha por el marxismo planteaba que las relaciones entre las cosas o productos no son sino las expresiones de las relaciones entre productores y consumidores, entre el capital y el trabajo, y entre clases que explotan y clases que son explotadas. A este propósito Engels sintetizó magistralmente el objeto de la economía política:

“La Economía Política no trata de cosas, sino de relaciones entre personas y, en última instancia entre clases; si bien estas relaciones van siempre unidas a cosas y aparecen como cosas”.¹⁶³

La orientación de la economía burguesa a la que Laso sí se remite es aquella que Marx llamó “Economía vulgar”, la misma tuvo como representante a Federico Bastiat. De este economista francés, el autor de “El Capital” había dicho que es:

*“... el representante más banal y, por ende, más logrado de la apolo-gética de la economía vulgar”.*¹⁶⁴

Pero el recurso a Bastiat, tiene de parte de Laso otra motivación. Bastiat es en Economía Política la expresión de las posiciones con-

¹⁶³Engels, F., 1973, “Carlos Marx. Contribución a la crítica de la economía política”. Artículo incluido en “Obras Escogidas” de Marx y Engels, Tomo 1, Ciudad de México – México, Ediciones de Cultura Popular S. A., p. 529. Ver también Marx, C. “El Capital”, Ut supra, pp. 74 y ss.

¹⁶⁴Marx, C., 1973, “Palabras finales a la segunda edición alemana del 1er. Tomo de El Capital de 1872”. Incluido en “Obras Escogidas” de Marx y Engels, tomo 2, Ciudad de México – México, Ediciones de Cultura Popular S. A., p. 96.

ciliatorias, mediadoras y eclécticas. Según el mismo Marx, la historia de la economía política moderna acaba con Ricardo y Sismondi. Después de ellos, la literatura de la economía política “se pierde en compendios eclécticos, sincréticos”.¹⁶⁵ Precisamente ese es el contenido del autor de “Armonías económicas”, quien en una actitud tan lejana a la de los socialistas utópicos, proponía la inexistencia de los antagonismos entre el capital y el trabajo.

Es de destacar que Laso dedica un buen número de páginas a comentar el contenido del Utilitarismo, así como también a criticarlo como contrario a la ética y a las enseñanzas de la Iglesia.¹⁶⁶ De esta tendencia del pensamiento liberal burgués expresa:

*“El Utilitarismo es el egoísmo, porque como la sensación y el placer se verifican en el individuo y son intransmisibles, el utilitarismo tiene su origen, desarrollo y fin en solo el individuo.....
El utilitarismo materializa al hombre y le mutila, porque pone la sensibilidad sobre la inteligencia y hace de ésta una vil servidora de aquella...”*¹⁶⁷

Sorprendería un tanto que habiendo adscrito Laso a manifestaciones del pensamiento liberal burgués, sin embargo, critique y repudie al Utilitarismo, que fue inequívocamente una de las importantes direcciones del liberalismo en las primeras décadas del siglo XIX. Al res-

¹⁶⁵Cfr. Marx, C., 1978, “Líneas fundamentales de la crítica de la Economía Política” (Grundrisse) Tomo 2, Barcelona – España, Crítica Grupo Editorial Grijalbo, pp. 373 – 383.

¹⁶⁶Cfr. Laso, E., “Apuntes para las lecciones orales de Legislación”, Ut supra. Interesa toda la Lección 16 titulada “Utilitarismo”, pp. 187 – 217.

¹⁶⁷Laso, E., Ibid. pp. 192, 193 y 195.

pecto, hay que convenir que la posición de Laso frente al Utilitarismo es una posición u oposición con contenido eminentemente religioso y espiritualista. Para Laso el Utilitarismo no es más que expresión de un burdo materialismo y encarnaría todo aquello que está en contradicción con la ley natural, con la moral y con las enseñanzas de la Iglesia Católica.

Su rechazo respecto del socialismo y el comunismo es más bien una posición coherente con su ubicación política. Por más liberal progresista que hubiera sido Laso, no habría prescindido de exteriorizar su repudio por aquellas posiciones político – ideológicas. Haciendo reminiscencia de los acontecimientos ocurridos en Francia en 1870 y 1871, que confluyeron en la Comuna de París, expresa lo siguiente:

*“La Francia después de su agitación febril; de haber sostenido catorce ejércitos contra la Europa coligada; de haber llevado a la guillotina unos tantos millares de víctimas y de haber adorado a una prostituta no pudo establecer la república y cayó de hinojos bajo el herrado tacón de un soldado feliz, porque fueron las ideas anárquicas y ateas de los enciclopedistas, mas no la virtud, el móvil de esa revolución gigantesca. Hoy la ha pisoteado la Prusia porque la perversión de ideas la ha llevado al comunismo, charco asqueroso de contradicciones, vicios y prostitución”*¹⁶⁸

Para Laso y de modo generalizado para el pensamiento filosófico, social y político de esa época, en el Ecuador, la ciencia, la filosofía, la moral, la política, la economía no tenían sino un solo e inconfundible referente: la inteligencia suprema de Dios, revelada a través de los

¹⁶⁸Laso, E., Ibid. p. 226.

Libros Sagrados y de los mandatos de la Iglesia. Todo lo demás era signo de negación, de caos y de destrucción. Las expresiones de Laso nos advierten de ese principio y de esa convicción inamovible:

“No, la ciencia que reglamente el trabajo y que lo presente como fuente de producción y de riqueza no puede menos que ser hija de aquella Inteligencia Suprema que le dijo al hombre en las puertas del paraíso: comerás de tu sudor y trabajo. La enemiga del socialismo, comunismo y nihilismo, que ha combatido y combate actualmente con esa moderna Esfinge que abandonando la cueva del Citerón ha invadido las ciudades más populares de Europa para devastarlas, no puede tener otra base que la misma roca de granito que sustenta la moral, y la mantiene firme a pesar de las olas embravecidas que se estrellan y revientan a su pies”¹⁶⁹

¹⁶⁹Laso, E., *Ibid.* p. 255.

Belisario Quevedo: un pensador del período liberal

Positivismo y Liberalismo

Rechazo al Positivismo del Orden

Conforme lo hemos planteado ya en los lineamientos del marco histórico, expresados en el capítulo 2, hay que reafirmar que la revolución liberal en su proceso vivió dos momentos claramente identificables y diferenciables: el primero el del “liberalismo libertario”, y el segundo el del “liberalismo del orden”.

El primer momento se inicia con el movimiento insurreccional de 1895 - 1896, y se cierra con la masacre de El Ejido en 1912. La segunda parte del proceso se cumple desde el asesinato de Eloy Alfaro hasta el golpe que recibe la plutocracia oligárquica en 1925.

Caracterizan al “liberalismo libertario” los anhelos de liberación de los sectores oprimidos de la sociedad: los montubios, los campesinos de la sierra y los indios. Esa ilusión de libertad movió a esos sectores sociales a participar activamente en la guerra civil contra los ejércitos del gobierno y de los terratenientes. Mas, consolidada ya la revolución, los objetivos iniciales del proceso se transforman. Ya no interesa la liberación de las clases subordinadas, sino la “organización” de la sociedad para mejor dirigirla hacia los propósitos de la

superexplotación de los trabajadores y al afianzamiento de los derechos y privilegios de los propietarios. El Profesor Roig ha definido del siguiente modo el viraje sufrido por la revolución liberal:

*“... el saber social que acaba por constituirse como sociología y cuya historia es una con el saber jurídico culmina con la formulación, en el caso ecuatoriano, de un tipo de discurso que desde el punto de vista del contenido político, representa el pensamiento de la etapa del “liberalismo libertario”. Bien pronto ese discurso habrá de cambiar de signo y la transformación tiene relación directa con una posición axiológica distinta respecto de la noción de “pueblo”. La problemática de las clases oprimidas y de las clases opresoras, que el liberalismo radical en su necesidad de sumar el campesinado dentro de su propio proyecto, había ventilado principalmente mediante una formulación propia de la ideología indigenista, habrá de perder fuerza. El positivismo acabará desplazando aquella problemática. No se trata ya de liberar a un pueblo oprimido de sus opresores, la clase feudal terrateniente, sino de liberarlo de sus propios vicios... Con ello se constituye una nueva forma discursiva, la del “liberalismo del orden”, que implicaba el acuerdo de las fracciones antagónicas de la clase propietaria”.*¹⁷⁰

El pensamiento de Belisario Quevedo se ubica, en su mejor momento, dentro del “liberalismo libertario”. Desde allí construye las líneas fundamentales de su reflexión filosófica, que busca indudablemente constituirse en una aproximación a lo que podrían llamarse los inicios de una sociología política.

¹⁷⁰Roig, A., 1985, “Los comienzos del pensamiento social y los orígenes de la sociología en el Ecuador”. Estudio Introductorio incluido en “Psicología y Sociología del pueblo ecuatoriano” de Alfredo Espinosa Tamayo, Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano, Volumen 2, Quito- Ecuador, Banco Central del Ecuador – Corporación Editora Nacional, pp. 76 y 77.

Sin embargo, conforme ya tendremos oportunidad de plantearlo más adelante, la ubicación de Quevedo en la tendencia del “liberalismo libertario” no es una ubicación que puede concebirse como producto del espontaneismo, ni revela una posición con una pureza definitivamente establecida. Él provino de una actitud racionalista y ecléctica. Su “positivismo” –si es que podemos hablar de positivismo en el pensamiento de Quevedo- no se adscribe a la concepción positivista clásica europea, la liderada por el pensamiento comtiano. Su “positivismo”, más bien, debe concebirse como un acercamiento al positivismo de Spencer, que es el positivismo del evolucionismo sociológico, opuesto al positivismo del “orden”, estático, y que fundamentaba la organización social en una suerte de sociocracia apoyada en una nueva religión de la humanidad.

Esa oposición de Quevedo al positivismo del orden aparece claramente expresada en la introducción al estudio “Génesis y primeras manifestaciones del poder civil”. Allí nuestro autor trata de comprender el orden social como una correlación de la actividad del hombre con la naturaleza. Su iusnaturalismo de corte racionalista se revela con fuerza en esta concepción y en su rechazo al positivismo del orden. Escuchemos sus palabras:

“Qué nos dice a este propósito el positivista? Calmaos, nos dice: vivid la institución creada; obrad según el orden establecido; regíos por la ley que ha sido promulgada: ocioso es y de ningún resultado apartarse de la ley, del orden, de la institución positiva, pues entonces el entendimiento pierde el apoyo de la realidad y vaga, como el ave por los aires, en medio de regiones ideales. No, le replicaremos: el error no es realidad; la inteligencia no se concentra en la institución sino por la verdad que encierra; la voluntad no ama la ley sino por la justicia que establezca; el hombre no vive en el orden positivo sino por cuanto se conforme con el de la naturaleza: es prostituir la inteligencia detenerla en el error; corromper la voluntad mantenerla en la

*injusticia; desnaturalizar la humanidad conservarla en el desorden; más vale que vaguen en pos de un bello ideal, antes que aletargadas sus aspiraciones y atadas sus fuerzas, sufran, cual otro Prometeo, en sus entrañas constantemente renovadas el roer de la corrupción voraz”.*¹⁷¹

De modo diferente reacciona ante los puntos de vista sostenidos por Spencer respecto, por ejemplo, de las condiciones determinantes que actúan para que se genere el poder en la sociedad. Hace suya la idea del sociólogo inglés acerca de que la “voluntad de todos” ejerce una decisiva influencia en la existencia misma del poder en la sociedad.¹⁷²

Y en otro momento señala a Spencer y a Hegel como “genios” que habían aportado inmensamente a la explicación del carácter evolutivo que tienen la realidad en su conjunto y la vida social dentro de esa realidad. En sus conclusiones de orden personal llega –coincidiendo siempre con Spencer- a la siguiente afirmación:

*“... la vida social con todas sus instituciones, la historia con todos sus conocimientos no es sino una porción, pequeña desde luego del calor de la primitiva nebulosa cada vez más coherente y definitivamente heterogenizada, en nuestros vegetales, en nuestros animales, en nuestro espíritu, en nuestras entidades sociales, en nuestros anhelos al bien. La historia viene siendo, pues, un poco de calor solar que va pasando por la ley universal de la heterogenización y de coherencias crecientes”.*¹⁷³

¹⁷¹Quevedo, B., 1981, “Génesis y primeras manifestaciones del poder civil”. Incluido en “Ensayos sociológicos, políticos y morales”; Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano; Volumen 10, Estudio Introductorio de Samuel Guerra Bravo, Quito – Ecuador, Corporación Editora Nacional, pp.53 y 54.

¹⁷²Quevedo, B., Ibid. 65 y 66.

¹⁷³Quevedo, B., “Historia, Filosofía de la Historia y Sociología”. Incluido en el ya citado Volumen 10 de la Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano, pp. 212 y 213.

Se puede percibir también que es en el mismo Spencer en donde Quevedo encuentra las bases de su ideología liberal, a la misma que la concebía ligada a la comprensión de que la sociedad ecuatoriana debe alcanzar el derrotero de su desarrollo por la modernización del aparato productivo nacional. En esa perspectiva es la producción industrial el signo más fehaciente de una sociedad moderna. La evolución social nos hace entender que hay un tránsito desde el militarismo hacia el industrialismo, desde el despotismo hacia la libertad. Así se expresa Quevedo:

*“La homogeneidad primitiva se traduce en el orden histórico por el régimen centralista militar y la final diferenciación heterogénea por el régimen individualista industrial. La filosofía de la historia está en la marcha que los pueblos y naciones emprenden desde el despótico régimen militar que a costa de la libertad individual reglamenta uniformemente todas las funciones de la vida colectiva, hasta el régimen del más variado individualismo en que las funciones del Estado decrecen dejando el campo a la iniciativa particular y a un tejido de asociaciones libremente formadas para múltiples fines sociales. Del militarismo al industrialismo, del despotismo a la libertad, de la asociación forzosa a la voluntaria, de la guerra a la paz, de la fuerza al derecho, de la uniformidad a la variedad es la marcha del género humano y el concepto spenceriano de la filosofía de la historia”.*¹⁷⁴

El Liberalismo: un ideal humano

El rechazo al positivismo del “orden” lleva implícita también una actitud de repudio a las concepciones “conservadoras” contenidas en determinadas vertientes del positivismo. Esto quiere decir que cuando hablamos de una cierta inclinación de Quevedo por las doctrinas

¹⁷⁴Quevedo, B, Ibid. 213.

positivistas, estamos hablando de su aprecio por las direcciones progresistas del positivismo. Ya hemos anticipado que esta inclinación se revela en el recurso reiterado de Quevedo a proposiciones expuestas por Herbert Spencer. De esas proposiciones –hay que insistir– se privilegian las referidas al carácter evolutivo de la sociedad.

Si bien en su contexto general, el positivismo, como filosofía y como sociología, fue una contra-respuesta a la llamada filosofía “negativa” que había sido la base de la gran revolución burguesa de 1789; es de notar cómo Quevedo combina las más diversas posiciones –aún las contradictorias entre sí– con el propósito de darle piso a su ideología liberal. En efecto, encontramos una aprobación –aunque no nítida– de la tesis rousoniana del “contrato social”, al plantearse una explicación acerca del origen del Estado y de la sociedad.

Frente a esta posición inconfundiblemente “iluminista” y “prerrevolucionaria”, vemos que Quevedo no vacila en acoger determinados planteamientos del positivismo (hay que reiterar el señalamiento que hemos hecho acerca de la preferencia que el pensador latacungeño tuvo por Spencer). Toda esta situación nos coloca frente a un Quevedo dotado de una no disimulada posición proclive a formas de eclecticismo.

En todo caso, las múltiples combinaciones de influencias que actúan sobre nuestro pensador, no hacen más que configurar una personalidad intelectual movida por los ideales de lucha y de cambio. Pues, se piensa que ha llegado la hora de transformar a la sociedad ecuatoriana. Es el momento de quebrar los privilegios, la iniquidad y la tiranía. Pero esta posibilidad de emprender en las tareas transformadoras no puede darse sino a partir de una posición política definida. Y esa posición no es otra que el liberalismo. Después de describir la caracterización de los conservadores y de los retrógradas, esboza un paradigma de lo que deben ser quienes forman el “partido liberal”:

*“Hay otras gentes en que predomina el sistema nervioso y que no llevan en el alma ni el revulsivo despecho ni la estúpida conformidad. Sienten el ansia de las iniciaciones, les ahogan los moldes y los marcos viejos mantenidos por el convencionalismo, su curiosidad les lleva a mirar por los resquicios del porvenir y surge en su alma un sobrante de energía capaz de remover una iniquidad, sea de la naturaleza que fuese. Las almas de este temple forman el gran partido liberal”.*¹⁷⁵

No cabe duda que detrás de Quevedo actuaron, entonces, y de modo determinante, logrando a la vez matices muy particulares: los impulsos del racionalismo revolucionario del siglo XVIII; los anhelos de humanismo que distinguió a la burguesía reformista, singularmente la francesa; los desarrollos teóricos propuestos por el evolucionismo spenceriano de corte positivista; y el iusnaturalismo ecléctico latente en Taparelli. Ciertamente, que a todos estos influjos hay que sumar la permeabilidad que manifestó el “positivista” ecuatoriano a corrientes mucho más avanzadas y radicales como el pensamiento marxista, de cuya influencia nos ocuparemos con algún detenimiento más adelante.

Pero lo que queremos resaltar es que todo ese conjunto de esquemas teóricos unidos a su patriótico anhelo de que el Ecuador rompiera con el oscurantismo y el atraso, para marchar hacia el progreso y la civilización o modernización, llevó a Belisario Quevedo, como a otros ideólogos de América Latina, a concebir al liberalismo como un ideal humano. El liberalismo es para él la razón de ser en el mundo de su tiempo. Por ello, los liberales son “innumera legión humana”. Por ello, el liberalismo también avanza siempre más y es la verdadera expresión de la democracia. Escuchemos sus afirmaciones:

¹⁷⁵Quevedo, B, “Política y Sociología” Incluido en el Volumen 10 de la Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano, Ut supra, p. 274.

“... los liberales que reforman incesantemente las condiciones de la existencia, son la innumera legión humana... La humanidad es liberal y se liberaliza cada momento más que antes. La liberación, como diría un matemático, sigue una progresión creciente en el tiempo y el espacio... La humanidad es liberal y se liberaliza cada vez más...”

*“Todos los placeres, las comodidades, los derechos, el saber, las dulzuras espirituales de la vida ha creado el liberalismo. A él debe el mundo lo que es. Por él llegará a ser nuestra patria una democracia de verdad”.*¹⁷⁶

Quevedo: un liberal de izquierda

Hay algo que tiene mayor relieve dentro del pensamiento y de la praxis política de Belisario Quevedo: su ubicación en las posiciones más avanzadas del liberalismo.

Al concebir a la ideología liberal como una teoría que solo tiene razón de ser cuando proviene y a la vez se traduce en praxis política, no se limita tan solo a exponer una noción indefinida, difusa y vacua de lo que es el liberalismo, sino que propende a encontrar matices de esa ideología, los mismos que tienen correspondencia con determinadas condiciones de la actividad humana. Así Quevedo encuentra un liberalismo de izquierda, un liberalismo de derecha y un liberalismo de centro. A esas tres formas de liberalismo las delimita del siguiente modo:

¹⁷⁶Quevedo, B, Ibid. pp. 275 y 276.

“Los liberales de sentimientos exaltados, dinámicos, forman la izquierda lindante al radicalismo; los liberales tenues, apagados, de psicología estática y pasiva, forman la vecindad inmediata del conservadorismo, la extrema derecha del partido; y entre estos extremos, el centro está constituido por una escala de matices políticos en correspondencia a un juego matizado de caracteres humanos”.¹⁷⁷

Observamos cómo en Quevedo la ubicación de un determinado partido político y la pertenencia a algunos de los matices de ese partido (en el caso del liberalismo) dependen más bien de condicionamientos de orden individual y psicológico. Se está aquí por exaltado, dinámico, etc. Se está allá por flemático, pasivo, inerte y más.

Lo antes señalado nos trae al recuerdo las famosas clasificaciones que establecía el sociólogo italiano Vilfredo Pareto para diferenciar a las élites del poder político, que se agrupan según los integrantes de esas “clases”, según estén dominados por tales o cuales sentimientos.

Quevedo, a la manera de Pareto, no tiene en cuenta en sus análisis la categoría sociológica de “clase social”, a la que pertenecen los individuos integrantes de tal o cual partido político. Tampoco hay una explicación acerca de los matices sociales o políticos que caracterizan a los integrantes de una determinada colectividad política.

Sin embargo de lo antes expresado, es rescatable el esfuerzo que hace Quevedo por entender al partido y sus matices como formas que entrañan “el pensar” y “el vivir”. A este propósito, trata de diferenciar del siguiente modo a los liberales de derecha (les llama “apóstoles del quietismo”) de los liberales de izquierda:

¹⁷⁷Quevedo, B, *Ibid.* 288.

*“El liberalismo de izquierda, liberalismo en la teoría y en la práctica, definido en el pensar y el vivir, quiere que las reformas lleven camino contrario (al modo como proponen los de derecha), de la cabeza al organismo, de la determinación pensada al obrar reflejo e inconsciente, de la razón al instinto; el Estado ha de impulsar a la nación, la ley a la costumbre, la institución al pueblo. Las reformas, según este sentido, se han de hacer deliberadamente, como obra de arte, por las fuerzas directivas, valiéndose de las leyes y las instituciones hasta que los pueblos habiéndolas aceptado, las asimilen, las incorporen a sus habituales modos de pensar, querer y obrar”.*¹⁷⁸

Independientemente de la forma como el pensador que nos ocupa explique y fundamente los fenómenos de carácter político, hay que señalar con claridad meridiana que él opta por la tendencia liberal más frontalmente comprometida con la transformación social: el liberalismo de izquierda. De ahí también que no haya error cuando a Belisario Quevedo se le identifica con el “liberalismo libertario”. Sus propias afirmaciones no dan para pensar otra cosa:

“Somos, como nación, conservadores y tradicionalistas, y por eso necesitamos una política definida y fuertemente renovadora.

El grado de progreso en que nos hallamos es tristemente deficiente, y por esto hemos menester en el elemento directivo, hombres de preponderante impulso creador.

*El momento actual del mundo es de honda transformación de la vieja sociedad, y el acuerdo con él nos exige poner a la cabeza del país, políticos de espíritu intenso, que comprendan, seleccionen y realicen las infinitas posibilidades democráticas, que la hora presente ofrece”.*¹⁷⁹

¹⁷⁸Quevedo, B, Ibid. pp. 288 y 289.

¹⁷⁹Quevedo, B, Ibid. 289.

En otro momento reitera con insistencia en la necesidad de que los ecuatorianos comprendan la inminencia de la transformación. Dice:

“La hora actual de la humanidad es rudamente premiosa. Por todas partes brota la flor roja de la revolución...”

Para entrar en la corriente del tiempo, hemos de ir llevando a la cabeza hombres de alto espíritu altivo, que sepan otear las corrientes del pensamiento universal, que tengan el corazón abierto a las ondas de los nuevos sentimientos, que se tomen la molestia de ocuparse en la suerte de este rincón del globo, abrir también para él la era de las grandes y buenas transformaciones que para la humanidad ha llegado”.¹⁸⁰

Si el estudio de Quevedo “Política y Sociología”, al que nos estamos remitiendo en las últimas citas, fue escrito –conforme lo hemos intentado deducir- aproximadamente hacia 1920; puede inferirse acertadamente que nuestro filósofo político estuvo preocupado y motivado por la indudable conmoción mundial que debió haber producido en aquellos tiempos la victoriosa revolución proletaria de 1917. No encajan en otro contexto histórico expresiones como “brota la flor roja de la revolución” o aquella que expresa la aspiración de que para el Ecuador llegue la “era de las grandes y buenas transformaciones que para la humanidad ha llegado”. Resaltamos, además, de lo últimamente anotado, que es indiscutible la adhesión de Belisario Quevedo al “liberalismo de izquierda”, bastión político desde el cual irrefutablemente se generaron, en las primeras décadas del siglo XX, las primeras expresiones del pensamiento socialista ecuatoriano.

¹⁸⁰Quevedo, B, Ibid. 291.

Hacia una sociología política

Compartimos con el Profesor Roig el criterio de que en la evolución del pensamiento de Quevedo hay tres momentos que se diferencian entre sí. Cada uno de esos momentos está signado por el predominio de alguna corriente de pensamiento, que influye de modo particular en nuestro autor y que le confiere la tónica a algunos de sus estudios y escritos.¹⁸¹

El primer tramo de la evolución del pensamiento de Quevedo tiene como característica una actitud racionalista romántica. Le preocupan en este período problemas relacionados con el origen de la sociedad, con los condicionamientos que ha tenido en su desarrollo el poder político, y con los procesos a través de los cuales se ha ido fraguando la institucionalidad del Estado.

Podemos señalar como estudios y escritos de la referida primera etapa: “Génesis y primeras manifestaciones del poder civil” (1904 – 1905), y dos discursos, el uno pronunciado en la Liga de Librepen-sadores en 1906, y el otro pronunciado en el Colegio Mejía, en 1907. Es de notar, entonces, cronológicamente hablando, que el predominio de la influencia racionalista se advierte entre 1904 y 1907.

El segundo espacio de esta evolución tendría correspondencia con la etapa inicial de lo que en nuestra vida republicana se conoce como el período de la Plutocracia o de la dominación bancaria. En el período que va desde 1913 hasta 1916, la atención de Quevedo se centra

¹⁸¹Roig, A., “Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana”, *Ut supra*, pp. 101 – 106. Ver también nuestro libro “Ensayos Filosóficos”, 1986, Machala – Ecuador, Departamento de Planificación de la Universidad Técnica de Machala, pp. 91- 103. Este trabajo es un compendio de investigaciones realizadas con oportunidad del Ciclo Doctoral en Filosofía desarrollado en la Universidad Católica del Ecuador entre 1984 y 1985.

en el problema del concertaje, al mismo que concibe como el nudo gordiano y raíz del atraso nacional, de la dominación feudal, y del caduco régimen productivo, reflejado en todos los ámbitos de la vida social. A este momento pertenecen trabajos sobre “Política religiosa” (1913), “Importancia sociológica del concertaje” (1913), “La sierra y la costa” y “El concertaje y las leyes naturales de la sociedad” (1916). Sobresalen aquí, como también después, las proclamas sobre la necesidad de conquistar el progreso y la libertad.

Subyace en todos los escritos de la segunda etapa la adhesión al positivismo evolutivo y liberal spenceriano, contestatario del positivismo del “orden”. Poniendo la mirada en la temática del concertaje, que es el eje de las reflexiones de Quevedo en este momento, hemos expresado en el libro de nuestra autoría titulado “Ensayos Filosóficos”, lo siguiente:

*“El razonamiento de Quevedo sobre el concertaje no puede ser entendido sino como la aspiración que había introducido la revolución liberal de expandir las relaciones salariales y consolidar las bases del desarrollo capitalista”.*¹⁸²

En el tercer momento, hay una aproximación de Quevedo al pensamiento socialista. Llama inmensamente la atención que a tiempo que se resolvía en Europa el proceso de la primera revolución proletaria de 1917, o muy poco tiempo después de ella, nuestro sociólogo expresara una apreciación positiva del pensamiento marxista, y hasta llegara a intentar la elaboración de un resumen del “Manifiesto del Partido Comunista”, obra clave de los fundadores del marxismo que abre el camino decisivo en la construcción de la teoría revolucionaria

¹⁸²Parra, G., “Ensayos Filosóficos”, Ut supra, p. 101.

del proletariado. A esta etapa, cuyos límites están comprendidos entre 1917 y 1921 –año de la muerte de nuestro pensador- pertenecen los trabajos sobre “Historia, Filosofía de la Historia y Sociología” (1917), y “Política y Sociología” hacia 1920.

Debemos señalar también que hay dos trabajos, uno sobre el problema de la moral y otro sobre Historia del Ecuador, a los que resulta difícil ubicarlos certeramente en el tiempo preciso de su elaboración; pues, fueron publicados después de la muerte del autor.

Luego de haber hecho esta somera puntualización sobre las etapas fundamentales en las que se manifiesta el proceso evolutivo del pensamiento de Quevedo, queremos expresar unas puntuales ideas en torno a la orientación general que tuvo ese pensamiento, en cuanto a que fue un hito significativo y revelador de los más importantes desarrollos de las ciencias sociales en el Ecuador.

Para nadie resulta desconocido que Belisario Quevedo es un representante de la filosofía social ecuatoriana de comienzos del siglo XX. Hace una filosofía social que tiene como preocupación preferente el análisis de los problemas políticos que aquejan al manejo del poder y que se debaten en una sociedad signada por una revolución finisecular llamada a marcar los derroteros de la consolidación de un nuevo sistema productivo y de unas nuevas relaciones sociales entre los integrantes de la colectividad ecuatoriana.

Pero no es aventurado afirmar que la filosofía política de Quevedo deviene ya, dentro de las particularidades de nuestro contexto histórico, en un ensayo de una sociología política. Es decir, planteamos que Belisario Quevedo no solo hace un pensamiento social, sino que trabaja en la producción de una sociología.

Por supuesto, los caracteres de esa sociología no son los mismos que aquellos ostentados por la intelectualidad europea. No debemos

buscar en Quevedo al genial constructor de sistemas teóricos o metodológicos. Pues, no solo eso es hacer sociología. Quevedo es original en su quehacer sociológico cuando se esfuerza por penetrar con su instrumental teórico en las entrañas de nuestra realidad social. No es otra la tarea que se impone cuando encuentra en el concertaje la razón de ser de nuestros males sociales y de nuestras insuficiencias como nación y como pueblo.

De modo que sumergirse en la realidad social concreta es, según Quevedo, llegar al verdadero conocimiento de la realidad. Pero esto no es un simple ejercicio empírico, sino que se requiere de contenidos teóricos previos para contar con una dirección metodológica, que nos acerque certeramente a la realidad. Al declarar la validez de la interpretación económica del marxismo, hace una excitativa para transitar el camino desde la teoría a la praxis. Nos dice en su estudio “Historia, Filosofía de la Historia y Sociología” lo que sigue:

“... la interpretación económica de Marx sirve a la vez de método histórico como de postulado sociológico, si no de absoluto, a lo menos de grande valor científico; después de esto, decimos, es preciso llenar la mente de ideas e interrogaciones, salir de la bibliística e ir por las calles de la vida real interpretando los fenómenos del medio ambiente a la luz de esas ideas y pidiendo a los hechos que se tejen en nuestro contorno respuesta a esos interrogantes de la ciencia. Cada asección sociológica es una pregunta; cada hecho social lleva en sí una respuesta. Es preciso dar vida, calor local, importancia correcta a las enseñanzas de los maestros que deben servir para mucho más que para satisfacer una mera curiosidad científica (que quizá no existe entre nosotros) o amoldar la memoria en pos de fama de eruditos o facilitar exámenes que nos capaciten al ejercicio de una profesión. Es preciso empaparse de la realidad del medio y no vivir por encima de las apremiantes voces con que los problemas de la vida nacional piden observación, estudio, meditación, enseñanza, propaganda

*y resolución final acorde con las ciencias sociales a despecho del empirismo triunfante. En la ciencia de nuestras universidades, es preciso confesarlo, falta el aliento de la vida nacional: los profesores hablan de todos los maestros de la ciencia, menos de la realidad que ha sido la maestra de los maestros; nuestros jóvenes saben muchos libros, pero conocen muy pocas cosas, habiendo tantas del Carchi al Macará. En nuestras aulas nunca suena el lenguaje amado de las cosas de la patria. Allí no hablamos del desenvolvimiento histórico de nuestras ideas y costumbres políticas y constitucionales; ni de nuestra organización económica y sus antecedentes y variantes en las diversas localidades del país; ni de nuestros asuntos internacionales..., de nada acerca de qué somos y del por qué somos política, jurídica, internacional, rentística, económicamente hablando y...nos encharcamos los pies por contemplar las nubes”.*¹⁸³

Pensamos que se justifica suficientemente el que hayamos puesto a consideración este largo texto de Quevedo; pues, aquí se revela la vena del equilibrio sociológico que busca acercarse a una comprensión científica de la sociedad. Entrega a la teoría la importancia capital que tiene en todo proceso de investigación de la realidad; pero a su vez piensa que el uso de esa teoría no debe diluirse en la contemplación, en el puro ejercicio teórico. Las categorías con que el investigador se instrumenta deben regresar a la realidad. “Es preciso empaparse de la realidad del medio”, pero a condición de que más allá de la percepción empírica: observemos, estudiemos, meditemos, enseñemos, propaguemos y resolvamos aquello que finalmente esté acorde con la ciencia social.

¹⁸³Quevedo, B, “Historia, Filosofía de la Historia y Sociología”, Ut supra, pp. 217 y 219.

Es difícil no ver en el texto citado una excitativa a que vinculemos la teoría y la praxis. Para Quevedo la comprensión de la realidad social no puede constituirse en una mera aproximación empírica y estéril respecto de esa realidad, ni consiste tampoco en el vuelo metafísico que nos conduzca a “encharcarnos los pies por contemplar las nubes”. No. La investigación de la realidad social solo puede llegar a ser científica si es que hay una conjunción de lo teórico y lo práctico; y solo a partir de esa combinación será posible encontrar los caminos para transformar esta realidad social servil, despótica, rutinaria y explotadora.

Y Quevedo pone énfasis en la imperiosa necesidad de que la investigación confluya a la formulación de soluciones “propias” de nuestros problemas. Dice que el estudio de nuestra realidad no puede hacerse, ciertamente, a base de los datos de una realidad ajena, como podría ser, entre otras, la europea. Pues, nuestra realidad económica y social difiere inmensamente de la realidad de Europa occidental, caracterizada por el alto desarrollo del capitalismo y de la gran industria. Pero entre nosotros los problemas sociales son de la misma naturaleza, aunque con distintas características. Por ello, recomienda un camino a seguir para descubrir nuestra realidad y para plantear las soluciones que necesitamos arbitrar:

“Para hallar estos problemas, cuya formulación no la encontraremos en los libros europeos, es preciso después de haber tomado una orientación científica en el estado del dominio exacto de los principios consagrados como leyes y de los métodos de investigación, de estos especialmente que son los instrumentos de que el espíritu se vale para construir el edificio científico con estos o los otros materiales; es preciso cerrar los libros, salir del gabinete, e ir por el camino de la vida real, interrogando a las cosas en busca de los datos que ellas ofrecen,

*de los problemas que esos datos plantean, de las fórmulas en que esos problemas se condensan, de las deducciones que esas fórmulas permiten y de las aplicaciones que esas deducciones pueden tener. De nuestros datos nos elevaremos lógicamente al terreno científico general y de éste volveremos a descender hasta las soluciones también nuestras”.*¹⁸⁴

Encontramos aquí todo un esbozo metodológico para descubrir la esencia de la realidad social. Se destaca la importancia de la ciencia empírica, cuyos datos deben ser interpretados a la luz de los principios teóricos, para luego regresar a la realidad con fórmulas y soluciones que apunten a las transformaciones. No cabe duda que se percibe aquí al intelectual que busca una verdadera ciencia social.

¿Cómo no encontrar la fisonomía de un sociólogo, en quien retaba a las universidades proponiéndoles pautas metodológicas para hacer ciencia? ¿Cómo no ver en Quevedo al intelectual en el que se esboza un cientista social, que criticaba a los profesores porque hablaban “de todos los maestros de la ciencia pero menos de la realidad que ha sido la maestra de los maestros”?

Por todo ello, es que nos atrevemos a expresar que Belisario Quevedo no fue tan solo un filósofo político. No fue tan solo un filósofo social que estuvo permanentemente preocupado por los problemas políticos. No fue tan solo un acucioso pensador social, sino que fue un pionero de la sociología ecuatoriana. Fue un intelectual y político que, aguijoneado por la necesidad de lograr un riguroso conocimiento científico de la sociedad ecuatoriana, puso las bases para la elaboración de nuestra sociología política nacional.

¹⁸⁴Quevedo, B, “El salario del concierto”, Ut supra, pp. 179 y 180.

Concepción racionalista del poder y del Estado

En “Génesis y primeras manifestaciones del poder civil” se manifiesta la condición racionalista – romántica de Belisario Quevedo, en cuanto a las concepciones sobre la sociedad, sus elementos, la composición de la sociedad civil, la aparición del poder y la inicial institucionalización del Estado.

En la introducción del mencionado trabajo expresa que va a dedicarse al estudio de las causas que determinan al individuo y a la sociedad. Advierte que dicho estudio está por encima de criterios materialistas y positivistas, es decir, su tarea es eminentemente espiritualista.

*“Voy a ocuparme en el estudio de una materia que será calificada de fútil y ociosa para aquellos que, por temperamento, educación, atmósfera social, etc. hayan llegado a dar a su criterio un carácter algún tanto materializado y positivista, que les prive de hallar satisfacción en el estudio de las causas que, sin ser visibles, influyen sobre el individuo y la sociedad”.*¹⁸⁵

En este primer momento del pensamiento de Quevedo se advierte un rechazo acentuado a toda forma de concebir el conocimiento de la realidad como un proceso alejado de operaciones gnoseológicas de corte típicamente racionalista. En estas circunstancias no caben formulaciones empiristas en el conocimiento de la realidad, sobre todo, social. Diríamos que Quevedo estaría próximo aquí al racionalismo “puro”, a ese racionalismo que permitió en Europa el surgimiento de la crítica kantiana en la segunda mitad del siglo XVIII.¹⁸⁶

¹⁸⁵Quevedo, B, “Génesis y primeras manifestaciones del poder civil”, Ut supra, p. 51.

¹⁸⁶Cfr. Kant, E., 1978, “Crítica de la razón pura”, Madrid – España, Ediciones Alfaguara S. A., Traducción del alemán por Pedro Ribas, pp. 41 – 66.

Ese carácter “materializado y positivista” en el conocimiento, que no se identifica con otra cosa sino con el empirismo, está en frontal oposición a las acciones de la inteligencia capaces de penetrar hasta la idea pura. Haciendo alusión a las corrientes de signo empirista dice lo siguiente:

*“Ese carácter se opone al más elevado deseo de la inteligencia, cual es el de penetrar en las cosas limitadas y perecederas hasta la idea pura, de la cual se desprenden principios que al no encarnarse en la materia y difundirse por el mundo, pueden presentarse adulterados por una acción falsa del hombre, o amalgamados con las inspiraciones impuras del egoísmo”.*¹⁸⁷

La inteligencia, la razón, es la luz para Quevedo. Es la misma explicación figurada de los racionalistas que en Francia divulgaron el valor de la razón en los momentos previos a la revolución de 1789.

Se trata, aquí, de la luz (lumen) que ilumina todo el espacio intelectual ahogado y ennegrecido por el dogmatismo de la escolástica y por el fanatismo de las concepciones teológicas, que habían negado la posibilidad de que el hombre construya su conocimiento, guiado por un método científico. La más inequívoca inclinación inicial de Quevedo por el Iluminismo la encontramos en sus expresiones:

*“La inteligencia que encierra un principio benéfico a la humanidad es un foco de luz cuyos rayos se esparcen sobre los mundos del espíritu y la materia...”*¹⁸⁸

¹⁸⁷Quevedo, B, “Génesis y primeras manifestaciones del poder civil”, Ut supra, p. 51.

¹⁸⁸Quevedo, B, Ibid. 52.

Quevedo se plantea, además, el problema relacionado con la posibilidad cierta de que la sociedad pueda ser considerada como objeto de ciencia. Esto estaba en contradicción con algunos postulados sostenidos por el conservadorismo. Pues, los tradicionalistas en su concepción providencialista de la historia creían innecesario que el hombre se esforzara por hacer una ciencia de la sociedad; ya que si el conocimiento de la sociedad devenía en acciones capaces de transformar a la misma, tales nuevos conocimientos eran irrelevantes puesto que la sociedad no requería de cambios, sino que existía y avanzaba en la historia, según los dictámenes de un plan divino previamente establecido.

Esta última consideración llevó también a Quevedo a subestimar la tesis del historicismo contenida en la ideología conservadora. No estuvo seguramente a su alcance, en ese momento, percatarse que el historicismo conservador y romántico –aquel que concibe la historia como producto de un plan providencial- era inaceptable desde el punto de vista de la ciencia. Pero que una concepción historicista de la sociedad, que explique los procesos por las leyes que rigen el desarrollo social y que inclusive admita la previsión científica de esos procesos, no solo era aceptable, sino que desde entonces venía siendo el resultado de los impresionantes progresos que en su status epistemológico habían alcanzado las ciencias sociales –entre ellas la sociología-, a lo largo del fecundo siglo XIX.

Pero volviendo a lo que es digno de notar en el racionalismo de Quevedo, respecto del conocimiento de la realidad social, hay que tomar en cuenta el énfasis que pone cuando asegura que a un conocimiento certero de la sociedad no se puede llegar sino por la guía lógica y necesaria de la razón.

“... debemos conocer la sociedad, por una parte, informada por los hechos; y por otra, calcada en los principios: lo que es y lo que debe

*ser. Aquel conocimiento se adquiere siguiendo, guiado por la prudencia, los sinuosos caminos del mundo; llegaremos a otro si presididos por la lógica, vamos por los rigurosos senderos que sigue la razón”.*¹⁸⁹

Al margen de la preocupación que tiene Quevedo sobre el problema lógico o gnoseológicas respecto de la comprensión de la realidad social, es interesante reparar en la incisiva disyuntiva que deja planteada acerca de si el ser social (la sociedad) es obra divina o humana.

*“Preciso es conocer a cuál de los agentes del universo, la voluntad divina o la humana, debe su existencia el ser social: si es obra de Dios en su conservación y desenvolvimiento, no debe intervenir el débil y variable querer del hombre, sino que este debería someterse ciegamente a aquella sabia fatalidad que se impusiera con fuerza irresistible; si es obra humana, hay un nuevo motivo para ese estudio, ya que el hombre debería conservarla y dirigirla como la obra maestra y el tipo más hermoso salido de sus manos”.*¹⁹⁰

A este propósito, recordemos que este fue un problema profusa y permanentemente debatido desde las construcciones más avanzadas del pensamiento social en el siglo XVIII hasta mucho después de que empezó a construirse la sociología como disciplina científica, dotada de alguna autonomía. Al respecto, variados fueron los puntos de vista expuestos por Montesquieu, Rousseau, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto y Weber. Muy débil y limitadamente Quevedo recurrió al manejo de los clásicos de la sociología para dilucidar problemas como el de la disyuntiva planteada, así como las otras cuestiones referidas al surgimiento del poder y a los principios que rigen la existencia del Estado.

¹⁸⁹Quevedo, B, Ibid. p. 53.

¹⁹⁰Quevedo, B, Ibid. p. 55.

En gran parte de sus reflexiones en torno a la disyuntiva sobre el carácter divino o humano de la sociedad, al parecer Quevedo termina acogiendo las dos principales vertientes, que ya al comentar este mismo problema en Elías Laso habíamos delimitado, como son la corriente de lo “necesario” y la corriente de lo “contingente”. O lo que es lo mismo, la tendencia que propone el carácter natural de la formación de la sociedad, y la tendencia que comprende a la sociedad como fruto de la decisión contractual de los hombres.

Quevedo, pese a que en algún momento parecería querer tomar partido por la tendencia de lo “necesario”, se acoge a la línea conciliadora que valida tanto el concepto de la naturalidad de la sociedad, como el carácter contractual con que actúan los hombres libres para asociarse. Se guía para sus reflexiones en el iusnaturalismo desarrollado por el jesuita Taparelli, llegando, además, a afirmar que fue en la antigüedad Aristóteles, quien primero tuvo clara percepción de la existencia de aquella doble tendencia. Así se expresa:

“¿Estaré en el caso de probar mediante el raciocinio la natural sociabilidad del hombre? Alargaría inútilmente mi discurso ocupándome de una verdad de sentido común.

Al llegar a este punto es cuando se han originado las disputas de los filósofos, y la división de las escuelas: por una parte la inflexible naturaleza ordena la asociación, y por otra ella misma vuelve libre al individuo; ¿cómo conciliar los elementos morales tan contrapuestos, deber y libertad? La escuela idealista se apoya en el elemento necesario; y la materialista, en el hecho contingente de la voluntad humana. Taparelli, como ya lo hicieron otros filósofos, indica la unión de estos dos elementos (aun cuando no la efectúa en algunos casos del modo con que se debería hacerlo). Y aún el mismo Aristóteles, cuando escribía, “en todos existe una inclinación natural a la asociación, y el primero que la estableció produjo una gran utilidad”, manifiesta distinguir de la tendencia natural de la sociedad,

la humana racionalización de ella. Si esta manera de entender estas palabras está en lo justo, resulta que el gran Estagirita, es, aún en esta rama particular de la filosofía, el tronco de las dos escuelas que han predominado en ella".¹⁹¹

Pero luego Quevedo introduce un novedoso elemento en su razonamiento. Esta novedad le da un sabor específico a su eclecticismo. Distingue en el problema del origen de las sociedades un doble elemento: el uno necesario y permanente, y el otro accidental y variable. Es decir, no se trata de concebir unilateralmente a la sociedad, como algo necesario o como algo contingente, sino que en la sociedad existen componentes de una y otra condición. Eso interpretamos en el siguiente texto:

“Aquello que de inamovible y permanente existe en la sociedad, como su universal aceptación, la fuerza moral que la dirige, las bases fundamentales, su necesidad para la especie en general, su utilidad para el individuo en particular, es obra de la naturaleza; lo accidental y variable del ser social como la forma, la manera de manifestarse la autoridad, las leyes nacidas de circunstancias especiales, el personal, el lugar, etc., está bajo el imperio de una causa así mismo contingente y mudable, cual es la libertad o voluntad libre ilustrada por la razón que determina la conveniencia".¹⁹²

Líneas atrás habíamos expresado que Quevedo parecería querer tomar partido por la tendencia de lo “necesario”. Pero en otros momentos también pone el acento en las condiciones de accidentalidad y contractualismo que tendría la sociedad, sobre todo, atendiendo sus orígenes.

¹⁹¹Quevedo, B, Ibid. p. 60.

¹⁹²Quevedo, B, Ibid. pp. 60 y 61.

Por supuesto, en la apreciación de estos acentos no debe perderse de vista aquello que hemos señalado como una novedad en las reflexiones de nuestro autor: lo necesario y lo accidental en cuanto a los elementos que hacen posible la existencia misma de la sociedad. El acento respecto de la contractual formación de la sociedad es detectable en el siguiente pasaje:

*“Naturales, muy naturales son los hechos en que hacemos hincapié: emancipación de los hijos y asociación distinta de la doméstica; así mismo naturalísimos son los principios o ideas encarnadas en esos hechos: libertad en el primero, deber en el segundo. ¿Cómo se unen en unión natural esos hechos y cómo se vinculan lógicamente esos principios sino en virtud de un libre consentimiento? Luego la sociedad pública, por lo menos en la natural formación hasta aquí estudiada, nace en virtud de un contrato”.*¹⁹³

De modo que siendo la sociedad producto de un contrato, también la autoridad, las leyes y por qué no la institucionalización del poder político y del Estado son, de igual modo, resultantes de la convención de todos los integrantes de la colectividad.

No cabe duda que es de un gran interés encontrar señalado, ya en este momento, en el pensamiento de Quevedo que la autoridad y los aparatos de la organización social son elementos que se encuentran determinados y que no son determinantes en la sociedad. Esta idea será una brecha que más tarde significará la profundización de los niveles de entendimiento de qué es lo determinante y qué es lo determinado en el todo social.

Dando alcances a sus puntos de vista, Quevedo llega a la distinción entre “sociabilidad” que es una predisposición natural y necesaria de

¹⁹³Quevedo, B, *Ibid.* pp. 61 y 62.

los hombres para vivir en sociedad; y el hecho mismo de la formación de la sociedad, que es el punto de comparecencia contractual de los individuos. Piensa que para comprender la vida social hay que coordinar adecuadamente esos dos principios. Veamos sus palabras:

*“Sí es un error, para mí negar la necesaria y natural sociabilidad fundándose en el don precioso de la libertad, también lo es el no reconocer, apoyándose en aquella, la participación de ésta al echar los fundamentos de la comunidad social. Dentro de los términos de lo que denominamos naturaleza, esto es, “lo que en un todo está en armonía con la existencia del ser”, débese coordinar aquellos dos principios puesto que uno y otro son facultades naturales que no pueden excluirse, ya que la naturaleza es armonía resultante de la variedad, acción única emanada de la multiplicidad de tendencias”*¹⁹⁴

Finalmente, y quizá para rubricar el carácter racionalista romántico que tiene este estudio sobre el poder civil, Quevedo se sume en un arrobamiento eminentemente espiritualista. Encuentra apoyo para su actitud en la “autoridad” combinada por Royer-Collard (precursor del eclecticismo espiritualista), Guizot y Taparelli. Reproduciendo un texto de Royer-Collard expresa:

*“Las sociedades humanas nacen, viven y mueren sobre la tierra, allí cumplen sus destinos; mas no contienen al hombre todo entero. Después de que éste se ha entregado a la sociedad, le queda libre la más noble parte de sí mismo: las altas facultades que en arranque sublime traspantan el mundo y penetran en la vida futura. Nuestra persona individual, dotada de inmortalidad, tiene otro destino que el de los Estados”*¹⁹⁵

¹⁹⁴Quevedo, B, Ibid. pp. 78 y 79.

¹⁹⁵Quevedo, B, Ibid. p. 84.

Hasta aquí las expresiones de Royer-Collard citadas por Guizot y Taparelli y que Quevedo retoma para ilustrar su posición. Pero aquel arrobamiento espiritualista, de que hablamos, está consignado en las palabras propias que el autor laticungueño agrega a las de la cita anterior.

“Los peces y las aves, los animales y la tierra, la luz y las estrellas, las sociedades y los gobiernos, los estados y la Humanidad, todo, todo ha sido creado para el hombre ¿y el hombre para quién? Solo, solo para Dios. El poder y el imperio sobre el universo son la libertad, el derecho humano; la sumisión al omnipotente, es el orden, el deber eterno”.¹⁹⁶

Esta actitud espiritualista también se pone de manifiesto cuando hace comentarios acerca de la naturaleza y de los fines del Estado. Glosando a Platón dice:

“El Estado es tanto más perfecto cuanto es más respetada la persona individual en su deber supremo, la religión; en su derecho fundamental, la libertad; y en las manifestaciones de aquel deber y de este derecho, es decir en el culto a la Divinidad y en el trabajo en sus múltiples formas y efectos. Del equilibrio de estos dos principios de movimiento que se sintetizan en el deber y en el derecho, en el amor y en la libertad, en la sociedad y el individuo, únicamente podrá aparecer el orden político en medio de las bellas proporciones del universo. El predominio completo y sistemático de uno sobre el otro, querido por algunos entendimientos esotéricos, prepara o el reinado del socialismo que hace del Estado el supremo orden del mundo en el cual cumple el hombre su destino final, o el imperio del individualismo más estrecho y absorbente que levante entre uno y otro hombre la barrera del egoísmo, que abre entre uno y otro hermano el

¹⁹⁶Quevedo, B, Ibid. p. 84.

abismo de la indiferencia, que aniquila entre uno y otro corazón las suaves y poderosas ondas de amor y fraternidad, cuyo crecimiento y expansión hará de todos los corazones uno solo fundiéndolos en el molde del amor a Dios sobre todas las cosas y del prójimo como a sí mismo”¹⁹⁷.

Pese a la base racionalista, romántica, espiritualista y ecléctica que tiene en toda esta primera etapa el pensamiento de Quevedo, hay que destacar también que al fin del estudio de nuestra referencia, “Génesis y primeras manifestaciones del poder civil”, se puede empezar a percibir ya sus claras inclinaciones por el “liberalismo libertario”, cuando de manera recurrente comienza a poner su atención en la situación deprimente de la raza india. Aquí su posición es inconfundiblemente liberal, intermedia entre el “socialismo” de Estado y el extremado individualismo. Dando una mirada a la situación nacional, dice:

“Lo que debe causar asombro es que en el seno de un pueblo culto, en el recinto de una República se mantenga aquel estado que entre sus tétricos confines encierra millares de hombres encadenados a la ignorancia, odiando toda ilustración, sumidos en la esclavitud sin suspirar por libertad, rodeados de cultura y sirviendo de pedestal para el progreso sin comprender la dignidad del trabajo ni aspirar siquiera los primeros grados de la humanización. Infeliz gente, nervio de nuestra agricultura y víctima de nuestro egoísmo, factor principal de nuestra riqueza y blanco de nuestro desprecio: siempre amilanada como un pupilo, esquilada como un siervo, sin pensamiento ni autonomía como un esclavo, sin esperanza como un tchandala o paria. Mil males convocados por la avidez insana se han conjurado en su derredor, le han acosado, le han vencido y han penetrado, en su afán de oscurecer y corromper todo para todo dominar, hasta su propio

¹⁹⁷Quevedo, B, Ibid. pp. 85 y 86.

*entendimiento borrando en él los últimos resplandores de la idea del derecho; y hasta su mismo corazón en donde al sentimiento del deber han sustituido la pasión vil del temor”.*¹⁹⁸

Desde entonces Quevedo maneja la idea de que los terratenientes y el clero son los responsables de la situación indigna y calamitosa que vive el indio. Consecuentemente, invoca la reivindicación de los derechos sociales. Protesta por todo aquello que a lo largo de la historia de la República le han negado al indio el Estado, el clero y los señores:

*“¿Qué es lo que la gente india debe en puridad a la República y al clero? Hermosos pensamientos en los códigos y fantasmas abrumadores en la realidad, humanitarios esfuerzos en el recinto de la Cámara y olvido e indiferencia en el seno de los pueblos, algunos paliativos y escasez completa de remedios radicales, mucha palabrería y nada de acción y movimiento es lo que debe a la República; y del clero ha merecido aranceles de derechos que le retienen en la miseria; una nube de festividades, que, envolviéndole en pobreza y embriaguez como en andrajos y fétido sudario, le sepultan en las mansiones tenebrosas de la superstición y el fanatismo: la institución de servicios domésticos, pena de azotes y otras barbaridades y corruptelas que han apagado las últimas huellas de su dignidad y le han hundido incesantemente en el abatimiento y la abyección. ¿Qué puede quedar del hombre al caer entre las garras voraces de monstruos tan funestos como el desprecio social, la embriaguez, la ociosidad, la miseria; monstruos que no se sacian sino con las últimas gotas de sangre, ni se acallan sino al oír el postrer quejido, ni expiran sino al consumir su víctima?”.*¹⁹⁹

¹⁹⁸Quevedo, B, *Ibid.* pp. 113 y 114.

¹⁹⁹Quevedo, B, *Ibid.* pp. 114 y 115.

De modo que en esta primera etapa nos damos con un Quevedo racionalista y romántico en sus formulaciones referidas a la teoría del conocimiento; espiritualista y ecléctico en la explicación acerca del origen de la sociedad, de la generación del poder político y de la naturaleza y fines del Estado.

Su posición política vinculada al “liberalismo libertario”, por otro lado, atraviesa por un “crescendo” desde un liberalismo más bien cercano al conservadorismo tradicional, que ve en el socialismo un monstruo, hasta aquel liberalismo opuesto a ese otro liberalismo llamado del “orden”. El primer tramo del pensamiento de Quevedo, ya lo hemos dicho, culmina con su acercamiento y recurrencia al problema del indigenismo, problema de carácter social que, durante todo su proceso, nunca enfrentó decididamente la revolución liberal en nuestro país.

La abolición del concertaje: una necesidad en la modernización de la sociedad

El concertaje fue una forma de sometimiento servil que los sectores más desposeídos de nuestra sociedad, los indios, heredaron del antiguo régimen colonial. Pese a nuestra emancipación de España, las leyes de Indias todavía hacían sentir su pesado influjo en los mismos inicios del siglo XX.

La constitución de 1906 advertía acerca de la necesidad de tomar medidas para impedir los abusos del concertaje. Es decir, todavía prevalecían leyes que al tolerar la existencia del concertaje, eran con-

trarias a la dignidad humana. La mita había sido sucedida por esta forma de opresión servil, que sometía a los indios a la imposición total del patrono.²⁰⁰

Esta forma de relación servil, que era el signo de la existencia de una formación económica – social precapitalista en nuestro país²⁰¹, estuvo llamada a la abolición en el período de la revolución liberal, afianzando mediante la expansión salarial la instauración e institucionalización de formas capitalistas de producción social.

A Belisario Quevedo le preocupó de modo primordial el problema del concertaje. Signo del radicalismo en su ideología liberal fue la lucha que emprendió por la supresión de esa inhumana cadena social, que ataba al indio a la omnímoda voluntad de sus amos. Para Quevedo el concertaje representó la más clara manifestación del atraso en que vivía nuestro cuerpo social; y su abolición representaba el camino que aseguraría la modernización de la sociedad ecuatoriana.

²⁰⁰Cfr. de Costales, P. & Costales, A., 1964, "Historia Social del Ecuador", Llacta Número 17, Quito – Ecuador, Publicación del Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía (IAEG), pp. 117 y ss.

²⁰¹Cfr. Marx, C., 1975, "Formaciones Económicas Precapitalistas", Madrid – España, Editorial Ayuso, pp. 215 y ss. Interesan los planteamientos que hace Marx respecto de las caracterizaciones de las formas productivas precapitalistas; y respecto del proceso de liquidación de esas formas en la actividad agrícola para dar paso a la gran producción manufacturera e industrial.

Los esposos Costales, en la ya citada publicación de la Historia Social del Ecuador, cuentan a Belisario Quevedo como el precursor de la abolición del concertaje. Se destacan junto a él los nombres de otros no menos importantes intelectuales y juristas como: Luis A. Martínez, Carlos M. Tobar y Monseñor Manuel María Pólit Lasso, quienes en su momento hicieron comentarios sobre la injusticia de ese lastre social y sobre la necesidad de su liquidación (202)²⁰².

Pero es de destacar, antes de detenernos a señalar en qué términos Quevedo entendió el concertaje, que fue Agustín Cueva Sáenz el luchador intelectual que en 1915 desarrolló una ardorosa y combativa contienda jurídica y social para que legalmente se dé muerte al concertaje. A propósito de asimilar las dimensiones y los alcances que tuvo el combate levantado por Cueva es de especial interés su conferencia leída ante la Sociedad Jurídico – Literaria en abril de 1915.²⁰³

En la parte culminante de la aludida conferencia, Cueva es enfático en señalar que el sistema de concertaje resultaba natural en un régimen de esclavos y de siervos, pero no en un pueblo civilizado como se preciaba de ser el Ecuador. Reclama por la igualdad jurídica que les ha sido injustamente negada a los conciertos. Las siguientes son expresiones del discurso del primer profesor de sociología del Ecuador:

²⁰²Cfr. de Costales, P. y Costales, A., Op. cit. p. 135.

²⁰³Cueva S, A., 1915, "Nuestra organización social y la servidumbre", Quito- Ecuador, Imprenta y encuadernación de Julio Sáenz, p.40.

“El jornalero concierto contrae obligaciones de hacer un servicio personal, y es apremiado, reducido a prisión, en el caso de incumplimiento.

Pues bien, es preciso declarar muy alto que esa disposición es un anacronismo en un pueblo republicano, un precepto rezagado entre los códigos de la edad antigua y de la edad media, como sanción benigna para los esclavos y los siervos.

La civilización actual ha borrado, llena de vergüenza, de las legislaciones contemporáneas el apremio por falta de cumplimiento de obra o de servicio personal. Se ha comprendido que la prisión cabe solamente para el delito y el dolo, y que, si en el caso de falta de ejecución de otros contratos, era inicua la sanción de la cárcel, no lo era menos, al tratarse de arrendamiento de servicios personales.

Dentro del antiguo régimen, ello era natural, porque el siervo y el esclavo no eran hombres, y no se ultrajaba la dignidad humana, al reducirles a prisión, mientras se dejaban libres a los señores que no podían llenar sus compromisos.

Creo que la igualdad jurídica es uno de los pocos y mayores bienes que el Estado puede asegurar a los ciudadanos, y esa igualdad se ha negado a los conciertos”.²⁰⁴

Interesa en nuestro trabajo dejar establecido y comentado cómo entiende Belisario Quevedo el concertaje. Su análisis rebasa las consideraciones jurídicas. Propone más bien una comprensión sociológica, política y económica de este fenómeno estrechamente vinculado con

²⁰⁴Cueva S., A., Ibid. pp. 39 y 40.

el carácter de las relaciones de producción de la época. Era necesaria la acentuación de las relaciones capitalistas, y para ello había que liquidar las formas feudales y semif feudales de la sociedad, mediante la modernización de la producción.

Nuestro autor centra su atención en la vida de opresión que aqueja al indio. Hay que tener en cuenta que para aquellos tiempos no menos del 40% de la población ecuatoriana estaba compuesta por la raza indígena. Pero paradójicamente los indios que habían entregado su sangre en la alfarada, cifrando las esperanzas de conseguir su liberación, esos mismos indios eran todavía víctimas de la más inmisericorde opresión esclavista y servil. Así esquematiza Quevedo la situación que vive el indio en la sierra ecuatoriana:

*“1ro. El indio concierto vive de la manera más miserable, satisfaciendo rudimentariamente las exigencias primeras del orden físico; 2do. El salario que devenga por su trabajo no le basta para ello; 3ro. En consecuencia y como complemento biológico y económicamente necesario, viene la adeudación del indio. Estos tres hechos se ofrecen a todo observador sincero”.*²⁰⁵

Según la afirmación de Quevedo²⁰⁶, los indios que nacen en la hacienda de modo fatal están destinados a ser conciertos. Grafica los límites de su libertad diciendo:

“... goza exactamente de la libertad que sentiría la piedra si tuviese

²⁰⁵Quevedo, B, “El salario del concierto”, Ut supra, p.181.

²⁰⁶Quevedo, B, Ibid. p. 182.

²⁰⁷Quevedo, B, Ibid. p. 182.

conciencia al dirigirse en su caída al centro de la tierra".²⁰⁷

En otros términos, el indio es esclavo. No goza de libertad. En esa situación, el indio tiene que emprender en sus proyectos, dejando de ser ayudante de su padre. Aspira a casarse, por ejemplo; y para ello pedirá en préstamo dinero de su amo. Desprenderse de la tierra en que ha nacido significaría desarraigarse y romper la relación con sus afectos y tradiciones. Es así como el dinero pedido, siendo los salarios tan bajos, no podrá ser pagado en mucho tiempo de trabajo gratuito en beneficio del patrón. Consecuentemente, se somete a sobrevivir de las deudas, pues, su exigua producción tan solo serviría para matar el hambre a él y a su familia. Por ello, el indio y su descendencia están condenados a vivir servilmente sometidos a los amos.

Para Quevedo, en tales circunstancias, el robo del indio no es un delito, pues, está tomando aquello que los patrones, mediante un robo "legal", le están usurpando. Y ese robo del indio no puede ser inmoral, porque por sobre todas las cosas se encuentra el derecho a la vida.

"El indio se cree con derecho a las mieses del amo y estoy convencido de que eso es lo justo, aun cuando prescribe cosa distinta nuestra moral de propietarios, heredada de conquistadores hipócritas y forajidos. Los cánones de una moral humana se confunden con las leyes necesarias de la vida y la primera ley a la que tienen derecho hasta las bestias de la selva y las aves del cielo "que no siembran ni ciegan" es la de llenar el estómago. La conservación de la vida es el primer postulado de la moral, el principio categórico de toda conducta, pues no puede hablarse del fenómeno moral sino en el supuesto de existir el sujeto humano de la moralidad".²⁰⁸

A renglón seguido, Quevedo se remite a establecer mediante evidencias inobjectables que a lo largo de la historia republicana se han dado

²⁰⁸Quevedo, B., *Ibid.* p. 183.

apreciables desigualdades, en cuanto a los incrementos salariales de diversos sectores de la población. Así, el sueldo presidencial desde 1830 hasta la época en que el autor realiza sus estudios (1916), se ha multiplicado por ocho, el de ministros y generales por seis y siete, el de gobernadores por cuatro y el de maestros de escuelas por dos y medio o tres. Frente a todos estos incrementos salariales

*“... el de concierto apenas ha hecho otra cosa que doblarse, ya que si ahora ochenta años estaba representado por el huasipungo y cinco centavos, ahora está por el tal asignado y diez centavos”.*²⁰⁹

Refuerza y complementa su idea con la reflexión de que no es condenable el que se hayan dado incrementos salariales en los sectores de la administración pública, pero lo que no se admite como justo y humanamente aceptable es que el salario del concierto no haya tenido también un aumento proporcional.

Es de tener en cuenta que al interior de esta crítica está inmerso el problema de la irracionalidad que comporta aquella inadecuada recuperación de la fuerza de trabajo que se da cuando los salarios son bajos. En este sentido, nuestro desarrollo capitalista ha sido retardatorio. Aún hoy, nuestra burguesía no admite aquella ley económica de que mejores condiciones de recuperación de la fuerza de trabajo devienen en superiores incrementos cuantitativos y cualitativos de bienes producidos. Todo este comportamiento trababa y traba hoy las posibilidades de un progreso armónico de nuestra sociedad.

En los siguientes términos manifiesta Quevedo su crítica a la desproporcionalidad en el crecimiento de los salarios:

“No puede condenarse (pues que el aumento de las necesidades lo

²⁰⁹Quevedo, B, Ibid. p. 183.

*exige) que el sueldo presidencial, por ejemplo y análogamente el de los demás empleados, haya pasado de quinientos pesos sencillos, puros y limpios, a más de treinta mil sucres con el aditamento de casas, quintas, caballerizas, etc. Lo que sufre todo el peso de la crítica económica es que el salario del concierto no haya seguido siquiera de lejos un crecimiento proporcional”.*²¹⁰

Más allá de la visión humanitaria que podríamos detectar en las consideraciones que Quevedo hace del concertaje, hay que destacar que en su análisis se revela la influencia del positivismo evolucionista, base de su liberalismo progresista.

Ya hemos indicado, líneas atrás, que la influencia del positivismo evolucionista proviene de la recurrencia al pensamiento de los evolucionistas sociológicos, que predominaron en la intelectualidad europea y norteamericana, a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX. Así tenemos el aprecio que nuestro pensador profesa por las formulaciones e ideas de Spencer, Tarde y Giddings.

Por supuesto, que el positivismo evolucionista cumplió un papel diferente, como función social, en Europa y en América Latina. En Europa el positivismo, en sus diversas manifestaciones, fue la ideología de la burguesía industrial más avanzada, que buscó priorizar el desarrollo de la ciencia como instancia que impulsaría el crecimiento de la producción social y, consecuentemente, la acelerada reproducción del capital.

Lo señalado no fue el caso de América Latina y del Ecuador. Nuestro país vivía, a fines del siglo XIX y comienzos del XX, un sistema social con rasgos predominantemente precapitalistas. Por tanto, no

²¹⁰Quevedo, B, Ibid. p.183.

teníamos una burguesía desarrollada, ni había necesidad fundamental de conceder incentivos a la producción industrial. Lo que las tesis evolucionistas intentaron impulsar en nuestro país tuvo relación con las necesidades de modernizar y expandir las relaciones salariales, dentro de la actividad agrícola. Esto garantizaba una vinculación más estrecha y dinámica de nuestro país con el mercado capitalista mundial.

Pero quizá rebasando la actitud positivista, podemos encontrar a un Quevedo que analiza el fenómeno del concertaje como una manifestación del modo de ser de las formas de producción. Pero, a la vez, se provee de un esquema teórico en el que se apoya para comprender y criticar la realidad. Así tenemos que Quevedo visualiza una concatenación causal entre la realidad del fenómeno del concertaje, la vida económica de la sociedad y la existencia de las clases sociales. Sus palabras son expresivas:

*“El fondo económico de nuestra vida ecuatoriana es la agricultura, y en ésta el fondo de la relación entre los elementos humanos que concurren a la producción, es el concertaje o sea la servidumbre medioeval. El concertaje como es una forma de relación económica plenamente bárbara, implica de modo necesario un estado rudo e ignorante en la técnica y en los procedimientos de la producción. En la religión, en lo social y en lo político se reflejará esa relación entre dos clases, una de las clases indolentemente rutinaria se impone sobre otra indolentemente servil y la explota”.*²¹¹

Lo que está palpando Quevedo es que el concertaje es una relación social bárbara y primitiva. Es manifestación de un sistema social rezagado. El concertaje es, en fin, una herencia de la dominación colonial. Los indios concertados se asemejan y aún son inferiores a los

²¹¹Quevedo, B., “Importancia sociológica del concertaje”, Ut supra, p. 172.

siervos de la gleba, pues, no disfrutaban de forma alguna de propiedad.

*“La condición del indio concierto se acerca mucho al del siervo. Pero es inferior al de éste en que el concierto no es propietario. El siervo debía prestaciones al señor como nuestro indio, mas, era propietario inamovible del pegujal en que tenía su casa al pie del castillo del señor. El concierto es el siervo medioeval, adscrito a la gleba por voluntad del señor, pero no por la propiedad del terruño”.*²¹²

El atraso económico, el carácter estático y retardatario del todo social, la supervivencia de formas arcaicas de producción, no solo caracterizan a las relaciones sociales entre los propietarios y los trabajadores agrícolas; sino que todas las instituciones sociales se ven irremediablemente arrastradas a la degradación, a la mediocridad y a la bajeza. Por ello, es que las reformas liberales resultan al fin inútiles, si es que no cambian las injustas relaciones productivas. Esto significaría que las libertades civiles, políticas y jurídicas tan solo serían un remedo de libertades conquistadas. No hay libertad, si el pueblo no es libre. No hay dignidad, si los indios, que son integrantes del pueblo, no alcanzan a tener una vida digna de seres humanos.

Quevedo remarca en el hecho de que la persistencia del concertaje determina limitaciones e insuficiencias en los diferentes renglones de la vida social.

“Bajo el régimen del concertaje la agricultura, la industria tienen que ser embrionarias y misérrimas en sus métodos, en sus técnicas, en su instrumental y en sus resultados; la enseñanza postiza, ajena a las necesidades reales del país, y atendida de preferencia en sus grados secundario y superior; la vida política una farsa de caciques

²¹²Quevedo, B., “El concertaje y las leyes naturales de la sociedad”, Ut supra, p. 202.

explotadores, disfrazados de representantes del pueblo; la milicia un concertaje con uniforme; la vida social toda falta de libertad, de expansión, de querer nuevos, de voluntades enérgicas, de mirajes hacia días más risueños, generosos y libres...”²¹³

Todo esto lo manifiesta Quevedo, porque está vivamente persuadido de que la sociedad es una totalidad que no puede ser fragmentada. Debe haber por ello un desarrollo armónico de todas las partes del cuerpo social. Y son precisamente los desequilibrios los que producen las situaciones de inestabilidad.

Se entendería también que las situaciones revolucionarias deben contribuir a buscar el camino de los reajustes que la organización social exige. Refiriéndose a la coexistencia de situaciones incompatibles declara que es inadmisibile la existencia simultánea en una misma sociedad del “siervo medioeval” y del “libre ciudadano moderno”.

En suma, para el sociólogo laticungueño la dominación feudal en la agricultura ecuatoriana llega a ser un esquema que se reproduce en los demás ámbitos de la vida social. Esta afirmación llevaría implícita aquella otra de que las transformaciones liberales tienen que ser integrales. Esas transformaciones deben tocar en su más íntima estructura, tanto la situación del aparato productivo, como también las relaciones sociales y los aspectos jurídico – políticos.

²¹³Quevedo, B., *Ibid.* p. 203.

Validez de la concepción marxista de la sociedad

La posición ideológica de liberal de izquierda a que llegó Quevedo, va mucho más allá cuando nuestro pensador abierta y nítidamente valoriza la concepción marxista de la sociedad y la necesidad histórica del socialismo, como forma de organización superior de la sociedad humana. Concebir que en el pensamiento de Quevedo hay inconfundibles indicios de su aprecio por el marxismo es objetivamente irrefutable, aunque haya que señalar que no dejó de expresar la inoportunidad de que el socialismo llegara al Ecuador todavía.

Puede incluso percibirse en Quevedo una cierta actitud de temor ante el “espectro del fantasma”. En todo caso, las manifestaciones de su pensamiento socialista enriquecen las proposiciones de su sociología política y nos permiten vislumbrar las características de la tercera etapa de la ascendente evolución de su trayectoria, como cultor de nuestro pensamiento en las primeras décadas del siglo XX.

Pensamos que con sobrada razón el historiador Elías Muñoz Viña en su trabajo “Precursores del socialismo en el Ecuador” cuenta a Quevedo, junto con Juan Elías Naula y Luis Napoleón Dillon, como uno de los pioneros de las ideas socialistas en nuestro país.²¹⁴

En un breve comentario introductorio de la obra citada líneas

²¹⁴Cfr. Muñoz, E., “Precursores del socialismo en el Ecuador”, *Ut supra*. Son también de interés para completar aspectos de la vida y obra de Quevedo un par de artículos incluidos en otra obra del mismo Muñoz, E. Nos referimos a “Temas Obreros”, 1986, Guayaquil – Ecuador, Departamento de publicaciones de la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de Guayaquil, p. 276.

atrás, Muñoz, refiriéndose a Quevedo, dice:

*“Aunque se consideraba un liberal de izquierda, por sus ideas y sus acciones, fue llamado por sus contemporáneos “socialista” o “comunista”.*²¹⁵

Hay que comprender que en esos tiempos, en que solo levantar una crítica al clero era considerado como un sacrilegio, aquello de que a alguien se le concibiera o llamara como un “socialista” o “comunista” debió significar poco menos que ser personificado como la figura viviente, maloliente y repugnante del mismo demonio. De ahí que, al hacer una revisión y evaluación de la adhesión que nuestro pensador tuvo respecto del marxismo y del socialismo, tengamos que pensar en un Quevedo arraigado, valiente y honesto en sus convicciones progresistas y socialistas, a despecho del escándalo que aquellas ideas y convicciones provocaban en ese medio social e intelectual tan pacato, conventual y puritano.

Pero Quevedo no pretendió ser tan solo un “teórico” de nuestras iniciales ideas de la teoría y la praxis socialistas, sino que volcó todo su acervo intelectual, filosófico y social a las tareas del conocimiento e investigación de la realidad nacional, así como a las acciones de la lucha política concreta. Quevedo estuvo siempre persuadido de la necesaria vinculación dialéctica de la teoría y la praxis en los propósitos de transformación de nuestra realidad social. Respecto de esta doble calidad de hombre intelectual y de acción que fue Quevedo, el ya mencionado historiador ha dicho:

“Este precursor de las ideas y de la política socialista en el Ecuador fue un intelectual y un hombre de acción, fue un maestro que aplicó los conocimientos científicos y sus investigaciones a la realidad nacional; sus ideas progresivas, democráticas y patrióticas, las llevó a

²¹⁵Muñoz, E, Ibid. p. 11.

²¹⁶Muñoz, E, Ibid. pp. 13 y 14.

la lucha política, estudiantil y obrera...”.²¹⁶

Ya en 1913, a propósito del trabajo “Importancia sociológica del concertaje”, cuando Quevedo quiere hilvanar sus ideas acerca de cómo explicarse o encontrar una fundamentación de la correspondencia existente entre la vida económica, por un lado, y las formas de lo jurídico, lo religioso, lo político, lo científico y lo artístico, por otro; no le queda más alternativa que afirmar y admitir la certera respuesta científica que a todo ese problema ha dado la teoría marxista. Expresa lo siguiente:

“... Al ver como los grandes momentos de la historia humana en que los pueblos han hecho, consciente o inconscientemente, algo como un esfuerzo claro y determinado para acelerar el progreso y empujar el movimiento evolutivo de la civilización, han sido precedidos por una más o menos lenta modificación de los factores económicos y maneras de producir la riqueza, el espíritu se siente inclinado a reconocer la verdad que encierra la célebre doctrina de Marx”.²¹⁷

¿Cómo llegó Quevedo al conocimiento del marxismo? Es una pregunta que preocupa, cuando generalmente en todo ese tiempo nuestros pensadores no parecen haber tenido mayor información sobre ese pensamiento. Repararnos en que ni siquiera en 1913 había triunfado todavía la primera revolución proletaria de 1917, la que por su gran resonancia habría determinado, como ocurrió después, la divulgación del pensamiento marxista. Se podría señalar que de pronto los acontecimientos de la Comuna de París, la sucesión de las Internacionales, la revuelta popular en Rusia en 1905, acaso permitieron que nuestros pensadores, como Quevedo, empezaran a justipreciar las ideas marxistas. Quizá sí. Pero lo que sí debemos calificar como

²¹⁷Quevedo, B, “Importancia sociológica del concertaje”, Ut supra, p. 169.

indudable es que la adhesión de Quevedo al marxismo revela a un pensador impresionantemente avanzado para su tiempo. Es probable que Quevedo no haya recurrido a las fuentes o a los clásicos mismos del marxismo. Pero sí es evidente que logró compenetrarse de estudios y comentarios pertenecientes a reconocidos seguidores de Marx y Engels que difundieron el marxismo a fines siglo XIX. Elías Muñoz hace el señalamiento de que a Quevedo “el marxismo seguramente le llegó de Labriola, de Justo, etc.”²¹⁸

Hacia 1917, muy poco antes de la revolución bolchevique de octubre, Quevedo hizo un intento de sintetizar algunos principios básicos de la doctrina marxista. Hace hincapié en el carácter determinante de la economía en la estructura de la sociedad. Destaca que las relaciones sociales están en correspondencia con el nivel de desarrollo que han alcanzado las fuerzas productivas. Diferencia y relaciona la estructura básica de la sociedad, que es la economía y el aparato superestructural jurídico y político que hace en su conjunto el segmento ideológico de la sociedad. Aborda la explicación que hace el marxismo en torno al problema básico de la filosofía y de la historia: el carácter primario o prioritario del ser social o de la conciencia social.²¹⁹ Respecto de lo último y traduciendo la concepción marxista, expresa:

“No es pues la manera de pensar del hombre lo que nos explicará la manera de vivir, sino al contrario, su manera de vivir sirve de explicación a su manera de pensar... No hay en toda la vida, lo mismo intelectual que moral de la humanidad más que el reflejo de los fenómenos económicos... El resorte más profundo de la historia es el modo de organización de los intereses económicos... A ciertas formas de producción corresponden ciertos modos de vida y por tanto particulares constituciones económicas a las cuales corresponden

²¹⁸Muñoz, E., “Temas Obreros”, Ut supra, p. 36.

²¹⁹Cfr. Quevedo, B., “Historia, Filosofía de la Historia y Sociología”, Ut supra, p. 216.

determinadas constituciones políticas”.²¹⁹

No podemos dejar de señalar que las últimas expresiones de Quevedo tienen relación con uno de los más importantes principios del marxismo, aquel que se refiere al carácter prioritario del ser social sobre la conciencia social, al modo subordinado como la ideología es producto histórico del desarrollo de las formas de producción social. Este punto de vista de contenido filosófico, social, económico y político hay que recordar que fue abordado principalmente por Marx en el Prefacio a la “Contribución a la crítica de la Economía Política”, escrita en Londres en 1859.

“... en la producción social de su existencia, los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad; estas relaciones de producción corresponden a un grado determinado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción constituyen la estructura económica, la base real, sobre la cual se eleva una superestructura jurídica y política y a la que corresponden formas sociales determinadas de conciencia. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política e intelectual en general. No es la conciencia de los hombres la que determina la realidad; por el contrario, la realidad social es la que determina su conciencia”.²²⁰

Está por demás, por otro lado, subrayar el significado que la “Contribución a la crítica de la Economía Política” tiene como trabajo introductorio a la obra clave de la teoría marxista: “El Capital”.

Para reforzar el criterio que se ha formado acerca del marxismo, Quevedo pone de relieve un punto de vista expresado por el italiano Guido Vila, a quien califica de notable sabio, a la vez que “defensor entusiasta y vigoroso del idealismo”. En la opinión de ese pensador

²²⁰Quevedo, B, Ibid. pp. 216 y 217.

italiano se percibe una inobjetable valoración de la concurrencia de los fenómenos empíricos en la elaboración del conocimiento. Pero más allá de eso, a Quevedo le interesa en grado mayor el reconocimiento que Vila hace del papel preponderante que juega lo económico en la vida social, así como el juicio de que los científicos que adhieren y suscriben la explicación materialista de la historia –hay que entender que entre ellos están los marxistas–, simple y sinceramente están en lo razonable.

Pensamos que vale la pena que transcribamos la parte importante de las expresiones de Vila, que el autor latacungueño recoge en una larga cita:

*“Podemos, considerando la inmensa riqueza de nuestra vida ética, los milagros realizados por el desinterés y el sacrificio humanos, los heroísmos que son gloria de nuestra especie, hacernos la ilusión de que la doctrina conduce todas estas formas luminosas y espléndidas (las ideas) al humilde origen económico, es una fantasía o una paradoja de científicos, inducidos a error por la pasión de explicarlo todo por fórmulas sencillas y claras, pero si queremos ser sinceros con nosotros mismos, si queremos considerar todos aquellos fenómenos con objetividad y sinceridad de juicio debemos persuadirnos que estos científicos tienen razón”.*²²¹

Apoyándose en el punto de vista sostenido por aquel intelectual italiano, Quevedo concluye con la reafirmación del “valor objetivo de la doctrina” marxista. En la estrategia argumentativa de Quevedo, a nuestro entender, subyacen dos elementos dignos de ser tenidos en cuenta. En primer lugar, es destacable aquello de recurrir al criterio

²²¹Vila, G., Citado por Quevedo, B. en “Historia, Filosofía de la Historia y Sociología”, Ut supra, p. 217.

de un pensador “notable” e “idealista”, quien no obstante tener una posición ideológica y filosófica adversa al marxismo, sin embargo, termina tácitamente dando razón a los postulados científicos del materialismo histórico. El aval venido del lado opuesto, indudablemente consolida proposiciones del bando contrario.

En segundo término, se traduce un alineamiento filosófico de parte de Quevedo. Fundamentalmente, en esta tercera parte de su trayectoria intelectual no encontramos indicios que le asimilen a posiciones idealistas; más bien su inclinación al aprecio del pensamiento marxista le ubica en un espacio que significa el alejamiento y la total superación de la iniciales posturas racionalistas y espiritualistas.

Del aprecio teórico por los postulados del marxismo, Quevedo pasa a plantearse el socialismo como proyecto político que tiene fuerza y destino históricos, y que habrá de caracterizar un día a la sociedad humana. Ese nuevo sistema social, que será producto de las leyes que impulsan el desarrollo de las sociedades, no está al margen de la acción del hombre, sino que necesita más bien de esa participación para crear las condiciones que permitan el surgimiento de esa nueva y superior forma de organización social.

“Las sociedades humanas según lo testifican los hechos y las teorías, la historia y la ciencia, caminan hacia el socialismo por fuerza espontánea e interna. Esta fuerza nace del afán con que los individuos, bajo el acicate de sus inmediatas y prosaicas necesidades, arreglan la normalidad de su vida económica. La naturaleza hace las cosas humanas por debajo de la conciencia de los individuos; pero la conciencia puede prestar su pequeñísima cooperación a esa grande e incesante obra de lo inconsciente. El socialismo con este o los otros matices, ha de venir a ser un día la realidad del mundo humano, con la misma naturalidad con que se dibuja una aurora boreal, o brota

una nueva isla en el océano, o se desata un volcán en erupción, pero los hombres pueden consagrar un pequeño fragmento de su acción, de su diaria labor, a crear circunstancias favorables o a destruir condiciones adversas, al apareamiento de esas nuevas formas de organización social”²²²

A renglón seguido, Quevedo hace la advertencia sobre lo “absurdo” que sería pensar en el inmediato advenimiento de la revolución socialista en el Ecuador. Cree que tiene que darse un ascendente desarrollo capitalista en nuestro país, lo cual determinará el fortalecimiento del proletariado, fuerza motriz de la instauración de la nueva sociedad. Sin un desarrollo de la burguesía, según su punto de vista, no habría el desarrollo del proletariado.

“Es preciso que el régimen burgués despliegue todo el programa de su existencia, que se desarrolle y madure hasta donde su naturaleza lo permita, que acelere su vida y se precipite en la decrepitud y en la vejez”²²³

Este asunto tan sutil y enfáticamente tocado por Quevedo nos pone en el centro de la problemática relacionada con la estrategia y la táctica del proceso de la revolución en el Ecuador. Asunto éste que ha preocupado y ha sido el blanco del debate en los sectores de la izquierda ecuatoriana hasta nuestros días.

No se puede dudar que desde el punto de vista de la estrategia a largo alcance, Quevedo se plantea la perspectiva de la revolución socialista en nuestro país. Pero está consciente que para llegar a la culminación de ese proceso tienen que crearse las condiciones ne-

²²²Quevedo, B, “Política y Sociología”, Ut supra, p. 160.

²²³Quevedo, B, Ibid. p. 260.

cesarias en lo económico, en lo social y en lo político. Por ello reclama, como algo indispensable, la modernización de la economía ecuatoriana, único espacio posible en donde florecerá la clase social revolucionaria e históricamente llamada a empujar la construcción del socialismo: el proletariado.

Dentro de este contexto, no podemos dejar de pensar que para Quevedo el proceso de la revolución liberal tenía objetivos democrático-burgueses, los mismos que tuvieron tropiezos en su concreción histórica. Ya hemos visto que, sobre todo, a partir del crimen cometido contra Alfaro y sus capitanes, la revolución liberal tuvo una tendencia hacia la derechización, particularmente desde el segundo gobierno de Plaza y los regímenes que le sucedieron. Fue entonces, que se coartó el avance de las tímidas transformaciones económicas, sociales y políticas que se habían iniciado, desde 1895.

La actitud de Quevedo, respecto de la oportunidad para el advenimiento de la transformación socialista en nuestro país, no puede ser vista, ni como cerradamente “etapista”, ni mucho menos como reaccionaria. Esa actitud nos está advirtiendo de la necesidad de acelerar el proceso transformador, planteándose objetivos inmediatos y de más lejano plazo. En esa trayectoria jugaban un papel preponderante la modernización de nuestra economía, la lucha por las conquistas cada vez más profundamente democráticas y el fortalecimiento del proletariado en su crecimiento, en su organización y en el nivel de su conciencia de clase explotada y destinada históricamente a ser protagonista del derrumbe de la dominación capitalista.

En suma, para Quevedo el camino al socialismo se dibujaba a partir de la caracterización científica de nuestra formación económico-social. Plantearse las cosas de otro modo, habría sido aventurerismo irresponsable o ignorancia de las condiciones concretas que vivía la sociedad ecuatoriana.

Para concluir este comentario acerca de la valoración que confirió Quevedo a la doctrina marxista y a las tesis del socialismo, creemos que tiene especial importancia para respaldar dicha valoración, la disputa que levantó nuestro autor contra los puntos de vista que sobre la revolución rusa había publicado José María Velasco Ibarra hacia el año 1920.

Quien más tarde será la más eximia figura representativa de la oligarquía dominante en el país, hasta la década de los años 70 del siglo XX, levantó su frontal rechazo al proceso de la Revolución Bolchevique de 1917. Según Velasco, en primer lugar, la revolución de los soviets había simplemente dado un viraje a la explotación social. Quienes antes eran explotados, ahora dominaban sobre sus antiguos explotadores. En segundo término, para el criterio de quien hubo de gobernar cinco veces el país, el poder bolchevique es una idea retrógrada, pues, la historia del Estado ha buscado la plenitud en la participación de los oprimidos de la vida política. En un tercer sentido, para Velasco el socialismo soviético ha matado el arte y el cultivo de la belleza. Y finalmente, el publicista habría afirmado que el Estado no puede desaparecer porque es inherente a la naturaleza humana para la cabal realización de la economía y la moral.²²⁴

De modo puntual y ordenado, Quevedo da respuesta a cada una de las cuatro observaciones hechas por Velasco Ibarra.

Señala que en la Unión Soviética no es que se haya dado un cambio de explotadores, sino que la explotación ha desaparecido por cuanto han desaparecido las clases sociales vigentes en el capitalismo, con toda su profundidad antagónica.

²²⁴Quevedo, B, *Ibid.* pp. 267 – 270.

*“El socialismo hace desaparecer las clases sociales. Todo el mundo explota (se entendería en la Unión Soviética) la naturaleza y los medios de producción: nadie al hombre. No se puede, pues, hablar de clases explotadas y explotadoras bajo el régimen socialista bolchevique”.*²²⁵

Respecto de la meta que tendría la historia, en cuanto a alcanzar la plenitud de la vida democrática para los oprimidos, Quevedo plantea que:

*“La vida hace sentir que la democracia política no es más que la antesala de la democracia económica”.*²²⁶

Esto quiere decir, que la “democracia” proclamada por el liberalismo, a la que adhiere Velasco Ibarra, es una democracia puramente formal, por tanto, vacía y superficial. En cambio, el socialismo pugna por una democracia real, donde libertad signifique no solamente la participación en la vida política, sino fundamentalmente presencia y participación de los oprimidos en la democracia económica. Esta democracia no puede darse sino cuando los medios de producción estén en manos del Estado, gobernado bajo la dirección de la clase obrera. Solo la socialización de la tenencia de los medios de producción dará paso a la socialización en la distribución de la producción.

En cuanto a que el socialismo bolchevique mata el arte y el cultivo de la belleza, Quevedo hace mención de un libro escrito por Bujarín, en el que se considera una ingenuidad las críticas a la revolución rusa en sus limitaciones. Pues, según Bujarín, la revolución no es proceso acabado. El socialismo está en construcción y no se puede pedir

²²⁵Quevedo, B, Ibid. p. 268.

²²⁶Quevedo, B, Ibid. p. 268.

la perfección en todos sus niveles. No obstante toda esta situación, Quevedo destaca los avances que ocurrían en la Unión Soviética, en lo que se refiere a la música y al arte en general.

Por último, a la afirmación de Velasco en el sentido de que el Estado burgués no puede desaparecer, Quevedo responde que indudablemente la Economía y la Moral burguesas son el basamento de la existencia del Estado burgués, pero que al desaparecer aquellas, éste tampoco tendrá posibilidades de existir. Así se dirige nuestro autor a Velasco Ibarra:

*“Indudablemente, señor Velasco, sin el Estado burgués, al que se hallan adaptadas muchas costumbres y, lo que es más nuestros conceptos, doctrinas y formas de pensamiento, no puede subsistir ni la economía, ni la moral burguesas. El Estado es el guardián de todas estas cosas. Pero cuando desaparezcan la Economía y la Moral burguesas, como para mi creencia lo garantiza el porvenir ¿para qué se necesita del Estado? ¿Qué puede parecer este raciocinio? Siempre debe haber guardianes en ellas. Se toma el efecto por la causa y el medio por el fin. Lo que habría que probar es la perpetuidad de la Economía y la Moral burguesas, para deducir la del Estado, guardián de ellas”.*²²⁷

Pensamos que las últimas expresiones de Quevedo son una respuesta contundente al pensamiento político de la burguesía, encarnado fielmente en los puntos de vista de Velasco Ibarra. Nuestro autor no solo está haciendo una defensa casual de la revolución rusa, sino que está encarándose con fundamentales orientaciones de la ideología burguesa. Nos está manifestando, como sustento de su polémica, tesis básicas del marxismo, como aquella del carácter subordinado que tiene en la sociedad el aparato del Estado burgués, el mismo que funciona como garante y guardián del sistema económico y social burgués. Es

²²⁷Quevedo, B, Ibid. p. 269.

nítida también aquella otra tesis que afirma el papel determinante que juega la producción social en la existencia y modos de ser de los demás elementos del todo social.

Economía y sociedad

Papel de la economía en la sociedad

Cuando Quevedo manifiesta sus puntos de vista acerca del marxismo, cuando revela sus simpatías por el socialismo o en el momento en que argumenta la defensa de la revolución proletaria de la Unión Soviética; no es que haya simplemente en el pionero de nuestra sociología una inclinación emotiva por dichas tesis y procesos, sino que hace serios esfuerzos por acercarse a una fundamentación científica que dé piso a sus convicciones.

Es así que encontramos en sus trabajos varias observaciones que se refieren a la relación ineludible entre economía y sociedad.

Ya en 1913, en su trabajo “Importancia sociológica del concertaje”, resaltaba la correspondencia entre las formas económicas y los demás fenómenos sociales, como la religión y la política. Expresa en el trabajo señalado:

“... a ciertas formas económicas corresponden determinados matices de fenómenos sociales; y en el campo de la dinámica social son las transformaciones económicas, aunque menos visibles que las restantes, el antecedente necesario de cualquier modificación en lo religioso, político, etc.”²²⁸

²²⁸Quevedo, B, “Importancia sociológica del concertaje”, Ut supra, pp. 169 y 170.

Y en el mismo trabajo, trata de desmitificar lo chocante e inadecuado que con seguridad debió resultar en aquellos tiempos concebir a los hechos sociales, a los elementos de la civilización como productos o derivaciones de la función económica de la sociedad. Lo que Quevedo estuvo haciendo es ponerse a buen recaudo ante el escándalo que provocaba la afirmación y adhesión a la concepción materialista de la historia.

*“Si nuestros brillantes soles proceden de una pálida y deforme nebulosa, si del carbón viene el diamante; si en antecedente de la gentil figura humana es el repugnante protoplasma viscoso; si toda idea, toda voluntad, todo amor encuentra en la sensación su origen, no hay repugnancia objetiva para que todas las delicadas creaciones de la civilización se expliquen, directa o indirectamente, por el grosero principio económico”.*²²⁹

Nuestro pensador, de modo categórico y firme, plantea que lo económico es la causa determinante de la sociedad. Los elementos superestructurales del edificio social (política, religión, ciencia, cultura) no se explican si no se tiene en cuenta la estructura básica de la vida de los hombres en sociedad: el factor económico, el modo como los hombres producen los bienes materiales.

*“El factor económico: he aquí la causa última en el proceso de los fenómenos sociales, y cuyo enunciado es el principio científico de una explicación racional del progreso y la civilización. Sobre ese factor y recibiendo de él su savia y modelación viven los pueblos su vida política, su vida religiosa, su vida científica, etc.”.*²³⁰

²²⁹Quevedo, B, Ibid. p. 172.

²³⁰Quevedo, B, “Política y Sociología”, Ut supra, pp. 169 y 170.

Además, reconoce que fue Marx quien produjo un viraje en cuanto a esta forma de comprender la vida social. Antes de Marx, no se insistió o se señaló débilmente el carácter determinante de lo económico sobre las formas de vida y las concepciones intelectuales e ideológicas. Dice Quevedo:

*“Esta causa (lo económico) ha obrado siempre sobre la sociedad humana, sin que los individuos se den cuenta de ello hasta la enunciación hecha por Marx, así cuando el hombre vivía en las cavernas y los lacustres en lucha con el rinoceronte y el mamut, como cuando Plinio hace veinte siglos con profunda observación exclamaba que la forma capitalista de factor económico determina los caracteres fundamentales de la época presente, desde los modos de vivir hasta las concepciones intelectuales y las ideas morales y jurídicas”.*²³¹

Al revisar estas reflexiones que hace Quevedo acerca del papel determinante que tiene la economía en la sociedad, hay que reparar, sin embargo, que también recalcó el papel que juega el individuo en los procesos sociales. Así en el acápite sobre la Conciencia Social, contenido en los escritos titulados “De lo moral y su conciencia”, es explícito al señalar que el individuo humano no es un elemento enteramente pasivo, sino que influye en la sociedad y contribuye a la creación de la conciencia social.

*“La nación afecta a la tribu, la tribu a la secta, ésta al individuo. Mas, esto no quiere decir que el individuo sea enteramente pasivo, reobra sobre la sociedad a su vez ayudando a crear conciencia social de la cual participa”.*²³²

²³¹Quevedo, B, *Ibid.* p. 172.

²³²Quevedo, B, “De lo moral y su ciencia”, *Ut supra*, pp. 317 y 318.

No obstante el carácter durkheimniano que parecería tener en Quedo el concepto de “conciencia social”, es importante indicar que para nuestro autor la relación estructura – superestructura no está mediada por una dependencia unilineal; es decir, la condición de determinante que tiene la economía no se la entiende como una dependencia mecanicista, que hasta llegaría a anular a los sujetos históricos, sino que en estos mismos sujetos, determinados por las clases y las relaciones sociales, hay condiciones para actitudes activas que propenden a dinamizar los procesos sociales.

A ese mismo propósito, vale la pena anotar que fue Gramsci uno de los teóricos del marxismo que más combatió el mecanicismo en la relación economía – ideología. La política y la ideología no son expresión inmediata de la estructura económica. Están de por medio las clases y los individuos. El desconocimiento de este punto de vista es calificado por el marxista italiano como un “infantilismo primitivo”.

*“La pretensión (presentada como postulado esencial del materialismo histórico) de presentar y exponer toda fluctuación de la política y de la ideología como expresión inmediata de la estructura tiene que ser combatida en la teoría como un infantilismo primitivo”.*²³³

Más adelante, el mismo Gramsci aclara el contenido real de la relación entre estructura y superestructura. La captación de la estructura no es una “imagen fotográfica instantánea”. La política como reflejo de la estructura no tiene una sola y necesaria dirección. De ahí que metodológicamente el contenido de la relación, cuando un proceso está en marcha, debe ser planteado como una hipótesis, sujeta a

²³³Gramsci, A., 1974, “Antología”, Madrid – España, Siglo XXI Editores S. A. (selección, traducción y notas de Manuel Sacristán), p. 276.

la verificación histórica. Para investigaciones concretas, entre otras, Gramsci propone la siguiente cautela:

*“La dificultad que tiene el identificar en cada caso, estáticamente (como imagen fotográfica instantánea), la estructura; la política es de hecho en cada caso reflejo de las tendencias de desarrollo de la estructura, pero no está dicho que esas tendencias vayan a realizarse necesariamente. Una fase estructural puede estudiarse y analizarse concretamente solo cuando ya ha superado todo su proceso de desarrollo, y no durante el proceso mismo, salvo por hipótesis y declarando explícitamente que se trata de hipótesis”.*²³⁴

Pero quisiéramos, aprovechando la oportunidad, consignar respecto de este último asunto algunas apreciaciones expuestas por Rodolfo Agoglia en un curso de Filosofía de la Historia (uno de los últimos que dictó tan sabiamente antes de su irreversible partida) en la PUCE en 1985. Según esas apreciaciones, “la historia en sí misma no tiene iniciativa propia. La iniciativa está en manos de los hombres reales. No se puede adjudicar al historicismo una concepción metafísica de la historia; es decir, que tome la historia un sentido propio. No hay un sentido objetivo, inherente a la historia como curso o devenir en sí. Eso es antropomorfizar la historia. Hay que reivindicar la acción del hombre, reconociendo los elementos de necesidad. No hay un puro voluntarismo”. En otras palabras, los procesos histórico – sociales no funcionan guiados por el automatismo, sino que requieren, para su concreción, de la participación activa de los hombres. Ese mismo es en su sentido global el contenido de la política.

Volviendo a las precisiones que hace Quevedo en torno al papel que juega la economía en la sociedad, hay que poner de relieve su

²³⁴Gramsci, A., *Ibid.* p. 277.

opinión en el sentido de que en cada Estado priman los intereses económicos. Estos mismos afectan a las clases sociales y a los individuos dentro de esas clases.

*“La propiedad, el capital, la renta, los salarios, las tarifas aduaneras, el impuesto de los bancos, la producción, la distribución, el consumo, la protección legal del obrero, todos los fenómenos relativos a la riqueza son tesis que en terreno concreto de un problema determinado buscan resolución inmediata, mientras sociólogos, economistas, estadistas financieros, socialistas, reformadores profundizan las teorías ya no desde el punto de vista metafísico o ideológico como hacía la generación pasada, sino en el terreno de las leyes científicas, tanto históricas como sociales”.*²³⁵

El sentido preponderante de lo económico en la sociedad fue objeto de señalamientos, como hemos visto, privilegiados por parte de Belisario Quevedo. Por cierto, tales señalamientos siempre buscaron en ese pensador una sustentación suficiente. Sus proposiciones no fueron producto del afán simplemente erudito, ni del snobismo superfluo, sino que fueron planteamientos apuntalados en la reflexión teórica y en la praxis política militante.

El carácter retardatario de nuestra burguesía

Una última nota que queremos precisar al tratar lo esencial del pensamiento de Belisario Quevedo, tiene que ver con su crítica respecto de la actitud retardataria que caracterizaba a la burguesía oligárquica del fines del siglo XIX y comienzos del XX.

²³⁵Quevedo, B, “Política y Sociedad”, Ut supra, p. 265.

Cuando se pregunta por cuál es el papel que ha jugado históricamente nuestra burguesía, sin ambages responde que esa burguesía ha estado adormecida, que no le han impulsado ni le impulsan las ideas del progreso. La situación de las clases sociales subordinadas es semejante a las condiciones que se vivieron en la Edad Media, mientras las clases dominantes hacen alarde de refinación y prepotencia. Se vive en el medioevo feudal, en cuanto se trata al estado del desarrollo de las fuerzas productiva; pero a esa rancia burguesía sí le obsesionan los apetitos de lucro. Es contundente el juicio que tiene Quevedo acerca del carácter incapaz, reaccionario, voraz y usurero de la burguesía liberal posterior a 1912, fruto de la alianza gamonalicia-oligárquica-financiera y comercial, que al calificarla lo hace del siguiente modo:

*“Tullida de espíritu nuestra burguesía es incapaz de las renovadas iniciativas de la explotación civilizada. Los Bancos, que representan el summum del poder burgués, se quedan a las ganancias usurarias que les dan los gobiernos con sus despilfarros mantenidos a fuerza de empréstitos de millones de billetes, billetes emitidos sobre la garantía del Estado y sobre los cuales el Estado paga altísimo interés a instituciones que no han desempeñado más función que de emisoras de billetes de papel”.*²³⁶

Es ésta una clara referencia al infame latrocinio que perpetró el Banco Comercial y Agrícola de la riqueza del Estado, que era riqueza del pueblo ecuatoriano, al obtener vía libre para la emisión de billetes, amparándose en la ley moratoria y exprimiendo las arcas fiscales con el cobro draconiano de intereses sobre intereses.

²³⁶Quevedo, B, Ibid. p. 262.

A este mismo respecto, son también de un gran interés las reflexiones críticas que hace sobre la situación económico – financiera de la época el destacado político progresista Luis Napoleón Dillon en su obra trascendental “La crisis económico – financiera del Ecuador”.²³⁷

Resalta Quevedo que nuestra burguesía oligárquica ha desatado en el país un proceso de explotación miserable en lo moral, en lo intelectual y en lo pecuniario. Es tan recalcitrante el retardo que sufre esa burguesía que siempre amenaza con los bajos salarios a los trabajadores, cuando por el contrario, un mínimo sentido de progreso exige la expansión del consumo, propendiendo con ello al impulso de la producción. La dura realidad es, según Quevedo, que nuestra burguesía nada ha hecho para mejorar la situación de las clases subordinadas, ni para desarrollar la industria o las actividades comerciales y la técnica agrícola.

Las siguientes expresiones revelan la forma incisiva como Quevedo criticaba a la remolona, rutinaria y retardataria burguesía ecuatoriana:

*“Cierta que la explotación bajo mil formas de unas clases sociales sobre otras, es la ley de vida en todas las sociedades actuales, explotación que es la razón de ser del socialismo universal. Pero los explotadores a la moderna, enriquecen el campo de su explotación, fomentando el progreso de sus capitales y rentas con trabajo creador e inteligente, en tanto nuestros explotadores de marca colonial, a la manera antigua chupan nada más que el miserable producto de la secular rutina”.*²³⁸

²³⁷Cfr. Dillon, L. N., 1927, “La crisis económico-financiera del Ecuador”, Quito – Ecuador, Editorial Artes Gráficas, 309 pp.

²³⁸Quevedo, B., “Política y Sociología”, Ut supra, p. 271.

Si bien para Quevedo la terminación del estado de la explotación de las clases –estado que es un “régimen de mentira, injusticia y esclavitud”–, no concluirá sino muy a largo plazo; sin embargo, se plantea la necesidad de levantar con toda decisión la lucha contra ese sistema irracional, pero reconoce además, que en la coyuntura histórica dicha lucha tiene sus límites. En otras palabras, nos está proponiendo profundizar las conquistas de contenido democrático, que precisamente es lo que no había logrado la revolución liberal, atrapada en las alianzas interburguesas y resquebrajada por el poderío económico y social de la plutocracia hasta 1925.

Junto a la necesidad de la lucha por la democracia, que nos abrirá el camino hacia el socialismo, Quevedo también sostuvo la necesidad imprescindible de reforzar nuestro “organismo nacional” que nos identifique y nos permita ser fuertes en el contexto internacional.

Según Elías Muñoz, Quevedo tuvo un claro discernimiento respecto del gran peligro que significa para nuestros pueblos latinoamericanos la dominación imperialista del norte. Muñoz cita el siguiente pensamiento que habría expresado Quevedo:

*“¿Habrá semejanza entre nosotros con el Quijote? Sí. Durmiendo en nuestra inanición, no nos preparamos a liberarnos del voraz pico del águila del Norte que, de un momento al otro, se lanzará a gozarse en los senos vírgenes de estos hermosos pueblos”.*²³⁹

Terminemos diciendo que en el pensamiento político de Quevedo se aúnan la actitud signada por la lucha antifeudal y los anhelos por la reafirmación del Ecuador como nación. Lo último, a su vez, se traduce en una posición antiimperialista. De ahí, pues, que el avance en el desarrollo de la lucha antioligárquica y antiimperialista le conducirá

²³⁹Muñoz, E., “Temas Obreros”, Ut supra. p. 38.

al país a la plenitud de la vida democrática, condición ésta inevitable para andar los caminos que nos llevarán a las transformaciones socialistas.

Elías Muñoz resume suficientemente bien y en breves palabras la muy apreciable posición política de nuestro destacado sociólogo de comienzos del siglo XX:

“... lo que fundamentalmente descubre Quevedo es que el Ecuador tiene dos enemigos: el feudalismo y el imperialismo y que, pasando por el doloroso camino del capitalismo al final del camino se encuentra el socialismo, única posibilidad de liberación definitiva”.²⁴⁰

²⁴⁰Muñoz, E, Ibid. p. 37.

A manera de conclusiones

Conforme lo hemos expresado inicialmente, nuestro trabajo quiere ubicarse en ese importante movimiento del pensamiento ecuatoriano y latinoamericano, que busca acumular elementos capaces de reforzar la construcción de una historia de nuestras ideas. Seguramente, no es mucho lo que hasta hoy hemos podido estudiar y plantear, pero rescatamos la indudable validez que tiene intentar un análisis interpretativo de tres connotados exponentes de nuestro pensamiento filosófico – social.

A modo de síntesis queremos terminar este ensayo de interpretación anotando unas pocas y puntuales conclusiones.

1.-

El estudio de nuestras ideas o de nuestro pensamiento se topa como cuestión primera con el problema referido a la relación entre ideas o ideología y realidad. No obstante de que aparentemente se habría llegado a superar gran parte de esa problemática, tenemos que recalcar el punto de vista de que es inadmisibles considerar a las ideas, a los sistemas filosóficos, políticos o sociológicos, como entidades aisladas e independientes de la realidad social, que es su entorno y hace posible su presencia.

Fundamentalmente desde “La Ideología Alemana” se ha venido consolidando la tesis de que todo elemento de la ideología en la sociedad está en correspondencia con el modo de ser, es decir, con las características que asume en determinado momento histórico la producción de que es capaz esa sociedad.

De ahí también que las contradicciones, las posiciones y los enfren-

tamientos entre puntos de vista ideológicos distintos no sean en esencia, como tales, contradicciones, oposiciones o enfrentamientos de contenido puramente ideológico. Detrás de esas contradicciones subyacen las luchas políticas y sociales; las cuales, en toda sociedad clasista, a su vez, no son sino manifestaciones de las clases sociales en pugna y en acción.

Estas consideraciones nos ubican en una directriz metodológica de suma importancia. Se destaca aquí la relación de fenómeno y esencia, de apariencia y realidad. Determinar esa relación contribuye a que busquemos en los textos de la ideología, o más bien a través de ellos, el contexto de la realidad. El encuentro con ésta viabiliza la recreación de nuestros procesos sociales y de nuestro devenir histórico.

Por cierto, en esa relación entre ideas y realidad debe descartarse aquel mecanismo que ubica a la historia como proceso ciego y automático. Nunca será admisible la negación de la voluntad política de las masas, las mismas que de modo irrefutable juegan el papel de sujetos de la historia.

2.-

Hay un importante desarrollo teórico y metodológico en torno a la construcción de una Historia de las Ideas en América Latina. Hemos hecho referencia a planteamientos de Gaos, Ardao, Zea, Roig, entre los más importantes estudiosos de esta disciplina.

Ese despertar producido en América Latina no podemos desvincularlo del momento histórico que han vivido nuestros pueblos en las últimas décadas. El triunfo de la revolución cubana, la influencia de las teorías de la dependencia, el primer triunfo electoral del socialismo en Chile, las formulaciones y el activismo de la Teología de la Liberación, la insurrección nicaragüense no han dejado de ser nuevos

hitos en nuestra historia. Los latinoamericanos construimos nuestro propio proyecto hacia la liberación.

Pero esa marcha en la historia exige una autoconciencia. Y la construcción de una historia de nuestras ideas es una clara revelación de nuestro autorreconocimiento. Nuestro básico reconocimiento es sabernos dependientes, explotados y neocolonizados. Ese es un buen punto de partida para luchar por nuestra consolidación como pueblos y para conquistar nuestra definitiva liberación.

En estas tareas que son objeto de la preocupación por parte de la intelectualidad progresista latinoamericana, hay que tener en cuenta las múltiples limitaciones que nos aquejan. No hemos logrado todavía una auténtica definición de nosotros mismos. No se han caracterizado suficientemente las particularidades de nuestra formación económico - social. No hemos propendido a conseguir creatividad en la comprensión de nuestra realidad. Nos invade el subjetivismo. Nuestras tareas intelectuales y culturales no se encuentran interrelacionadas con nuestra praxis social. El academicismo nos extraña de las masas y de los sectores populares. Hacemos una cultura de élite. No nos comunicamos con el pueblo, ni asimilamos los elementos presentes en la cultura popular.

El destino de los intelectuales progresistas en América Latina debe concebirse, hoy, como un compromiso no con las clases dominantes de nuestra sociedad, sino con los sectores populares que luchan por su liberación.

3.-

Nuestro estudio intenta aproximarse al encuentro de algunos elementos interpretativos de nuestro pensamiento filosófico - social de fines del siglo XIX e inicios del XX. Enfocamos los análisis de los aportes

hechos por tres destacados exponentes de nuestro pensamiento filosófico-social, como antecedentes –cada quien en su momento y con sus particularidades- del pensamiento socialista ecuatoriano.

La producción intelectual de esos tres pensadores –Montalvo, Laso y Quevedo- expresa las características de tres momentos del proceso histórico ecuatoriano en el período comprendido entre 1875 y 1925.

Se trata, en primer lugar, de la decadencia del régimen aristocrático-terrateniente, dominado o influenciado por el garcianismo. Este es también un momento de la consolidación de una preburguesía, que a la vez que se empeña por la toma del poder político, hace esfuerzos por implementar una política económica capaz de ir incorporando al Ecuador al mercado capitalista mundial. Montalvo sintetiza en buena forma esta primera fase.

El segundo paso en esta trayectoria es el período del llamado “progresismo” preliberal. Aquí, paradójicamente, los avances históricos se garantizan por la conciliación de las fracciones de la clase dominante. En el fondo, el liberalismo católico significa manifestación del afán que anima a las clases propietarias por neutralizar la lucha social y por detener la inminencia de la revolución. El pensamiento filosófico-social de la época tiene su voz en el eclecticismo que es pronunciada, coherentemente, a través del pensamiento de Elías Laso

En el último segmento del período, predomina la revolución liberal en sus dos instancias: la del ascenso revolucionario y la de la decadencia signada por la alianza interburguesa. Belisario Quevedo adscribe su pensamiento y su acción política al “liberalismo libertario”, opuesto al “liberalismo del orden”, que encarnaba la ideología de la burguesía oligárquica y plutocrática que será depuesta en 1925. Nuestro esfuerzo mayor ha sido tratar de encontrar la relación y la correspondencia entre esas expresiones del pensamiento filosó-

fico-social ecuatoriano, y los avances del proceso histórico en ese período. Y así podemos visualizar que cada expresión de ese pensamiento se ha constituido, ascendentemente, en un eslabón hacia climas intelectuales que prepararon el posterior surgimiento de las primeras manifestaciones del pensamiento socialista en el Ecuador.

4.-

Ya lo hemos dicho, Montalvo representa a la intelectualidad emergente en la segunda mitad del siglo XIX, que combate contra el poder de la aristocracia ultramontana y que inicia el camino de las transformaciones.

Ciertos análisis apasionados del pensamiento montalvino han querido encontrar en el ambateño una ubicación cercana a las ideas socialistas. Pero Montalvo, al impulsar la existencia de la “Sociedad Republicana”, no se aproxima precisamente al pensamiento socialista. Pues, la asociación de Quito en sus fines y objetivos no se identifica con la I Internacional de los Trabajadores europea. Montalvo desconoce las relaciones que existieron entre la I Internacional y la Comuna de París. Mientras mal concibe y entiende a la Asociación Internacional de los Trabajadores, respecto de la Comuna también tiene el más negativo de los criterios.

Por otra parte, subyacen en el pensamiento social de Montalvo caracteres que destacaron al Romanticismo y al Conservadorismo social prevalecientes, sobre todo, en la Europa de fines del siglo XVI-II y comienzos del XIX. Quizá su vecindad más fehaciente con el conservadorismo social sea su concepción de la vida social, que tiene un auténtico corte organicista. Sabemos que el organicismo social se distinguió como tendencia interpretativa de la sociedad, seguida por

la intelectualidad antirracionalista y contrarrevolucionaria que alentó la reversión antipopular de la revolución burguesa de 1789.

Por supuesto, que la praxis política de Montalvo rebasó el límite de sus concepciones filosóficas y sociales. Fue quizá esta ambivalencia lo que no le permitió arribar a una postura más progresista, que habría guardado consonancia con el pensamiento político y social más avanzado en Europa, y con el cual Montalvo tuvo posibilidades reales de entablar una vinculación efectiva. Con seguridad, tal relación habría sido altamente oportuna y positiva para los intereses políticos y sociales de nuestra patria.

De todos modos, la mentalización de la “Sociedad Republicana” fue un importante antecedente de la futura organización de la clase obrera y de otros sectores populares. Más tarde, al calor de estos procesos de organización de los explotados nacieron las ideas socialistas. Esta histórica iniciativa de organización gremialista auspiciada y liderada por Montalvo, fue una importante contribución que incidió, de alguna manera, en el surgimiento del pensamiento socialista ecuatoriano.

5.-

Elías Laso, pensador vinculado al progresismo, representa al momento de transición, que se extiende desde la quiebra del poder aristocrático-terrateniente más retardatario, simbolizado de modo eminente en el garcianismo, hasta la insurgencia de la revolución liberal. Fueron los años del progresismo, momentos de un equilibrio que no pudo ser duradero, de una conciliación que se afanaba inútilmente por el reino de la armonía, de un esfuerzo por ocultar o acallar la lucha social que, finalmente, devino en una nueva ruptura, donde encontró su derrotero indetenible la transformación liberal.

En el ámbito de la ideología, esa búsqueda de equilibrio, de conciliación y ese esfuerzo por paliar la lucha social se tradujeron en las posiciones de un eclecticismo que queriendo romper con el pasado vergonzante, no se atrevía a liderar la proposición de tesis que impulsarían el empuje audaz hacia transformaciones radicales y profundas en lo económico, en lo social y en lo político.

El pensamiento filosófico y social de Laso está predominado por el eclecticismo. Se balancea entre el espiritualismo y el liberalismo. Es un acabado exponente del liberalismo católico, postura que en lo político encontró asidero en las tesis del llamado “progresismo”.

El eclecticismo de Laso se revela cuando reflexiona sobre el origen de la sociedad. Transita entre el naturalismo providencialista y el contractualismo, entre la llamada “escuela de lo necesario” y la “escuela de lo contingente”.

En el pensamiento económico, su liberalismo no se acerca a las expresiones más avanzadas de esta corriente. Es evidente su definitiva adhesión al pensamiento económico de los clásicos burgueses. En todos sus estudios no hay referencias al pensamiento económico marxista. En igual forma repudia al utilitarismo, al socialismo y al comunismo.

El interés de estudiar a Laso radica en su ubicación como pensador de un período de transición. Debemos tener en cuenta que las transiciones son pasos necesarios en el avance de los procesos sociales. Hay transiciones también en el contexto de los procesos ideológicos. La aparición de las ideas socialistas en el Ecuador fue la culminación de avances sucesivos, gracias a reiterados momentos de transición. En suma, hay que afirmar que Laso aportó ideológicamente a la liquidación de las posturas ultramontanas en lo político y en lo economi-

co; lo que condujo hacia posiciones más democráticas, solo posibles con la revolución liberal, antesala de la germinación del pensamiento socialista ecuatoriano.

6.-

Es Belisario Quevedo quien con más exactitud resume el proceso por el que transcurrió nuestro pensamiento filosófico-social de fines del siglo XIX e inicios del XX.

Se destaca también Quevedo como un pionero de la sociología en el Ecuador. Hay que considerar que su actividad intelectual está más allá de una filosofía social. Quevedo accede al quehacer de una sociología política.

La evolución de su pensamiento pasa por tres momentos: racionalista-romántico, positivista y de aproximación a las ideas socialistas. Su posición racionalista-romántica la encontramos en su análisis, sobre todo, en torno al origen de la sociedad. Desemboca en formas de eclecticismo, cuando trata de conciliar las tesis ubicadas en el iusnaturalismo y en aquellas caracterizadas por el contractualismo. Se destaca también, en ese momento, el privilegiado valor que le concede a la razón, capaz de llegar a la idea pura, en el proceso de conocimiento de la realidad, incluida la vida social.

El problema relacionado con la abolición del concertaje es objeto de preocupación fundamental por parte de Quevedo. En su visión positivista establece que la no eliminación de esta forma de opresión servil es causa del atraso y de la postergación de la sociedad ecuatoriana. Plantea la conquista social de la abolición del concertaje, como medio que permitirá la modernización del aparato productivo nacional y el afianzamiento del progreso de todas las instituciones sociales.

Pero su actitud positivista está alineada con el evolucionismo social spenceriano, contestatario del positivismo conservador y tradicional. Esta posición determina su ubicación en el “liberalismo libertario”, opuesto al “liberalismo del orden”. Aquel liberalismo se radicaliza en Quevedo, como un liberalismo de izquierda, que deviene al fin en una aproximación a la corriente socialista.

Esa aproximación se evidencia cuando detectamos que el pensador latacungueño confiere una firme validez a la concepción marxista de la sociedad. Prueba palmaria de esa convicción es la refutación hecha a los puntos de vista de Velasco Ibarra, acerca de la revolución bolchevique de 1917.

La opción teórica de Quevedo por el marxismo tiene un contenido filosófico fundamental. Se proyecta desde la afirmación de la prioridad del ser social sobre la conciencia social. No en otro sentido hay que entender también su afirmación referida al carácter determinante de la economía en la vida social. Sin embargo, -hay que subrayarlo- para Quevedo la dependencia de las instituciones sociales, respecto de la reproducción económica, no es pasiva. Pues, la acción del hombre juega un papel clave en los procesos sociales. Esto quiere decir, que circunscribir la historia a la sola acción del hombre es un puro voluntarismo, así como reducir la trayectoria de la sociedad al mecanicismo de las solas y ciegas fuerzas de la economía, es rubricar un automatismo irracional.

Quevedo asume una actitud crítica frente a la burguesía oligárquica que detenta el poder del Estado entre 1912 y 1925. Concibe que es una burguesía retardataria, incapaz y usurera, que persigue no el progreso del país, sino que solo busca la comodidad de la ganancia, en el manejo del capital financiero, a base de la sobreexplotación de los trabajadores y del aprovechamiento irracional de los recursos

naturales y humanos. Por ello, la posición de Quevedo es antioligárquica; a la vez que también manifiesta una posición antiimperialista, cuando proclama la necesidad de la consolidación y del fortalecimiento de la nación, así como de la unidad de nuestros pueblos ante la dominación del imperialismo norteamericano.

La estatura intelectual, así como sus posiciones en lo económico, político y filosófico- social ubican a Quevedo como un indudable precursor del pensamiento socialista ecuatoriano.

Bibliografía

- Abbagnano, N., 1973, *“Historia de la Filosofía”*, 3 tomos, Barcelona – España, Montaner y Simon.
- Acosta A. & otros, 1980, *“Economía”*, 2da. Parte, Libro del Sesquicentenario, Quito – Ecuador, Corporación Editora Nacional, 396 pp.
- Agoglia, R., 1979, *“Sentido y Trayectoria de la Filosofía Moderna”*, Quito – Ecuador, Ediciones de la Universidad Católica del Ecuador (PUCE), 150 pp.
- Agoglia, R., 1980, *“Conciencia Histórica y Tiempo Histórico”*, Quito – Ecuador, Ediciones de la Universidad Católica del Ecuador (PUCE), 214 pp.
- Agoglia, R., 1980, *“Historia Contemporánea y Contemporaneidad de la Historia”*, Quito – Ecuador, Departamento de Filosofía de la PUCE, 50 pp.
- Aguirre, M. & otros, 1983, *“Carlos Marx – Homenaje”*, 1ra. Edición, Cuenca – Ecuador, 350 pp.
- Albornoz, O., 1969, *“Del crimen de El Ejido a la Revolución del 9 de Julio de 1925”*, Guayaquil – Ecuador, Editorial Claridad, 163 pp.
- Albornoz, O., 1983, *“Historia del Movimiento Obrero Ecuatoriano”*, Quito – Ecuador, Editorial Letra Nueva, 187 pp.
- Albornoz, O., 1976, *“Las luchas indígenas en el Ecuador”*, Guayaquil, Editorial Claridad, 227 pp.
- Albornoz, O. & otros, 1984, *“28 de Mayo y Fundación de la C.T.E.”*, Quito – Ecuador, Corporación Editora Nacional. 224 pp.

- Alfaro, E., 1983, “*Narraciones Históricas*”, Quito – Ecuador, Corporación Editora Nacional, 437 pp.
- Althusser, L., 1974, “*La Revolución Teórica de Marx*”, 10ma. Edición, Ciudad de México – México, Siglo XXI Editores, 206 pp.
- Althusser, L. & otros, 1980, “*Polémica sobre marxismo y humanismo*”, Ciudad de México – México, Siglo XXI Editores.
- Andrade, R., 1982, “*Historia del Ecuador*”, 4 tomos, Quito – Ecuador, Corporación Editora Nacional.
- Apostel, L. & otros, 1983, “*Interdisciplinarietà y Ciencias Humanas*”, Madrid – España, UNESCO – Editorial Tecnos, 339 pp.
- Ardao, A., 1959, “*El concepto de Historia de las Ideas*”, en “*Revista de Historia de las Ideas*”, Número 1. Quito – Ecuador, CCE. También en *Revista de Historia de las Ideas*, Números 1 y 2, Quito – Ecuador, Banco Central del Ecuador, Edición Facsimilar (1984).
- Ardao, A., 1979, “*Historia y Evolución de Historia de las Ideas Filosóficas en América Latina*”, en *Filosofía en América*, Tomo 1, Caracas – Venezuela, Sociedad Venezolana de Filosofía.
- Ardao, A. & otros, 1976, “*La Filosofía actual en América Latina*”, Ciudad de México – México, Editorial Grijalbo, 211 pp.
- Arias, H. & Paredes, W., 1977, “*Formación económico – social ecuatoriana*”, Guayaquil - Ecuador. Departamento de Publicaciones de la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de Guayaquil, 423 pp.
- Assadourian, C. & otros, 1974, “*Modos de Producción en América Latina*”, 2da. Edición, Buenos Aires – Argentina, Cuadernos de Pasado y Presente, 245 pp.

- Ayala, E., 1982, *“Lucha política y origen de los partidos en Ecuador”*, Quito – Ecuador, Corporación Editora Nacional, 371 pp.
- Ayala, E. & otros, 1980, *“Política y Sociedad”*, Libro del Sesquicentenario, Quito – Ecuador, Corporación Editora Nacional, 399 pp.
- Báez, R., 1982, *“Teoría sobre el Subdesarrollo”*, Quito – Ecuador, Fondo Editorial Universitario, 107 pp.
- Báez, R., 1982, *“Dialéctica de la Economía Ecuatoriana”*, Quito – Ecuador, Edición Alberto Crespo Encalada, 151 pp.
- Bengoa, J., 1978, *“La Hacienda Latinoamericana”*, Quito – Ecuador, Editorial CIESE, 149 pp.
- Benítez, M., s. a., *“Proletariado y Revolución en Marx”*, Quito – Ecuador, Editorial Tercer Mundo, 243 pp.
- Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano, 1979, *“Julio Enrique Moreno. Pensamiento Filosófico Social”*, Volumen 1, Quito – Ecuador, Banco Central del Ecuador – Corporación Editora Nacional, 325 pp. Estudio Introductorio de Hernán Malo González.
- Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano, 1985, *“Alfredo Espinoza Tamayo. Psicología y Sociología del Pueblo Ecuatoriano”*, Volumen 2, Quito – Ecuador, Banco Central del Ecuador – Corporación Editora Nacional, 361 pp. Estudio Introductorio de Arturo A. Roig.
- Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano, 1980, *“Pensamiento Romántico Ecuatoriano”*, Volumen 5, Quito – Ecuador, Banco Central del Ecuador – Corporación Editora Nacional, 440 pp. Estudio Introductorio de Rodolfo Agoglia.

- Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano, 1981, “*Ángel Modesto Paredes: Pensamiento Sociológico*”, Volumen 6, Quito – Ecuador, Banco Central del Ecuador – Corporación Editora Nacional, 454 pp. Estudio Introductorio de Rafael Quintero.
- Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano, 1981, “*Pensamiento Idealista Ecuatoriano*”, Volumen 8, Quito – Ecuador, Banco Central del Ecuador – Corporación Editora Nacional, 533 pp. Estudio Introductorio de Horacio Cerutti Guldborg.
- Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano, 1981, “*Belisario Quevedo: Ensayos Sociológicos, Políticos y Morales*”, Volumen 10, Quito – Ecuador, Banco Central del Ecuador, 365 pp. Estudio Introductorio de Samuel Guerra Bravo.
- Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano, 1981, “*José Peralta: Pensamiento Filosófico y Político*”, Volumen 11, Quito – Ecuador, Banco Central del Ecuador – Corporación Editora Nacional, 415 pp. Estudio Introductorio de Juan Cordero.
- Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano, 1981, “*Pensamiento Positivista Ecuatoriano*”, Volumen 16, Quito – Ecuador, Banco Central del Ecuador – Corporación Editora Nacional, 506 pp. Estudio Introductorio de Carlos Paladines y Samuel Guerra.
- Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano, 1985, “*Historiografía Ecuatoriana*”, Volumen 25, Quito – Ecuador, Banco Central del Ecuador – Corporación Editora Nacional, 564 pp. Estudio Introductorio de Rodolfo Agolia.
- Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano, 1987, “*La Utopía en el Ecuador*”, Volumen 26, Quito – Ecuador, Banco Central del Ecuador – Corporación Editora Nacional, 468 pp. Estudio Introductorio de Arturo Roig.

- Biblioteca Mínima Ecuatoriana, 1959 - 1960, 29 Volúmenes, Puebla – México, Editorial Cajica.
- Bravo, G., 1976, “*Historia del Socialismo 1789 – 1848*”, Barcelona – España, Editorial Ariel, 466 pp.
- Carbo, L., 1978, “*Historia Monetaria y Cambiaria del Ecuador*”, Quito – Ecuador, Colección Isidro Ayora, Banco Central del Ecuador, 679 pp.
- Capelo, A., 1973, “*Una Jornada Sangrienta (15 de Noviembre de 1922)*”, Guayaquil – Ecuador, Departamento de Publicaciones de la Universidad de Guayaquil.
- Cardoso, C., 1982, “*Introducción al trabajo de la Investigación Histórica*”, Barcelona – España, Editorial Crítica, 218 pp.
- Cardoso, C. & Pérez, H., 1981, “*Historia Económica de América Latina*”, 2 tomos, Barcelona – España, Editorial Crítica, 232 y 213 pp.
- Cardoso, C. & Pérez, H., “*Los Métodos de la Historia*”, Ciudad de México - México. Editorial Grijalbo S. A., 439 pp.
- Cerutti, H., 1986, “*Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*”, Guadalajara – México, Universidad de Guadalajara, 174 pp.
- Cosse, G., 1984, “*Estado y Agro en el Ecuador*”, Quito – Ecuador, Corporación Editora Nacional, 112 pp.
- de Costales, P. & Costales, A., 1964, “*Historia Social del Ecuador*”, Tomo 1, Llacta Número 17, Quito – Ecuador, Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía (IEAG), 372 pp.
- Cot, J. & Mournier, J., 1980, “*Sociología Política*”, Barcelona – España, Editorial Blume, 376 pp.

- Cueva Sáenz, A., 1915, “*Nuestra Organización Social y la Servidumbre*”, Quito – Ecuador, Imprenta y Encuadernación de J. Sáenz, 48 pp.
- Cueva Dávila, A., “*El Proceso de Dominación Política en el Ecuador*”, s. a. s. e.
- Cueva Dávila, A. & otros, 1976, “*Política y Sociedad*”, Quito – Ecuador, Ediciones Solitierra, 141 pp.
- de Alvarado, A., 1981, “*La Lucha de Clases: Fuente del Derecho Laboral Ecuatoriano*”, Guayaquil – Ecuador, Imprenta de la Universidad de Guayaquil.
- Chiriboga, M., 1980, “*Jornaleros y gran propietarios en 135 años de exportación cacaotera (1790 – 1925)*”, Quito – Ecuador, Offset Gráficos Araujo.
- Dillon, L., 1927, “*La Crisis Económico – financiera del Ecuador*”. Quito – Ecuador, Editorial Artes Gráficas, 309 pp.
- Don Martindale, 1980, “*La Teoría Sociológica: Naturaleza y Escuelas*”, Madrid – España, Aguilar S. A. de Ediciones, 655 pp.
- Donoso, M. & otros, 1982, “*15 de Noviembre de 1922 y la Fundación del Socialismo redactados por sus protagonistas*”, 2 volúmenes, Quito – Ecuador, Corporación Editora Nacional – INFOC, 144 pp.
- Drouet, V., 1926, “*Miscelánea Socia*”, Barcelona – España, Tipografía y fotograbado viuda de Luis Tasso, 399 pp.
- Durkheim, E., 1973, “*Las Reglas del Método Sociológico*”, Buenos Aires – Argentina, Schapire Editor.
- Engels, F., 1974, “*El Origen de la Familia, la Propiedad privada y el Estado*”, Guayaquil – Ecuador, Ediciones Claridad, 215 pp.
- Engels, F., 1973, “*Anti Düring*”, Buenos Aires – Argentina, Editorial Cartago.

- Engels, F., 1986, "*Dialéctica de la Naturaleza*", Ciudad de México - México, Editorial Grijalbo, 348 pp.
- Fontana, J., 1982, "*Historia*", Barcelona - España, Editorial Crítica, 341 pp.
- Freile, C. & otros, 1978, "*Espejo: Conciencia Crítica de su Época*", Quito - Ecuador, Ediciones de la Universidad Católica del Ecuador (PUCE), 369 pp.
- Furtado, C. & otros, 1978, "*La Economía Latinoamericana*", 13ra. Edición, Ciudad de México - México, Siglo XXI Editores, 362 pp.
- Galarza, J., 1973, "*El Yugo Feudal*", Quito - Ecuador, Ediciones Solitiera, 203 pp.
- Galeano, E., 1980, "*Las venas abiertas de América Latina*", 27va. Edición, Bogotá - Colombia, Siglo XXI Editores, 458 pp.
- Gallegos, J., 1975, "*Las cruces sobre el agua*", Quito - Ecuador, Colección Básica de Escritores Ecuatorianos - Número 4, Editorial Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Gaos, J., 1980, "*En torno a la filosofía mexicana*", Ciudad de México - México, Alianza Editorial.
- Giner, S., 1982, "*Historia del Pensamiento Social*", Barcelona - España, Editorial Ariel S. A., 690 pp.
- Gramsci, A., 1974, "*Antología*", Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán. Madrid - España, Siglo XXI Editores, 520 pp.
- Gramsci, A., 1970, "*La formación de los intelectuales*", Ciudad de México - México, Editorial Grijalbo, S. A., 159 pp.
- Guerra, S. & otros, 1983, "*Simón Bolívar.- Homenaje*", 1era. Edición, Cuenca - Ecuador, IDIS - Universidad de Cuenca, 390 pp.

- Guerrero, A., 1983, “*Los Oligarcas del Cacao*”, 2da. Edición, Quito – Ecuador, Editorial El Conejo, 101 pp.
- Halperin, T., 1975, “*Historia contemporánea de América Latina*” 4ta. Edición, Madrid – España, Alianza Editorial, 549 pp.
- Hurtado, O., 1983, “*El Poder Político en el Ecuador*”, 5ta. Edición, Quito – Ecuador, Editorial Planeta, 359 pp.
- Hurtado, O., 1973, “*Dos Mundos Superpuestos*”, 3ra. Edición, Quito – Ecuador, INEFOS, 124 pp.
- Hurtado, O. & Herudex, J., 1974, “*La Organización Popular en el Ecuador*”, 1era. Edición, Quito – Ecuador, Editorial Fray Jodoco Ricke, 136 pp.
- Ibarra, H., 1984, “*La Formación del Movimiento Popular*”, Quito – Ecuador, CEDIS, 103 pp.
- Ibarra, H., 1980, “*Anarquismo, Socialismo y Comunismo en la formación del Movimiento Popular*”, Cuenca – Ecuador, IDIS, Mimeo.
- IDIS, 1978, “*Segundo Encuentro de Historia y Realidad Económica y Social del Ecuador*”, 3 tomos, Cuenca – Ecuador, Offset Atlántida, 717 – 454 y 524 pp.
- Jaramillo, P., 1983, “*El Indio Ecuatoriano*”, 2 tomos, Quito – Ecuador, Corporación Editora Nacional, 267 y 284 pp.
- Jaramillo, P., 1924, “*La Asamblea Liberal y sus aspectos políticos*”, Quito – Ecuador, Imprenta Editorial Quito, 369 pp.
- Laso, E., 1863, “*Discurso para la apertura de la Universidad en el año escolar 1863*”, Quito – Ecuador, Imprenta de Manuel Ribadeneira, 40 pp.

- Laso, E., 1889, “*Discurso en la inauguración de la estatua de Bolívar*”, Quito – Ecuador, Anales de la Universidad Central de Quito, Quito – Ecuador, Tomo 3, Número 22, Serie 3ra., p. 369.
- Laso, E., 1901, “*Compendio de Economía Política de P. Leroy Beaulieu*”, Quito – Ecuador, Anales de la Universidad Central de Quito, Tomo 15, Número 108.
- Lefebvre, G., 1976, “*1789: Revolución Francesa*”. Barcelona – España, Editorial Laia. 348 pp.
- Lenin, V., 1973, “*El Izquierdismo, enfermedad infantil de comunismo*”, 6ta. Edición, Buenos Aires – Argentina, Editorial Anteo, 142 pp.
- Lenin, V., 1976, “*El Estado y la Revolución*”, Guayaquil – Ecuador, Ediciones Claridad, 133 pp.
- Lenin, V., 1970, “*El Imperialismo, fase superior del capitalismo*”, Guayaquil – Ecuador, Edición del centenario de Lenin, 128 pp.
- Macías, W., 1983, “*Problemas Socio-económicos del Ecuador*”, 1ra. Edición, Otavalo – Ecuador, Editorial Gallo Capitán, 350 pp.
- Macías, W., 1986, “*Ecuador: de la agroexportación a la industrialización asociada 1830 – 1986*”, Guayaquil – Ecuador, Ecuatextos.
- Mandel, E., 1980, “*Tratado de Economía Marxista*”, 2 tomos, 8va. Edición, Ciudad de México, Ediciones Era, 377 y 424 pp.
- Mandel, E. & Novak, G., 1977, “*Teoría Marxista de la Alienación*”, 1ra. Edición, Ciudad de México – México, Editorial Pluma, 121 pp.
- Martínez, L., 1984, “*De campesinos a Proletarios*”, 1ra. Edición, Quito – Ecuador, Editorial El Conejo, 200. pp.
- Martínez, L. & otros, “*Ecuador: Presente y Futuro*”, 1ra. Edición, Quito – Ecuador, Editorial El Conejo, 189 pp.

- Marx, C., 1972, “*El Capital*”, 2 Volúmenes, Madrid – España, EDAF Ediciones, 1.229 y 1.338 pp.
- Marx, C., 1979, “*Miseria de la Filosofía*”, Madrid – España, Aguilar S. A. de Ediciones, 293 pp.
- Marx, C., 1970, “*Contribución a la Crítica de la Economía Política*”, Madrid – España, Alberto Corazón Editor, 312 pp.
- Marx, C., 1977, “*Líneas Fundamentales de la Crítica de la Economía Política (Grundrisse)*”, 2 Volúmenes, Barcelona – España, Ediciones Grijalbo, 586 y 551 pp.
- Marx, C., 1976, “*Manuscritos económico – filosóficos de 1844*”, Ciudad de México – México, Ediciones de Cultura Popular.
- Marx, C. & Engels, F., 1974, “*La Ideología Alemana*”, 2da. Edición, Ciudad de México – México, Ediciones de Cultura Popular, 750 pp.
- Marx, C. & Engels, F., 1973, “*Obras Escogidas*”, 3 tomos, Moscú – URSS, Traducción al Español, Editorial Progreso.
- Medina, M., 1980, “*Estados Unidos y América Latina – Siglo XIX*”, 2da. Edición, Guayaquil – Ecuador, Imprenta de la Universidad de Guayaquil, 299 pp.
- Mehring, F., 1975, “*Carlos Marx*”, Barcelona – España, Ediciones Grijalbo.
- Mejía, L. & otros, 1975, “*Ecuador: Pasado y Presente*”, Quito – Ecuador, Editorial Universitaria, 271 pp.
- Mera, J., 1982, “*La Dictadura y la Restauración en la República del Ecuador*”, Quito – Ecuador, Corporación Editora Nacional, 278 pp.
- Mills, N., 1984, “*Crisis, Conflicto y Consenso*”, Quito – Ecuador, Corporación Editora Nacional, 207 pp.

- Moncada, J., 1984, “*Ecuador: Economía y Sociedad*”, 1ra. Edición, Quito – Ecuador, Instituto de Investigaciones Económicas de la Universidad Central del Ecuador, 158 pp.
- Moncayo, P., “*El Ecuador de 1825 a 1875*”, 2 tomos, Quito – Ecuador, Editorial Casa de la Cultura Ecuatoriana, 396 y 317 pp.
- Montalvo, J., 1977, “*Las Catilinas. El Cosmopolita. El Regenerador*”, Caracas – Venezuela, Biblioteca Ayacucho, 496 pp.
- Montalvo, J., 1882, “*Siete Tratados*”, 2 tomos, Ambato – Ecuador, Publicaciones del Instituto de Cultura Hispánica de Ambato (Edición Facsimilar Besanzon 1882), Impreso en Editorial Minerva, s. a, 400 y 415 pp.
- Muñoz, E., 1976, “*Precursores del Socialismo en el Ecuador*”, Guayaquil – Ecuador, Departamento de Publicaciones de la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de Guayaquil.
- Muñoz, E., 1987, “*La guerra civil ecuatoriana de 1895*”, Guayaquil – Ecuador, Imprenta de la Universidad de Guayaquil, 520 pp.
- Muñoz, E., 1986, “*Temas Obreros*”, Guayaquil – Ecuador, Departamento de Publicaciones de la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de Guayaquil, 276 pp.
- Muñoz, E. & Vicuña, L., 1980, “*Historia del Movimiento Obrero del Ecuador*”, 3ra. Edición, Guayaquil – Ecuador, Departamento de Publicaciones de la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de Guayaquil, 135 pp.
- Naranjo, P., 1977, “*I Internacional en Latinoamérica*”, Quito – Ecuador, Editorial Universitaria, 459 pp.
- Navas, J., 1920, “*Evolución Social del Obrero en Guayaquil*”, Guayaquil – Ecuador, Imprenta Guayaquil, 164 pp.

- Naula, J., 1921, *“Principios de Sociología Aplicada”*, Guayaquil – Ecuador, Tipografía y Papelería de Julio T. Foyain, 247 pp.
- Ortega y Gasset, J., 1958, *“Historia como sistema”*, Madrid – España, Revista de Occidente.
- Ortiz, G., *“La Incorporación del Ecuador al Mercado Mundial”*, Quito – Ecuador, Ediciones del Banco Central del Ecuador, 347 pp.
- Paladines, C., 1978, *“Notas sobre metodología de investigación del pensamiento ecuatoriano”* (ponencia presentada al III Encuentro Ecuatoriano de Filosofía), Quito – Ecuador, Mimeo, 31 pp.
- Paredes, R., 1929, *“Discurso de apertura de la Conferencia del Consejo Ampliado del Partido Socialista Ecuatoriano”*, Quito – Ecuador, Imprenta del Partido Socialista Ecuatoriano.
- Parra, G., 1980, *“El Existencialismo y Sartre”*, Filosofía de hoy, Pasaje – El Oro – Ecuador, Publicación del Colegio Técnico Nacional José Ochoa León, 15 pp.
- Parra, G., 1986, *“Cultura y Proceso Social”*, Quito – Ecuador, Ponencia presentada al IV Congreso Nacional de Sociología realizado en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador en febrero de 1986, Mimeo, 30 pp.
- Parra, G., 1986, *“Ensayos Filosóficos”*, Machala – Ecuador, Publicación del Departamento de Planificación de la Universidad Técnica de Machala, 164 pp.
- Peralta, J., 1983, *“La Esclavitud en América Latina”*, Barranquilla – Colombia, Ediciones Nuevos Caminos, 32 pp.
- Peralta, J., 1960, *“De “El Problema Obrero”*, en Escritos Políticos, Biblioteca Ecuatoriana Mínima, Puebla – México, Editorial Cajica.

- Puig, C., 1923, “*Sacrificio de un pueblo, 15 de Noviembre*”, Guayaquil – Ecuador, Imprenta de Guayaquil.
- Quevedo, B., 1912 – 1929, “*Texto de Historia Patria y Metodología de la Historia*”, 2 tomos, Quito – Ecuador, Imprenta de la Universidad Central del Ecuador, 170 y 24 pp.
- Quevedo, B., 1932, “*Sociología Política y Moral*”, Quito – Ecuador, Editorial Bolívar. 198 pp.
- Quevedo, B., 1960, “*Consideraciones sobre García Moreno*”, Número 18, Biblioteca Ecuatoriana Mínima, Puebla – México, Editorial Cajica.
- Quevedo, B., 1981, “*Ensayos Sociológicos, Políticos y Morales*”, Tomo 10 de la Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano, Quito – Ecuador, Banco Central del Ecuador – Corporación Editora Nacional, 365 pp. Estudio Introductorio de Samuel Guerra Bravo.
- Quintero, R., 1983, “*El mito del Populismo en el Ecuador*”, 2da. Edición, Quito – Ecuador, Universidad Central del Ecuador, 386 pp.
- Rama, C., 1976, “*Historia del Movimiento Obrero y Social Latinoamericano*”, Barcelona – España, Editorial Laia.
- Rengel, J., 1954, “*Realidad y fantasía revolucionaria*”, Loja – Ecuador, s. e., 73 pp.
- Reyes, O., 1960, “*Breve Historia del Ecuador*”, Tomo 1, 6ta. Edición, Quito – Ecuador, Talleres Gráficos del Instituto Nacional Mejía, 390 pp.
- Reyes, O., 1974, “*Breve Historia del Ecuador*”, Tomos 2 y 3, 9na. Edición, Quito – Ecuador, Editorial Fray Jodoco Ricke, 419 pp.

- Roig, A., 1981, "*Teoría y Crítica del Pensamiento Latinoamericano*", Ciudad de México – México, Fondo de Cultura Económica, 313 pp.
- Roig, A., 1982, "*Esquemas para una Historia de la Filosofía Ecuatoriana*", 2da. Edición, Quito – Ecuador, Ediciones de la Universidad Católica del Ecuador, 194 pp.
- Roig, A., 1984, "*Bolivarismo y Filosofía Latinoamericana*", Quito - Ecuador, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), 75 pp.
- Roig, A., 1984, "*Pensamiento Social de Juan Montalvo*", Quito – Ecuador, Ediciones Tercer Mundo, 248 pp.
- Rosero, F., 1982, "*Notas sobre la epistemología y el método en Ciencias Sociales*" (ponencia presentada al III Congreso de Sociología realizado en la Facultad de Sociología de la Universidad Técnica de Machala en 1982), Quito, Mimeo, 38 pp.
- Rousseau, J. J., 1972, "*El origen de la desigualdad entre los hombres*", Ciudad de México – México, Ediciones Grijalbo S. A. Colección 70. 158 pp.
- Saad, P., 1974, "*La C. T. E. y su papel histórico*", 2da. Edición, Guayaquil – Ecuador, Ediciones Claridad, 92 pp.
- Saad, P., 1976, "*Cincuenta años de lucha*", Guayaquil – Ecuador, Editorial Claridad.
- Suárez, P. A., 1934, "*Contribución al estudio de las realidades entre las clases obreras y campesinas*", Quito – Ecuador, Imprenta de la Universidad Central del Ecuador, 94 pp.
- Valdano, J. 1981, "*Léxico y símbolo en Juan Montalvo*", Colección Pendonereros, Número 42, Otavalo – Ecuador, Instituto de Antropología, 236 pp.

- Velasco, F., 1979, "*Reforma Agraria y movimiento campesino indígena de la sierra*", Quito – Ecuador, Editorial El Conejo, 172 pp.
- Velasco, F., 1983, "*Ecuador: Subdesarrollo y Dependencia*", 2da. Edición, Quito – Ecuador, Editorial El Conejo, 239 pp.
- Ycaza, P., "*Historia del Movimiento Obrero Ecuatoriano*", 2da. Edición, Quito – Ecuador, CEDIME, 372 pp.
- Zea, L., 1953, "*América como conciencia*", Ciudad de México – México, UNAM.
- Zeitlin, I., 1977, "*Ideología y Teoría Sociológica*", Buenos Aires – Argentina, Amorrortu Editores, 375 pp.

Colecciones, revistas, fascículos y otras publicaciones

Historia del Ecuador, 8 Volúmenes. Barcelona. Salvat Editores. 1981.

Historia de las luchas populares, 4 fascículos. Quito. CEDIS. 1985.

Labores de la Asamblea Nacional Socialista y Manifiesto del Comité Central del Partido (16 – 23 de Mayo de 1926). Guayaquil. Imprenta El Tiempo. 1926.

Memorias del II Congreso de Sociología del Ecuador, 2 Volúmenes. Cuenca. 1981.

Programa y Estatutos del Partido Liberal Ecuatoriano. Asamblea Liberal de 1923. Quito. Talleres Gráficos Nacionales. 1929.

Revista Latinoamérica. México. UNAM. Varios números.

Revista de la Sociedad Jurídico – Literaria, 8 tomos. Quito. Banco Central del Ecuador. 1983.

Revista de Historia de las Ideas. Números 1 y 2. Quito. Edición Facsimilar. Banco Central del Ecuador. 1984.

Revista de Historia de las Ideas, 2da. Época. Números 3, 4, 5, 6, 7, y 8. Quito. CCE Casa de la Cultura Ecuatoriana – CELA Centro de Estudios Latinoamericanos (PUCE). 1982 – 83 – 84 – 85 – 86 – 87.

Revista Cultura. Números del 1 al 20. Quito. Banco Central del Ecuador.

Revista Ciencias Sociales. Varios Números. Quito. Escuela de Sociología de la Universidad Central del Ecuador.

Anuario de Estudios Latinoamericanos. México. Varios Números.

Universidad Técnica de Machala
Vicerrectorado de Investigación, Vinculación y Posgrado
Editorial UTMACH
<https://investigacion.utmachala.edu.ec/portal/>
Primera edición digital 2024
PDF



2024

ISBN: 978-9942-24-183-2



9 789942 241832