

W O N F I L I O T R E J O

EL PROBLEMA DE LA
FILOSOFIA AMERICANA

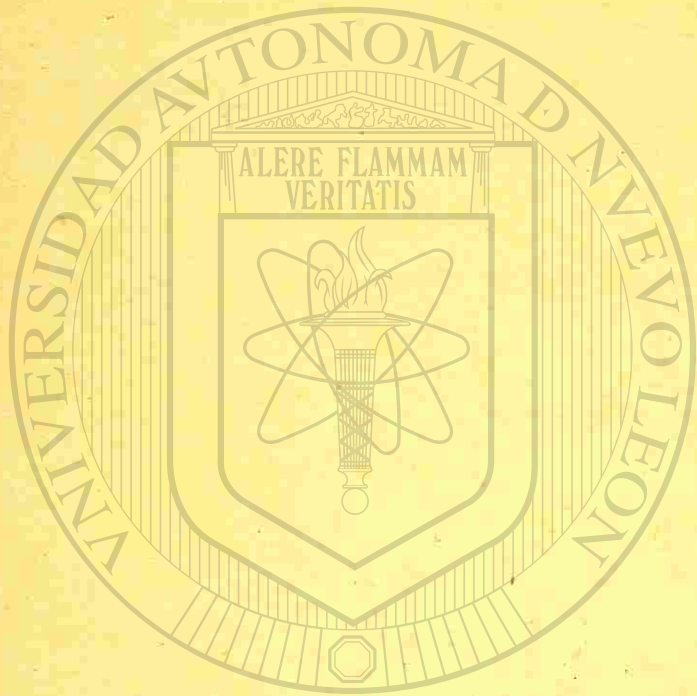


UNIVERSIDAD DE NUEVO LEON
SECCION DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS
MONTERREY

1965

1001
7



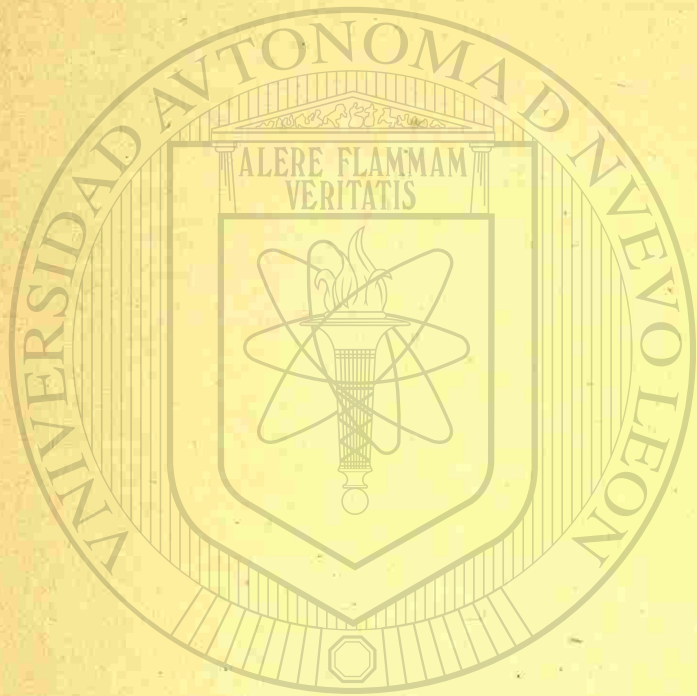


UANL

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS





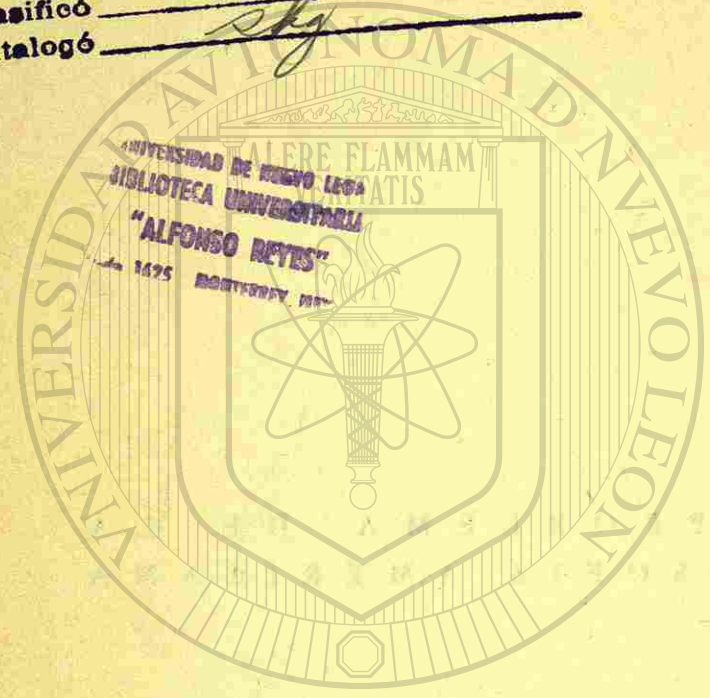
Catálogo
Clasificación
Fecha
Precio
Procedencia
Idem. A. 4
Idem. A. 3
Idem. A. 2
Idem. A. 1

UANL

EL PROBLEMA DE LA
FILOSOFIA AMERICANA

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN®
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

Núm. C. NL
 199.80
 Núm. Autor 7787 p
 Núm. Adg. 14091
 Procedencia -1-
 Precio _____
 Fecha mayo 1966
 Clasificó seg
 Catalogó shg



W O N F I L I O T R E J O

U A N L

EL PROBLEMA DE LA
 FILOSOFIA AMERICANA

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

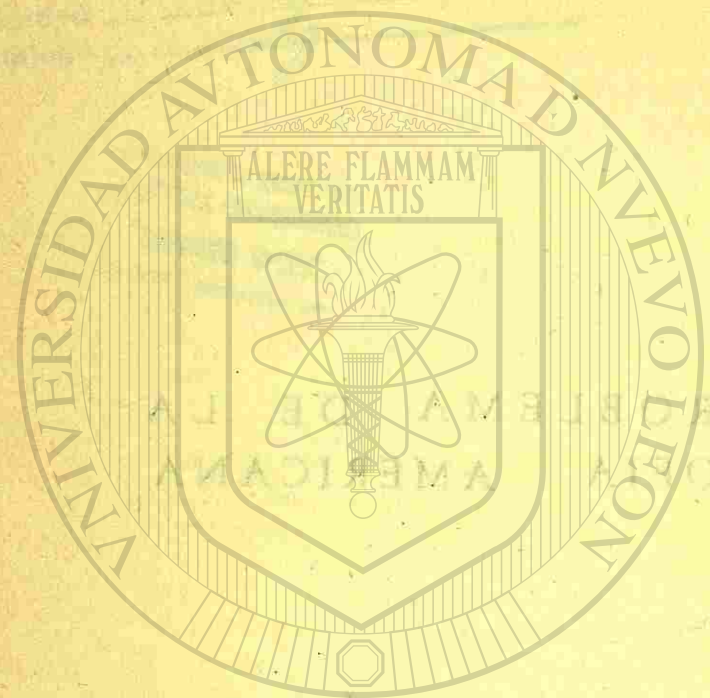


UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN
 SECCION DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS
 MONTERREY

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN
 BIBLIOTECA UNIVERSITARIA
 "ALFONSO REYES"
 Apdo. 1625 MONTERREY, MEXICO

48686
 14091

B1001
T7



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE



La Sección de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Nuevo León ofrece en las páginas de este cuaderno una exposición sobre algunos de los problemas relativos a la filosofía en la América Latina. Se consideran aquí las preocupaciones fundamentales, manifestadas desde hace algunos lustros atrás, con referencia al pensamiento latinoamericano. Es el inicio de una investigación más amplia, con el concurso de otros estudiosos.

Si América Latina fué, desde los días de su nacimiento y durante la Colonia, un problema para España, para Inglaterra y para Francia, nada tiene de extraño que, al transformarse en un conjunto de países en camino hacia su cabal independencia, sea un problema para los latinoamericanos mismos. Cómo es la tierra donde habita el hombre en la América Latina, cómo vive, cómo trabaja, cómo siente, cómo piensa y cómo se expresa el ser humano en esta porción del Nuevo Mundo. Cuál es el valor de su tierra y de su obra en el mundo y cuál es el precio que recibe o debe recibir. Tales son los temas de la investigación en la Sección de Estudios Latinoamericanos.

La expresión filosófica en América Latina tiene características, formas y matices comunes en todos nuestros países; sus temas, sus puntos de vista y su sentido son semejantes; la actitud de los escritores filosóficos hacia la filosofía y hacia la sociedad son idénticos; en el tono del lenguaje de casi todos se advierte un parentesco y hasta en sus vidas pueden establecerse paralelos. Quienes se han dedicado a la filosofía en la América Latina parecen formar, salvo excepciones menores, una dispersa tribu de heterodoxos. Pueden ofrecer, en muchas ocasiones, el aspecto de eclécticos —Alejandro Korn y Antonio Caso serían, quizá, ejemplos de ello—. Pero se percibe en casi todos

una aversión intelectual al dogmatismo, por un lado, y un es-
crúpulo moral hacia el escepticismo, por el otro.

No se debe olvidar que la expresión filosófica en la Améri-
ca Latina forma parte de lo que José Gaos llama filosofía en
lengua española. Hay muchos vasos comunicantes entre los
pensadores españoles y los nuestros. Ni puede ignorarse que la
preocupación filosófica en la América Latina es contemporánea
de la obra que en América del Norte ha culminado en el prag-
matismo de James y el neonaturalismo.

El autor de estas líneas es el profesor Wonfilio Trejo, cate-
drático de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad
de Nuevo León y secretario de la Sección de Estudios Latino-
americanos, autor de numerosos trabajos sobre filosofía y de un
excelente estudio sobre el pensamiento de Dilthey. Como al
principio se advierte, se trata sólo de una investigación prelimi-
nar que su autor de ningún modo considera exhaustiva y que
la Sección de Estudios Latinoamericanos ofrece como el inicio
en una de sus líneas de trabajo.

JOSE ALVARADO

INTRODUCCION

La historia de la filosofía europea, si algún problema en-
traña, se despliega en un nivel distinto de la historia de la fi-
losofía americana, aunque no sea sino porque en aquélla se
fijaron por primera vez los problemas y las soluciones que
dieron cuño a la filosofía misma. Sus rendimientos están a
la vista, y sólo constituiría un problema el de "la razón" de
principio con que, históricamente, pudiera explicarse tanto el
origen como el desarrollo de estos rendimientos, en el caso de
que esta razón fuera, claro está, el objetivo de una postrera y
filosófica consideración.

En cambio, si de la historia de la filosofía europea se pasa a
la historia de la filosofía americana surge, *ab initio*, una nueva
cuestión. En efecto, desde hace algunos lustros se dice, con
renovada insistencia, que la filosofía americana, la que se ha
hecho, la que se está haciendo, no puede ya pasarse como tal
sin una prueba autoexaminadora que fije, que deslinde, en
que *consiste* su perfil y cual pueda ser la medida de sus *ren-*
dimientos frente a las producciones definitivas e históricamen-
te fecundas de la filosofía europea. Nunca antes se había dis-
parado la conciencia filosófica de América sobre sí misma con
el interés, con la vehemencia con que lo venimos advirtiendo.
La bibliografía sobre este tema se acrecienta con los años; los
filósofos escriben la historia o la antología bien de la filosofía
americana en general, bien de los diferentes países en particu-

una aversión intelectual al dogmatismo, por un lado, y un escrúpulo moral hacia el escepticismo, por el otro.

No se debe olvidar que la expresión filosófica en la América Latina forma parte de lo que José Gaos llama filosofía en lengua española. Hay muchos vasos comunicantes entre los pensadores españoles y los nuestros. Ni puede ignorarse que la preocupación filosófica en la América Latina es contemporánea de la obra que en América del Norte ha culminado en el pragmatismo de James y el neonaturalismo.

El autor de estas líneas es el profesor Wonfilio Trejo, catedrático de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Nuevo León y secretario de la Sección de Estudios Latinoamericanos, autor de numerosos trabajos sobre filosofía y de un excelente estudio sobre el pensamiento de Dilthey. Como al principio se advierte, se trata sólo de una investigación preliminar que su autor de ningún modo considera exhaustiva y que la Sección de Estudios Latinoamericanos ofrece como el inicio en una de sus líneas de trabajo.

JOSE ALVARADO

INTRODUCCION

La historia de la filosofía europea, si algún problema entraña, se despliega en un nivel distinto de la historia de la filosofía americana, aunque no sea sino porque en aquélla se fijaron por primera vez los problemas y las soluciones que dieron cuño a la filosofía misma. Sus rendimientos están a la vista, y sólo constituiría un problema el de "la razón" de principio con que, históricamente, pudiera explicarse tanto el origen como el desarrollo de estos rendimientos, en el caso de que esta razón fuera, claro está, el objetivo de una postrera y filosófica consideración.

En cambio, si de la historia de la filosofía europea se pasa a la historia de la filosofía americana surge, *ab initio*, una nueva cuestión. En efecto, desde hace algunos lustros se dice, con renovada insistencia, que la filosofía americana, la que se ha hecho, la que se está haciendo, no puede ya pasarse como tal sin una prueba autoexaminadora que fije, que deslinde, en que *consiste* su perfil y cual pueda ser la medida de sus *rendimientos* frente a las producciones definitivas e históricamente fecundas de la filosofía europea. Nunca antes se había disparado la conciencia filosófica de América sobre sí misma con el interés, con la vehemencia con que lo venimos advirtiendo. La bibliografía sobre este tema se acrecienta con los años; los filósofos escriben la historia o la antología bien de la filosofía americana en general, bien de los diferentes países en particu-

lar; las relaciones dialógicas se aprietan entre los filósofos mismos en la exposición y crítica mutuas de sus concepciones y, lo que es más, desde el centro vivo de esta actividad mental se viene abriendo paso, se ha impuesto, a propósito de la filosofía que se cultiva en América, el intento y el cumplimiento progresivo de un programa en el cual figura en primer término la exigencia de que esta filosofía necesita *hacerse a sí misma*, conquistar con originalidad el puesto a que tiene derecho dentro de la historia universal de la filosofía tratase de adquirir conciencia de esta filosofía americana como tal.

La vuelta del pensamiento americano a sí mismo, el recogimiento de sus fuerzas espirituales a la consolidación y elucidación de sus propios recursos humanos, tiene en parte su explicación en la relativa y progresiva emancipación política, económica y cultural respecto a los países europeos, en parte también al influjo de la filosofía europea de los últimos tiempos, en particular del "historicismo", como luego se señalará. El vínculo de la historia político-social con la filosofía es manifiesto en varios sentidos, ya como filosofía *desde* esa circunstancia histórica, ya como filosofía *de* esa circunstancia histórica, o, en este último caso, como filosofía de la historia de América. Pero en uno y otro caso es frecuente que la meditación filosófica, orientada a esclarecer cómo es que la filosofía americana haya de justificarse como tal, rebale hacia la historia no ya de la filosofía americana sino de América misma. El problema de la peculiaridad de la filosofía americana envía, en muchos casos, a las situaciones histórico-sociales de América, y el resultado es que con la meditación filosófica en torno a la filosofía americana, viene a incidir en no pocos casos una meditación cuyo tema ya no sería esta filosofía sino la historia de América: una filosofía de la historia americana.

Temáticamente uno es el problema planteado por los pensadores americanos a propósito de la filosofía americana, y otro muy distinto es el problema filosófico de la historia de América. Pero en la medida justa en que las soluciones que se dan al problema de la historia de América llegan a constituir una

filosofía de la historia americana, en esa misma medida acaban por caer bajo el amplio problema de la filosofía americana, en la medida, pues, en que ambas direcciones no son más que dos formas de manifestarse ese retorno del pensamiento americano a sí mismo; en un caso como filosofía desde esa circunstancia, en el otro caso como filosofía de (aunque también desde) esa circunstancia. Designio último de semejante retorno ha sido, sigue siendo, la búsqueda de un signo, cuando no varios, de la filosofía y la historia americanas que permita fijar en qué consiste "lo americano" de esta filosofía y de esta historia dentro del concierto de la filosofía y la historia universales.

Se pregunta ¿cuál es la marca de la americanidad de la filosofía en cuestión? ¿en qué radica, como entidad histórica, el perfil filosófico de América? ¿en qué consiste, o habrá de consistir, la filosofía americana? Hasta ahora no se ve por ningún lado unidad de criterio para abordar y resolver parecidas cuestiones. Algunas veces se responde de tal suerte que, según esto, sólo las soluciones filosóficas de los problemas específicamente americanos, entre ellos el problema del "ser histórico de América", sólo las soluciones filosóficas confinadas a estos problemas, podría permitir hablar con algún fundamento de una filosofía *americana*. Otras veces se intenta descubrir el rasgo propio de la filosofía americana en la "forma" o en el estilo peculiar del filosofar americano. Otras más, en la originalidad o en el aporte de esta filosofía a la filosofía universal.

Está en la convicción de los diversos pensadores que se han ocupado de este tema, que no podrían haberse suscitado cuestiones como las que quedan antes planteadas sin contar con los supuestos filosóficos del "historicismo". Que las filosofías históricamente dadas sólo pueden tener justificación "desde" la época y el lugar en que surgieron, que a esos límites histórico-geográficos y a los hombres que las han producido restringen su validez, es tesis fundamental del historicismo, ya clásico de Dilthey, difundido y asimilado en América. Como la pregunta por la índole de la filosofía americana interroga por el sentido que pueda tener adjetivar de "americana" la fi-

lososía de estos países o, dicho en otras palabras, que pueda ofrecerse en la filosofía de esta circunstancia histórico-geográfica para que pueda con algún sentido decirse que existe una filosofía americana — y de ordinario se piensa que no se trata de preguntar sólo por la filosofía *en* esta circunstancia histórico geográfica que es América, sino por la filosofía que quepa denominarse *americana*—, parece que no puede menos de pensarse en un supuesto historicista a propósito de esa misma pregunta. Se trata, pues, de ubicar e insertar dentro de la perspectiva más amplia de la filosofía universal a la filosofía americana, pero sobre la base de un determinativo que haya de ofrecerse en esta *filosofía*, y no por la única y grosera circunstancia de darse en América. El problema de la filosofía americana es el de la justificación con que unas notas diferenciales hayan de *destacarla*, como tal, dentro de la historia universal de la filosofía. Pero como las razones que se dan con este fin son hasta ahora tan disímbolas en los diferentes pensadores que se han ocupado con anterioridad del tema y, además, el sólo destacar los “rasgos” diferenciales con respecto a otras filosofías no americanas parece que no es suficiente para llamar “americana” a esta filosofía, se nos imponen las siguientes distinciones.

Si está justificado que sólo dentro de una perspectiva histórica puede preguntarse, acerca de una filosofía, la de un filósofo o, en general, la de un país o un continente, con qué carácter está ahí en esa perspectiva que la abarca, entonces es posible, por una parte, que la pregunta se dirija a su pura consistencia, a *aquello en que consiste* esa filosofía y que, de algún modo, la distingue de otra filosofía, la de otro filósofo o la de otro país o continente. Se trataría de captar en este caso únicamente los *rasgos* propios, la peculiaridad o el perfil de la filosofía en cuestión. No se puede negar que cualesquiera que fuesen estos “rasgos” en que se hiciese “consistir” una filosofía determinada siempre permitirían descubrir en ella un *sentido* determinado. Podría, pues, afirmarse que toda filosofía en la cual se encuentren estos o aquellos rasgos —los cuales consisten aquí no en las proposiciones ni en los conceptos fundamentales que la constituyen, en lo que una filosofía “dice” o

significa, sino en el temple, en la forma o estilo con que en ella se dice lo que dice o significa en esas proposiciones y conceptos fundamentales— *tiene un sentido*. El sentido estaría entonces constituido por ciertas y características “tendencias”, “deseos”, “inclinaciones”, “imágenes”, “sentimientos”, que acompañan como correlatos a las proposiciones y a los conceptos, pero que no intervienen de modo determinante en la función “significativa” de los conceptos y de los enunciados.

Ahora bien, puede ocurrir también que la pregunta por lo propio de una filosofía dentro de aquella perspectiva histórica se encamine a despejar qué es lo que esa filosofía “dice” o significa en el cuerpo proposicional que la constituye, de tal suerte por ello permita decidir si ella representa o no representa un *rendimiento* dentro de aquella perspectiva histórica por virtud del cual trasciende, de alguna manera, el acervo histórico de la filosofía universal. Desde este punto de vista ha de admitirse que dentro de tal rendimiento, si lo hay, o dentro de esto que suele llamarse la “originalidad” de una filosofía, caben grados. Se reconoce que una filosofía posee una *significación* histórica cuando el rendimiento que representa en su cuerpo proposicional, sus conceptos centrales, es tal que constituye un aporte a la historia de la filosofía. Esta “significación”, decimos, puede ser mayor, menor, mínima, y en algunos casos nula. Es difícil, sin embargo, que pudiera darse el caso de que un filósofo (difícil también sería llamarlo así) no hiciera otra cosa que repetir en absoluto la filosofía de otros filósofos creadores. Pero en la hipótesis de que esto ocurriera, y que lo repetido fuera una filosofía significativa, entonces es cierto que sería nula la significación de la filosofía *del* supuesto repetidor. ¿Sería por eso nulo el *sentido* de la filosofía del supuesto repetidor? Si por sentido de la filosofía ha de entenderse nada más el mero “consistir”, “lo peculiar”, es claro que aunque la significación de una filosofía profesada fuese nula seguiría subsistiendo por lo menos “el sentido de no tener significación”, subsistiría, por lo menos, el rasgo peculiar de consistir en una repetición de una filosofía ya lograda. Sentido puede “tener” una filosofía

sin comportar significación. Pero también es claro, por otra parte, que una filosofía no puede comportar significación sin poseer un sentido, dado que si es significativa lo es por el rendimiento y original aporte de su cuerpo proposicional a una con su peculiar consistencia.

Pienso que si se parte de la distinción acabada de bosquejar entre "sentido" y "significación" de la filosofía, pueden situarse con propiedad las respuestas a las dos preguntas que de continuo se plantean los pensadores que han abordado con anterioridad el tema del sentido y posibilidad de una "filosofía americana": ¿hay sólo filosofía *en* América? ¿o hay de hecho una filosofía *americana*? Si la filosofía que se profesa en estos países tiene sólo algún sentido, cualquiera que este fuese, pero no una significación, entonces sólo puede haber filosofía *en* América. Mas si la filosofía de estos países al mismo tiempo que sentido comporta una significación en la acepción antes precisada, entonces habrá una filosofía en América que sea *americana*.

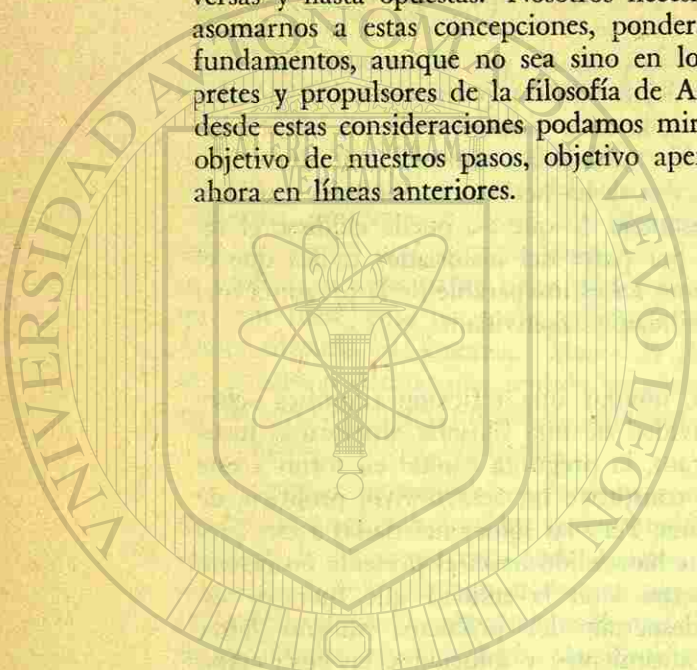
Ante una investigación que se quiera realizar sobre la filosofía de estos países caben varias hipótesis. En el más deplorabile de los casos, en donde operara sólo el supuesto de un mero sentido pero no el de una significación, únicamente tendría cabida la pregunta ¿cuál es el sentido (lo peculiar) de la filosofía *en* América? En el más feliz de los casos, en donde operara el supuesto de una significación de esta filosofía, la pregunta vendría a ser ¿cuál es el sentido de la filosofía *americana*? Pero adviértase que en esta última pregunta está ya supuesta la significación de la filosofía *en* cuestión, y que aquello por lo que se pregunta es sólo el sentido que entra como correlato de esa significación, significación que por lo pronto debe constituir un problema. Por esta razón es que, si la peculiaridad o el sentido de esta filosofía no puede ser en ningún caso nulo, aunque en todo caso habría que determinarlo, y, además, su significación es siempre un problema inicial, la pregunta más decisiva vendría a ser ¿cuál es la significación que comporta la filosofía profesada en estos países de América? ¿en qué radica la posibilidad y la efectividad de una filosofía *americana*?

Diríase, tal vez, que todo esto no pasa de ser otra cosa que un vano juego de preguntas. ¿A qué preguntarse, en efecto, por algo que es, o ha de ser, un fruto espontáneo menos provocado por una pregunta y una respuesta que por un esfuerzo decidido de *hacerse a sí mismo*? ¿no es preferible abandonar desde ahora la pregunta por la posibilidad de una filosofía americana y dejar a la competencia de los filósofos el haber de hacerla y a la sana estimativa de un historiador el haber de reconocerla y calibrarla como tal?. Sin duda, hay que hacer, hay que ver si se ha hecho, esta filosofía americana. Mas ya la circunstancia de que no pueda eludirse el reconocimiento de ella por parte del historiador indica que el haberla de calibrar *como tal* es inseparable de la pregunta que interroga por su posibilidad y efectividad.

Exigible es, pues, montar una reflexión filosófica sobre la posibilidad y efectividad de una filosofía americana. Justificada está, en todo caso, la pregunta capital en torno a este problema. Hay más, constituye un centro vivo, prolífico, de la meditación americana. Pero las soluciones dadas a este problema en las obras que han salido hasta el presente no permiten advertir por ningún lado la unidad que fuera de esperarse. Desde el despertar del problema mismo hasta la eclosión de sus planteamientos y soluciones, en cuya etapa parece que nos encontramos, nada permite descubrir esta unidad. Probado está por una buena parte de la filosofía contemporánea que esto, y no más, constituye el signo de la naturaleza histórica de la filosofía. Así, con el problema de la posibilidad y efectividad de una filosofía americana viene a entroncar el problema de la naturaleza histórica de la filosofía *misma*. ¿Cabría, no obstante, dar con un camino que nos condujera a una solución satisfactoria, justificada, de nuestro problema, precisamente desde el entronque de aquellos dos problemas?, es decir, el tema y problema planteado ¿entraña en su solución, y a manera de fundamento filosófico, una tesis de *raíces* históricas?.

A estas preguntas es que se intenta encontrar y desarro-

llar una respuesta en el curso del presente trabajo*. Mas, como antes advertíamos, el problema que queda así planteado reúne ya una serie de concepciones y soluciones, las más, diversas y hasta opuestas. Nosotros necesitamos comenzar por asomarnos a estas concepciones, ponderar el alcance de sus fundamentos, aunque no sea sino en los más valiosos intérpretes y propulsores de la filosofía de América, a fin de que desde estas consideraciones podamos mirar más libremente el objetivo de nuestros pasos, objetivo apenas bosquejado hasta ahora en líneas anteriores.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

* En el Número 24 de la Revista de la Universidad Veracruzana, *La palabra y el hombre*, Octubre-Diciembre 1962, Págs. 523-553, publiqué con el título "Significación, Sentido, y la Esencia de la Filosofía" lo que constituye la Segunda Parte del presente trabajo y contiene las ideas generales desde el punto de vista de las cuales se hace en esta Primera la exposición y crítica de las obras sobre la filosofía americana.

PRIMERA PARTE

LA FILOSOFÍA AMERICANA. TEMA EXPRESO DEL PENSADOR AMERICANO.

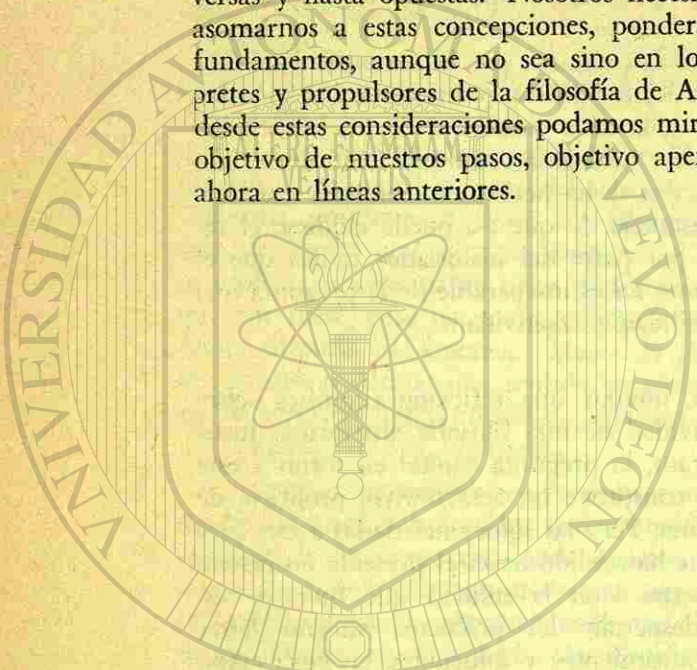
I

Las concepciones histórico-filosóficas de la filosofía americana.

1.—Nunca antes de ahora fue la filosofía lugar adecuado para establecer conceptos y principios explicativos del mundo y de la vida portadores de una validez particular y momentánea, ni fue propósito de los filósofos erigir sus doctrinas en decantaciones teóricas de problemas exclusivos de un lugar y momento histórico determinados. La universalidad y el carácter necesario de aquellos principios fue signo y meta de toda filosofía. La filosofía americana, según algunos pensadores, sería posible en la medida en que en el cuerpo de sus proposiciones estuviesen presentes, imbibitos, y a modo de factor determinante, problemas exclusivos de América, rasgos propios de estos países americanos, de sus hombres y su circunstancia. ¿Cómo es esto posible? ¿cómo lo sería? ¿en qué puede radicar la justificación de un postulado semejante? ¿es o no es éste legítimo? Son cuestiones en torno a las cuales se mueven las concepciones acerca de la filosofía americana que queremos comenzar por considerar.

Bien está que la filosofía siempre haya aspirado a traducir en soluciones teóricas la totalidad de los enigmas del Universo y que haya pretendido para ellas validez de verdad necesaria y objetiva. Pero sería desentenderse de su historia el no reconocer que aquellas soluciones ni han sido "para

llar una respuesta en el curso del presente trabajo*. Mas, como antes advertíamos, el problema que queda así planteado reúne ya una serie de concepciones y soluciones, las más, diversas y hasta opuestas. Nosotros necesitamos comenzar por asomarnos a estas concepciones, ponderar el alcance de sus fundamentos, aunque no sea sino en los más valiosos intérpretes y propulsores de la filosofía de América, a fin de que desde estas consideraciones podamos mirar más libremente el objetivo de nuestros pasos, objetivo apenas bosquejado hasta ahora en líneas anteriores.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

* En el Número 24 de la Revista de la Universidad Veracruzana, La palabra y el hombre, Octubre-Diciembre 1962, Págs. 523-553, publiqué con el título "Significación, Sentido, y la Esencia de la Filosofía" lo que constituye la Segunda Parte del presente trabajo y contiene las ideas generales desde el punto de vista de las cuales se hace en esta Primera la exposición y crítica de las obras sobre la filosofía americana.

PRIMERA PARTE

LA FILOSOFÍA AMERICANA. TEMA EXPRESO DEL PENSADOR AMERICANO.

I

Las concepciones histórico-filosóficas de la filosofía americana.

1.—Nunca antes de ahora fue la filosofía lugar adecuado para establecer conceptos y principios explicativos del mundo y de la vida portadores de una validez particular y momentánea, ni fue propósito de los filósofos erigir sus doctrinas en decantaciones teóricas de problemas exclusivos de un lugar y momento histórico determinados. La universalidad y el carácter necesario de aquellos principios fue signo y meta de toda filosofía. La filosofía americana, según algunos pensadores, sería posible en la medida en que en el cuerpo de sus proposiciones estuviesen presentes, imbibitos, y a modo de factor determinante, problemas exclusivos de América, rasgos propios de estos países americanos, de sus hombres y su circunstancia. ¿Cómo es esto posible? ¿cómo lo sería? ¿en qué puede radicar la justificación de un postulado semejante? ¿es o no es éste legítimo? Son cuestiones en torno a las cuales se mueven las concepciones acerca de la filosofía americana que queremos comenzar por considerar.

Bien está que la filosofía siempre haya aspirado a traducir en soluciones teóricas la totalidad de los enigmas del Universo y que haya pretendido para ellas validez de verdad necesaria y objetiva. Pero sería desentenderse de su historia el no reconocer que aquellas soluciones ni han sido "para

siempre", ni han poseído el carácter universal que pretendían. Habrían sido, más bien, la traducción *teórico-filosófica* de unos problemas particulares de lugar y tiempo determinados, traspuestos los cuales habrían también acabado con su función, con su validez, para dejar lugar a nuevas soluciones impuestas por otros problemas y por otras situaciones. El derecho que asiste a una filosofía americana para considerarse como tal estaría dado, según esto, por una *razón histórica*. Con apoyo en esta razón histórica la filosofía americana será posible si a la altura de sus elevados principios logra llevar, para convertirlos en su propia sustancia, los problemas, las aspiraciones, los rasgos humanos que laten en el suelo americano. Tal ha sido, si no es que es, la interpretación de algunos pensadores.

De esta razón histórica hablaba ya el argentino Juan Bautista Alberdi en el siglo pasado. "La filosofía de cada época y de cada país, decía, ha sido por lo común la *razón*, el principio, o el sentimiento más dominante y más general que ha gobernado los actos de su vida y de su conducta. Y esa *razón ha emanado de las necesidades más imperiosas de cada periodo y de cada país*. Es así como ha existido una filosofía oriental, una filosofía griega, una filosofía romana, una filosofía alemana, una filosofía inglesa, una filosofía francesa y como es necesario que exista una filosofía americana"¹.

Los intereses más inmediatos y concretos, las necesidades momentáneas y los problemas más urgentes de estos países americanos han de dar origen, según Alberdi, a una filosofía que los resuelva. Por este sólo hecho habrá de ser *nuestra* y con ello americana. "Nuestra filosofía será, pues, una serie de soluciones dadas a los problemas que interesan a los destinos nacionales; o bien, la razón general de nuestros progresos y mejoras, la razón de nuestra civilización; o bien la explicación de las leyes por las cuales debe ejecutarse el desenvolvimiento de nuestra nación"².

1. Juan Bautista Alberdi. "Ideas para Presidir a la Confección del Curso de Filosofía Contemporánea en el Colegio de Humanidades" Montevideo, 1842. Contenido en la *Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea*, de José Gaos, Editorial Séneca, México, 1945, Pág. 302. Los subrayados son míos.

2. Op. Cit. Pág. 309.

El propio Alberdi cayó en la cuenta de que la razón de nuestro progreso, la ley de nuestro desenvolvimiento, estaba ligada a la acción cultural de Europa sobre América, que nuestro progreso era inexplicable sin la influencia civilizadora de Europa. "Los americanos de hoy somos europeos que hemos cambiado de maestros: a la iniciativa española ha sucedido la inglesa y francesa. Pero siempre es Europa la obrera de nuestra civilización... es tiempo de reconocer esta ley de nuestro progreso americano"³. Pero Alberdi no sólo ha precisado, por primera vez, qué "sentido" ha tenido para él una filosofía americana, y en qué descansa su posibilidad; ha definido también cómo funciona aquella ley de nuestro progreso. La filosofía americana en que pensaba Alberdi, si bien debería salir de nuestras necesidades, no ha implicado para él un llamamiento a la elaboración creadora de esta filosofía. Se extravía en las "imperiosas necesidades" de su tiempo sin acertar a proponer aquello que supone toda auténtica filosofía. La exigencia que Alberdi le plantea a esta filosofía ha tenido más bien el carácter de un llamamiento a la *aplicación* de la filosofía europea a las necesidades americanas. La filosofía europea advendrá americana en el momento en que se aplique a resolver los problemas y destinos americanos. "En América no es admisible la filosofía en otro carácter. Si es posible decirlo, América practica lo que piensa la Europa"⁴. Tal habría de ser el funcionamiento de aquella ley del progreso americano.

Lo erróneo de esta explicación ha de encontrarse, sin duda, en la pretensión que Alberdi le infundía, a saber, que regiría para *siempre* nuestra evolución en términos de un proceso receptivo-aplicativo con respecto al pensamiento europeo. Por esto, cuando Alberdi se pregunta ¿de dónde le vendrá en el futuro a América progreso y prosperidad? y se contesta: "del mismo origen del que vino antes de ahora: de Europa"⁵,

3. Juan Bautista Alberdi. "Bases y Puntos para la Organización Política de la República Argentina. XIV". Contenido en la *Antología* antes citada, Págs. 314-315. El subrayado es mío.

4. Juan Bautista Alberdi. "Ideas para Presidir. . ." *Antología* citada, Pág. 307.

5. Juan Bautista Alberdi. "Bases y Puntos. . .XIV." *Antología* citada, Pág. 318.

exagera una nota de su tiempo y rompe con la *posibilidad* de una auténtica filosofía americana. Además, Alberdi no ha podido, ni siquiera intentado, plantearse la pregunta por Principio de todas esas "razones" de épocas y lugares en el cual pudiera tener su sede y fundamento la razón histórica en que se apoyaba para él la posibilidad de una filosofía americana. Estaba demasiado atado a la situación político-social de su tiempo para detenerse en consideraciones filosóficas "en sí". Pero mientras no se alcancen a articular las razones "dominantes" de épocas y lugares en un Principio sustraído a esta caduca razón histórica, mientras se limite su *justificación* al flujo de la historicidad, toda explicación filosófica sucumbirá a su propia tesis, anulándose al peso de una contradicción interna.

2.—Después de Alberdi y algunos otros pensadores americanos que se planteaban el problema de la posibilidad de una filosofía americana, aunque de menor monta debido a la imprecisión y ocasional referencia de su pensamiento al tema en cuestión, como el chileno José Victorino Lastarria y el venezolano Andrés Bello, quienes, si bien descollaron paladinamente en otros campos de la meditación, e incluso abogaron y abrieron rutas a la causa de la independencia cultural de América, no se propusieron *expresa* y temáticamente el problema de una filosofía americana, su sentido y condiciones de posibilidad; después de Alberdi, digo, hay que esperar hasta fines de la primera mitad del presente siglo en que el problema esbozado por él logra adquirir perfiles definidos de expreso tema del filosofar americano. Así como, por ejemplo, la historia de la filosofía europea deja de ser con Hegel por primera vez una mera narración para convertirse y elevarse al rango de una disciplina filosófica más articulada conforme a categorías fundamentales, así también y de modo parecido la filosofía de este continente deja de ser por primera vez un mero *suceso* para convertirse en un *problema* más de la filosofía misma, un problema que demanda en su solución principios que fundamenten esencia, proceso y proyecciones de la filosofía americana.

Por qué haya que esperar hasta estos últimos años, o por

qué no hayan tenido mayor trascendencia las ideas de Alberdi sobre este particular durante una larga centuria, es explicable por diversos motivos. En primer término por lo engañoso de la tesis de aquellos pensadores aludidos que esperaban la aurora de una filosofía americana desde el horizonte de un proceso receptivo-aplicativo o de un mero trasplante y crítica del pensamiento europeo. En filosofía el afán por traducirse en un original aporte es consustancial a su propia autenticidad, y no es fácil así dejarse engañar por quien mal aconseja. En segundo lugar porque el descubrimiento de aquel engaño supone ya la conciencia de una autosuficiencia para la filosofía en el hombre americano dentro del horizonte histórico de la filosofía en general. Y en tercer lugar, porque esta conciencia es ya conciencia histórica que asume caracteres de doctrina, de una doctrina que se planta en medio del pensamiento americano y empuja a éste hacia su propio autoesclarecimiento. Otras razones no serían, ciertamente, aducibles.

De esta conciencia histórica partieron los primeros intentos de Leopoldo Zea para establecer sentido y fundamentos de posibilidad de una filosofía americana. "Este saber el hombre que no puede atenerse a soluciones *ajenas*, sino que en cada época y en cada lugar tiene que buscar soluciones *propias*, ha dado lugar a que se hable de la posibilidad de una filosofía americana", "la filosofía, dice Zea, sólo alcanza verdades *parciales*, circunstanciales, las cuales dan a tal filosofía su carácter peculiar, el carácter local y temporal de la circunstancia en que se encuentra. De donde ha resultado una filosofía griega, francesa, alemana o inglesa. Y de donde puede resultar una filosofía americana"⁶.

Si nos atuviésemos sólo al contenido de las anteriores proposiciones el resultado sería el mismo que hemos criticado en Alberdi. La filosofía no podría hacerse valer, porque en su naturaleza no está el poderlo, más allá de su lugar tiempo-espacial. Como la tesis misma que lo afirma es una tesis filosófica ella queda por sí misma invalidada a la postre. No es esta, sin embargo, la única posición de Zea ante el problema.

6. Leopoldo Zea. En *Torno a una Filosofía Americana*. (Jornadas). El Colegio de México, 1945, Págs. 26 y 28. Los subrayados son míos.

También es de su opinión que “la filosofía no se justifica por lo local de sus resultados, sino por la amplitud de sus anhelos”, que, por tanto, “una filosofía americana no se justificará como tal por lo americano, sino por la amplitud del intento de sus soluciones”⁷. Ello viene a decirnos que la filosofía americana sólo puede ser legítima por el alcance universal de sus soluciones.

Una mirada más atenta sobre las anteriores proposiciones de Zea no podrá dejar de percibir el doble sentido con que se postula la posibilidad de una filosofía americana. *De hecho* no sería posible esta filosofía sino como solución de los problemas planteados por la circunstancia americana. Esta tesis expuesta por Zea desde sus primeros escritos sigue siendo imprecisa de sus últimos libros. La filosofía americana, nos dice en uno de sus recientes libros, será posible si se la hace con “originalidad”, a condición de que por original se entienda “el lugar de origen” del hombre que “la expresa”, y por espíritu original aquella capacidad del hombre americano “para enfrentarse a su propia realidad para tomar conciencia de sus problemas y buscar las soluciones adecuadas”⁸. Sin embargo, *de derecho*, según Zea, una filosofía americana sólo se *justificaría* como tal por el alcance universal de sus soluciones, con todo lo obligada que esté a permanecer ligada a unas cuestiones particulares impuestas por la circunstancia americana. No es preciso renunciar a nuestra particularidad para elevarse a la universalidad, sino que, con ocasión de unos problemas particularmente americanos que resolver, ha de intentar la filosofía americana resolver los problemas de todo hombre, de no importa que lugar y tiempo.

Por qué virtud se operaría una tal simbiosis entre lo particular y lo universal de la filosofía americana, es cuestión de afinidad de circunstancias, comunidad de problemas y, en última instancia, humanidad de los temas, según Zea. Esta es la dirección en que la filosofía americana se justificaría como *filosofía*. ¿En qué dirección ha de buscarse su justifica-

7. Leopoldo Zea. *Op. Cit.* Pág. 33.

8. Leopoldo Zea. *América en la Historia*. Fondo de Cultura Económica (Publicaciones de Diánoia), 1957; Págs. 12 y 13.

ción como *americana*?, ¿en la dirección del “lugar de origen”? Bien está. Pero esta justificación es una justificación geográfica, no histórico-filosófica. Si efectivamente lo americano de esta filosofía radica en la localización geográfica del hombre que la “expresa”, pudiera resultar que *en América y desde América* se diese expresión a una filosofía de poca o nula significación. Americana sería esta filosofía sólo en un caso: aquel en que, por el lugar en que y desde el que ha sido expresada, permita descubrir un rasgo de esa filosofía, si no interior, al menos exterior, por referirse al campo espacio-temporal en que se da. Tal es un caso más en que puede hablarse del “sentido” de una filosofía, bien que no de su “significación”. Esto prueba que el lugar de origen de la filosofía americana no agota su concepto, que el rasgo geográfico, como tal exterior a la filosofía, exige completarse con aquellos rasgos interiores a la filosofía misma que pudieran tornar a ésta, en una filosofía significativa. En otras palabras, que lo americano de la filosofía no se agota en llevar esta filosofía al lugar (América) del hombre que la expresa, sino en que el hombre que la expresa lleve “algo” a la filosofía. Es necesario el que toda filosofía americana lo sea de América, pero acaso esto no sea suficiente.

Sobre lo que deba llamarse el fundamento de la filosofía americana, si es que ésta ha de ocuparse de la resolución de los problemas de América, es decisiva la tesis de Zea de que una tal filosofía, aunque sólo haya de justificarse por el intento de validez universal de sus resultados teóricos, nunca alcanza a cumplir la amplitud de aquel intento. “La filosofía es a pesar de los filósofos una filosofía circunstancial”, “tropieza con la esencia de los autores de esta faena, con los hombres, con el hombre... con la esencia de lo humano, aquello por lo cual un hombre es hombre... la historia”⁹. En filosofía nada hay que pueda valer con absoluta universalidad y necesidad, como no sea esta radical historicidad del hombre en la cual toda otra universalidad, toda otra necesidad, se disuelven. Indefectiblemente, la filosofía americana, como cual-

9. Leopoldo Zea. *En Torno a una Filosofía Americana*. Pág. 25.

quiera otra, tiene en esta absoluta historicidad del hombre su último fundamento y su Principio articulador.

La tesis es seductora. Pero sólo en el sentido de que por ser una tesis *filosófica* deviene aquejada por ella misma, se auto-disuelve como tal, lo que viene a hacer de ella no una solución, sino la demostración de un problema; por eso no aquietta sino que incita a una nueva solución.

Leopoldo Zea es uno de los filósofos consagrados de por vida al problema americano. Sería amputar la amplitud de sus proposiciones filosóficas si creyéramos haber agotado el alcance de su pensamiento. Pero no es este el lugar para mayores desarrollos. Aquí nos interesaba detenernos solamente ante el concepto histórico-filosófico de la filosofía americana por él sustentado.

3.—Una interpretación de la filosofía hispano-americana, del tenor de las que hemos visto, que busca sus fundamentos dentro de los límites de una concepción radicalmente historicista; fue tema de 14 notas que José Gaos dedicó al problema que nos ocupa. Siguiéndolas de cerca nos hacemos de los siguientes resultados.

Tiempo hubo en que los hombres concebían a la filosofía como un saber de Principios universales y eternos, válidos para todo tiempo y sujeto posibles; como un saber de Principios impersonales, pacíficos, sustraídos en su objetividad a la pugna de los individuos o grupos. Pero este tiempo ya no es el nuestro. A la pacífica objetividad y universal validez de la verdad, de los valores, ha venido a substituir, en nuestros días, la conciencia de la historicidad de todos los principios filosóficos. Las filosofías, los Principios —como hay que decir en plural— son efecto y expresión de su tiempo, *relativos* a los hombres de un lugar y tiempo determinados. A éstos restringen su valor de verdad. Y a causa de ello, los Principios, pacíficas instancias de carácter impersonal, han venido a constituir principios privativos de cada grupo, de cada individuo, con que éstos se encuentran frente a frente en actitud de beligerantes. “Este historicismo acabado parece remachar definitivamente la invalidación en Principio de los Principios. La

humana historicidad y la consiguiente invalidación de los Principios pacíficos como tales y correlativa situación de los sujetos humanos colectivos e individuales frente a frente a cuerpo, a *subjetividad desnuda*, es la cuestión radical de nuestra vida para la reflexión, para la filosofía”¹⁰.

Por tanto, si el pensamiento hispano-americano se da hoy a la búsqueda de su propia naturaleza y valor, tal empresa, de ser posible, tendrá que llevarse a cabo desde esta conciencia histórica, desde este su saberse él mismo en su entraña un producto histórico inserto en la perspectiva más amplia de la historia Universal. Decidir en que consista el pensamiento hispano-americano y cuál haya de ser su significación, ello dependerá en última y radical instancia de las *razones* que el curso histórico de la filosofía nos ofrezca al presente y de las que en un futuro nos depare. Porque resulta que la historia misma de la filosofía está sujeta a renovadas interpretaciones. Hoy no la vemos como la veían los hombres de edades anteriores, ni será seguramente vista como hoy la vemos. Si la naturaleza y valor del pensamiento hispano-americano depende de su puesto en la trama de la historia general de la filosofía, y esta última está sujeta a interpretación, cuál sea aquella naturaleza y valor depende de cual sea la interpretación de la historia general de la filosofía. Esto es, precisamente, lo que se hace en las “notas” aludidas.

Cabría ver en la historia general de la filosofía occidental, según Gaos, un curso de pensamiento oscilante entre dos grandes movimientos de opuesta y alterna dirección. Uno, que traduce la tendencia de “la vida” humana en dirección a una “trascendencia”, a un “más allá”, cuya expresión más acabada estaría representada por la filosofía medieval, en cuanto expresión de la vida cristiana y recepción del pensamiento antiguo. Movimiento preunciado ya por la metafísica antigua culminante en Aristóteles, en donde “la realidad radical” se hace descansar en la naturaleza física como punto de partida para llegar a los principios trascendentes, y en donde los “principios” son entendidos fundamentalmente como princi-

10. José Gaos. *Pensamiento de Lengua Española*; Editorial Stylo. México, 1945, Nota Primera, Pág. 18. (Primera Parte: El pensamiento hispano-americano).

pios del *ser*. Otro, que traduce la tendencia de la vida en la dirección de un "inmanentismo", de un "más acá", que se ocupa de las cosas de "este mundo", de "esta vida", y cuya expresión comienza a dibujarse desde fines de la Edad Media, extendiéndose a través de la filosofía moderna hasta nuestros días. Movimiento anticipado ya hasta cierto punto por la filosofía postaristotélica del estoicismo, epicureísmo y escepticismo, en donde "la realidad radical" está constituida principalmente por la naturaleza humana, y en donde los "principios" se conciben sobre todo como principios del *conocer*.

Pero también, cruzándose con esta pareja de movimientos filosóficos, de alternante y opuesta dirección, cabe ver a lo largo de la historia de la filosofía occidental dos *formas* de filosofía, alternantes y opuestas igualmente. Una, constituida por las filosofías "sistemáticas", de rigor e integridad científica y de una forma metódica en su exposición. Tales serían fundamentalmente los grandes sistemas metafísicos, trascendentes, representados por Aristóteles, la Escolástica, Descartes, Spinoza, Kant, Hegel, etc. Otra, constituida por aquellas filosofías de expresión más literaria, "aplicadas" a los diversos sectores de la cultura, y, más que sistemáticas, desmembradas, por su carácter aplicativo, en las diversas "circunstancias" históricas. Filosofías, en suma, asistemáticas, antimetafísicas, inmanentes y faltas de principios *primeros*. Tales serían principalmente aquellas como las expuestas por Platón, los postaristotélicos, los renacentistas, los pensadores-escritores de la Ilustración y de los siglos XIX y XX ¹¹.

Sobre el fondo de esta "interpretación" general de la historia de la filosofía desenvuelve Gaos una "caracterización" del pensamiento hispano-americano a base de sus "nombres centrales".

Hispano-América viene importando, aplicando y adaptando, desde el siglo XVIII hasta nuestros propios días, filosofía extranjera. En particular ya los que trabaron conocimiento con la "filosofía moderna" y trataron de difundirla entre sus compatriotas, como los humanistas mexicanos del siglo XVIII,

11. Cf. Notas Cuarta y Undécima de la Primera Parte de la Obra citada.

los jesuitas mexicanos de la misma época; como Gamarra, en quienes puede encontrarse una conciencia clara de la mexicanidad y de la nacionalidad americana; o como los ilustrados de la América española que se preocupan por la independencia política y espiritual del continente: Hidalgo, Bolívar, Sarmiento, Martí, Montalvo, con quienes arranca un movimiento de pensamiento "independiente" que toma forma, poco después, de "constituyente" en los diversos países de América. A este movimiento "político" (en la acepción más generosa del término: organización de la vida y cultura de la *Polis* que se extiende hasta nuestros días, habría que vincular el pensamiento hispano-americano contemporáneo, singularmente "estético" y "pedagógico", centrado en los temas más inmediatos de "esta vida" y de "este mundo"; más circunstancialmente, de esta vida y mundo americanos, como que viene a ser el término de un movimiento "inmanentista" (el de la filosofía del siglo XVIII) ocupado con las cosas en su detalle concreto de este mundo en torno, principalmente humano: la patria, su cultura, la realidad nacional. "Este pensamiento hispano-americano contemporáneo fundamentalmente político, nuclear y formalmente estético, promoción voluminosa y valiosa de la Ilustración y de la filosofía contemporánea —principalmente de la que continúa la ilustración— y últimamente del "inmanentismo" del hombre moderno, es la más reciente y no menor aportación de Hispano-América a una filosofía propia y a la Universal"¹². Según esto, el pensamiento hispano-americano contemporáneo viene a *ser* el cruce y unidad de tres "características" representadas por las notas siguientes.

En primer lugar, por una viva proclividad a las formas y temas de carácter estético. En cuanto a las formas de expresión de subida calidad estética se vierte preferentemente en géneros literarios como el ensayo, el artículo de periódico y de revista, la literatura de imaginación, la correspondencia epistolar, el diálogo. El proceder en todos estos géneros de expresión literaria más que por discurso lógico por una libre y emotiva ideación imaginativa daría la tónica de su esteticismo ideoló-

12. Op. Cit. Nota Quinta, Pág. 48.

gico. Por lo que toca a sus temas el pensamiento hispano-americano se aplica bien sea a aquellos temas de crítica literaria de ocasión, casuística, bien a aquellos que implican y hacen patente una concepción general del mundo de raíz estética. Ejemplos, apenas si son necesarios: el Ariel de Rodó; el pensamiento de Deustua; Vasconcelos; Hostos; Reyes, etc.

En segundo lugar, al pensamiento hispano-americano lo caracteriza una marcada dilección por los temas políticos. Esta característica deriva fundamentalmente de las circunstancias históricas por que han atravesado nuestros países. "Haciéndose independiente espiritualmente de la Metrópoli o del pasado imperial común, y haciéndose consciente de ésta su independencia espiritual, y haciéndose independiente políticamente de la misma, la América hispánica se planteó de hecho y en su pensamiento político el problema, primero de su independencia espiritual y política, luego de su independiente constitución en el orbe de las naciones"¹³. En este ser el pensamiento hispano-americano, incluso hasta nuestros días, órgano principal de su independencia y del proceso de su constitución se encuentra, según Gaos, el fondo último de su "carácter" político. Bolívar; Martí; Sarmiento; Montalvo; Alberdi y Gabino Barreda; Caso y Vasconcelos, son ejemplos acabados.

Y en tercer lugar, viene a decirnos Gaos, el pensamiento hispano-americano es característicamente pedagógico. No sólo en el sentido de que por ser pensamiento filosófico tienda a comunicarse y a ser con ello conformador o co-educativo, sino también y principalmente porque la literatura y la obra de los diversos pensadores es obra pedagógica. Más aún, porque el pensamiento hispano-americano es todo él, por su "espíritu", pedagógico, en la misma medida en que lo es por espíritu estético y político. Luz y Caballero en Cuba; Hostos en Chile y Santo Domingo; Barreda, Sierra y Vasconcelos en México; Bello en Chile; y Sarmiento en Chile y Argentina, vienen a ser ejemplos elocuentes.

Pero si tales son los "rasgos" del pensamiento hispano-ame-

13. Op. Cit. Nota Octava, Pág. 77.

ricano y si tales son los temas de su dilección ¿cuál es su valor o su significación filosófica? Precisamente la índole del pensamiento hispano-americano que acabamos de describir con acuerdo a la interpretación de Gaos ha revelado una constitutiva circunstancialidad, una volubilidad y ligereza, y hasta una falta de sistema y de Principios, justo por ser un pensamiento orientado y aplicado a "este mundo" y a "esta vida": a un "más acá", desentendiéndose de toda "trascendencia". Debido a ésto no han faltado quienes le hayan negado al pensamiento hispano-americano el valor de "filosofía". Es que se concibe a la filosofía sólo por el lado de los grandes sistemas metafísicos. Pero la historia de la filosofía, como lo ha visto Gaos recordando a Dilthey, exhibe un ritmo alterno entre estos grandes sistemas de la filosofía y aquellas otras más o menos asistemáticas, faltas de Principios y "aplicadas" a los diversos sectores de la cultura. A ésta última forma pertenece, según Gaos, el pensamiento hispano-americano y como tal constituye una auténtica filosofía. Y sin embargo, Gaos advierte que tanto quienes niegan significación filosófica al pensamiento hispano-americano en nombre de los grandes sistemas metafísicos como quienes reivindican su valor en nombre de las filosofías no sistemáticas que la historia muestra, revelan en sus apreciaciones juicios históricos, productos del espíritu del tiempo, tan pasajeros como todo lo que lleva el curso de la historia. Por lo tanto, el decidir sobre la significación del pensamiento hispano-americano corresponde a la historia misma del pensamiento: "*el pensamiento hispano-americano del pasado será lo que decida el del presente y futuro*"¹⁴.

Concedamos, sin reservas, que la caracterización del pensamiento hispano-americano propuesta por Gaos contiene una parte positiva. Es cierto, no se podría negar, que responde a unos rasgos muy difundidos entre la obra de los pensadores hispano-americanos. "La" característica por excelencia de este pensamiento, aquella que reúne en una unidad fundamental las categorías postuladas (lo estético, lo político, lo pedagógi-

14. Op. Cit. Nota Duodécima, Pág. 106.

co, lo inmanente) sería, según Gaos, ésta: "una pedagogía política por la ética y más aún la estética"¹⁵.

¿Es el caso ahora de hacer ver las limitaciones de una fórmula semejante poniendo al descubierto algunos "nombres centrales" del pensamiento hispano-americano que, no sin violencia, se pudieran reducir a ella?. Toda fórmula general que intenta caracterizar así los datos históricos lleva de suyo esta limitación. Pero entonces sólo un camino quedaría abierto, el más legítimo según pensamos: el del análisis particular de aquellos nombres centrales al propósito no sólo de una caracterización sino también, y sobre todo, a los fines de una consideración en torno al grado de su *fecundidad*, fecundidad de donde hubiera de *brotar* aquella significación que supone toda auténtica filosofía, sea ésta de "carácter" sistemático, metafísico, o no lo sea.

Hay más. Gaos disputa sobre el valor o la significación de la filosofía hispano-americana en *función* de las características aludidas, de tal manera que, por lo que a su valor se refiere, según lo viene a decir Gaos, la decisión dependería de cuales fueran los "rasgos" en que se hiciera descansar la autenticidad de la filosofía: sistemática, metafísica, metódica, o, como es el caso de la filosofía hispano-americana, asistemática, ametódica, circunstancial. Más lo cierto es que de la mera posesión de unos rasgos determinados no puede derivar el valor de una filosofía, por más que toda genuina filosofía los suponga. ¿De dónde le vendría, pues, este valor, esta significación, sino de aquella potencia y fecundidad en cuya virtud una filosofía es capaz de flexionar en alguna medida el curso histórico de la filosofía?. Si no reparamos en esto, caeríamos en el error de pensar que por haberse dado en la historia, auténticas filosofías con unos rasgos semejantes a los que presenta el pensamiento hispano-americano, o porque un futuro acabase por denegar la autenticidad de aquellos rasgos, corresponde a éste ser o no ser una genuina filosofía. Quizá pudiera replicarse a las anteriores consideraciones que de lo que se trata no es de ver si, dados aquellos rasgos, el pensa-

15. Op. Cit. Nota Décima, Pág. 90.

miento hispano-americano es una filosofía significativa sino únicamente si es "filosofía". Pero entonces nos viene al encuentro el otro término del binomio: lo "hispano-americano". Pues no se olvide que de lo que se trata de revelar es la significación "filosófica" del pensamiento "hispano-americano". Ello sólo puede hacérsenos patente en los términos antes expuestos. Que la significación del pensamiento hispano-americano del pasado dependa de lo que decida de él el presente y el futuro sólo en un sentido puede ser cierto. En el sentido de que aquella significación depende de que el presente o el futuro descubra en aquel pensamiento el punto en que éste pudo, y en la medida en que pudo, trasvasar los límites del curso histórico en que apareció. No en el sentido de que aquella significación dependa de una mera "conceptuación" caracterizadora que sobre aquel pensamiento se proyecte.

4.—Un libro de Francisco Larroyo, *La filosofía americana, su razón y su sinrazón de ser*, cuyo contenido no es ajeno al historicismo filosófico, vino a ofrecernos no hace mucho una de las últimas respuestas sobre nuestro debatido problema. La relativa distancia en el tiempo con respecto a otras obras de tema semejante permite al autor tomar aquella perspectiva tan necesaria para enjuiciar, *sine ira et studio*, las más opuestas opiniones. Tal circunstancia presta a este trabajo un primero y relevante mérito: por primera vez se recogieron los fundamentales puntos de vista emitidos sobre el problema de la filosofía americana. Frente a ellos se ha dado forma a una de las más recientes concepciones de la filosofía americana. Larroyo no ha intentado sólo emitir una opinión más y abandonarla a su suerte dentro del cúmulo de sueltas y dispersas opiniones, sino que ha tratado de asentarla firmemente sólo después de haber desbrozado el camino mediante una crítica constructiva.

¿Se trata de hacer descansar la posibilidad de una filosofía americana en el particular y peculiar ámbito de problemas de la circunstancia americana?, ¿en los peculiares rasgos de la "raza" americana?, ¿en la lengua española, cuño y forma del pensamiento americano?, ¿acaso reposa aquella posibilidad en la índole de los temas a que se orienta la filosofía

americana?, ¿tal vez en algún substractum metafísico, profundo y obscuro, en alguna modalidad suya?, ¿quizá, en fin, en algún temple ontológico de nuestro "ser americano"?

Estas y otras cuestiones más se han planteado, frente al problema aludido, antes de ahora. Pero ninguna de ellas, en lo que envuelven ya de afirmación, puede conducir, según Larroyo, a una legítima solución. Más como quiera que así sea, tan diversas y antagónicas maneras de enfocar y resolver el problema, como lo apunta Larroyo, "dependen de la doctrina que se profesa, la cual adquiere propia, personal estructura, en sus más señalados representantes. . . Hechos sin cuento así lo provocan: problemas políticos y sociales, nuevas experiencias religiosas y artísticas; variedad de talentos y vocaciones; incluso, y muy señaladamente, heterogéneas concepciones del mundo y de la vida"¹⁶.

Después de todo, tan variadas y antagónicas formas de filosofar no hacen más que mostrar un "hecho" irrefragable y de singular importancia: los peculiares estilos del filosofar constituyen "la realidad histórica" de la filosofía de todos los tiempos y lugares. La peculiaridad de estos estilos del filosofar se gesta, se determina, en circunstancias concretas y con acuerdo a éstas es que se abordan los temas de la filosofía. De estos estilos puede decirse que constituyen auténticos "tipos históricos" del filosofar, moldes intelectuales existentes en un tiempo y lugar determinados personificados por filósofos de carne y hueso.

En América, al través de las distintas etapas de la filosofía, se han dado con peculiaridad estos tipos históricos del filosofar. Condicionados por su circunstancia se entregaron en América a ejercer la filosofía de peculiar e inconfundible modo "el clérigo educador", "el clérigo docto" de los siglos XVI y XVII (Fray Alonso de la Veracruz, Alfonso Briseño); "el clérigo conciliador y enciclopédico" del siglo XVIII (Benito Díaz de Gamarra); "el polígrafo", dominado por el afán de lo nuevo, "el moralizador", "el tipo electivo" y "el

16. Francisco Larroyo, *La filosofía americana*. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1958. Págs. 57-58.

ensayista" del siglo XIX (Andrés Bello, Eugenio María de Hostos, Juan Montalvo, José Victorino Lastarria, José Enrique Rodó, Enrique José Varona); "el filósofo profesional" de nuestros días, que cultiva la filosofía por afán estrictamente teórico y con deliberada independencia (Francisco Romero, José Vasconcelos, Samuel Ramos, etc.).

Posible es, entonces, y si no se ha de pasar por alto esta procesión de características y circunstanciales formas del filosofar en América, hablar de una filosofía americana "a título de una peculiar realidad histórica, típica, de ejercer la filosofía en América". Por nuestra parte queremos observar lo siguiente: ya se pueden poner de manifiesto todas las "características" posibles acerca de la manera de ejercer la filosofía en América, esto seguirá siendo secundario frente al papel decisivo del hombre americano de hacer de ella una filosofía "fecunda". Esta sería la uniforme de que la filosofía "en" América fuese también "americana". Por eso me parece más importante el concepto de la filosofía americana que enseña Larroyo.

Los peculiares y circunstanciales estilos del filosofar en América, según Larroyo, no nos dicen nada todavía sobre los fundamentos últimos de esta filosofía. Una cosa es la circunstancia histórica en que se hace filosofía, la peculiaridad con que desde ella se la *ejerce*, y otra cosa muy diversa es la filosofía misma en su contenido teórico-objetivo. Confundir estas dos dimensiones equivale tanto como a caer en un circunstancialismo "americanista" que hace depender la verdad de la filosofía de las circunstancias histórico-geográficas de América, renunciando, en consecuencia, a los principios lógicos y ontológicos generales en beneficio de una infortunada concepción relativista de la filosofía americana. "Todo auténtico filosofar, dice, tiene su punto de partida en una experiencia concreta, en una vivencia *hic et nunc*, en una circunstancia. Mas la filosofía es un recorrido por los meridianos de la existencia. El filósofo trata de contemplar todas las latitudes; aspira a poseer un módulo para juzgar todas las provincias del cosmos. Lo que constituye el principio de identidad, la estructura de los valores culturales, los estratos ontológicos

de la realidad, es algo que ha nacido en mentes concretas, insertas en una circunstancia intransferible e histórica, pero la validez ostenta un carácter de generalidad"¹⁷. Con esto está diciendo que una filosofía americana, vista desde el ángulo de los principios en que se funda, no es posible dentro de los límites estrechos de la circunstancia americana, sino justamente dentro de la amplia perspectiva de aquellos principios universales y necesarios. Es decir, dentro de las categorías axiológico-culturales. Pues la filosofía, según Larroyo, es una reflexión sobre los valores culturales, indaga su esencia universal y la forma en que se realizan en la cultura de épocas y lugares. Por tanto, una filosofía americana será posible, desde esta perspectiva, en la medida en que pensadores americanos descubran filosofemas de alcance universal que constituyan una "contribución" de Iberoamérica a la filosofía universal. ¿Ha contribuido América en alguna forma en la ampliación y profundización de los valores culturales?. He aquí la pregunta a que Larroyo busca una respuesta.

Partiendo del concepto de la filosofía que la define como aquella reflexión por excelencia que "trata de explicar en su hondura los productos de la obra humana: ciencia y arte, existencia religiosa y vida moral y política"¹⁸. Larroyo se da a la tarea de examinar, de enjuiciar, la existencia compleja de Hispanoamérica en términos de cultura. De qué naturaleza sea, qué tipos de rendimientos ofrezca la cultura americana, éstas son cuestiones a las que no es lícito responder sin una previa certificación de los sucesos culturales ocurridos en América a través de su historia. Sin contar con esta previa certificación toda interpretación acerca del ser de América se antoja a Larroyo una pura construcción subjetiva e ilusoria. De qué un enjuiciamiento sobre el sentido y el valor de América deba ser precedido por un conocimiento de sus eventos históricos a la luz de la historiografía, más aún, que es lo que verdaderamente hace Larroyo, de una "historia de la historiografía americana". Sobre la base de estos sucesos históricos podrá desentrañarse el sentido y el valor de las

17. Op. Cit. Pág. 164.

18. Op. Cit. Pág. 59.

"formas culturales" del nuevo continente, "calibrar su rendimiento (sea positivo o negativo) dentro del curso universal de la cultura humana".

Se trata de partir, según Larroyo, de los diversos tipos o formas de la cultura americana, de una "morfología de la cultura americana", para elevarse desde aquí a una justa valoración de su existencia. Las categorías axiológicas: bueno y malo, bello y feo, verdadero y falso, útil e inútil, justo e injusto, constituyen aquí aquel "módulo" para enjuiciar la existencia histórica de la cultura americana. Se intenta ver cómo estas categorías axiológicas, universales y "eternas", se han realizado en el contexto cambiante de la vida americana. Y este intento, que adentra en una consideración filosófica de la historia cultural de América, o lo que vale tanto, en una "filosofía de la historia americana", despeja a la postre una posibilidad más para afirmar la existencia de una "filosofía americana". En efecto, cabe hablar de esta filosofía en términos de una filosofía de la historia americana dentro de cuyos límites pueda descubrirse el sentido o el "ser de América" y su puesto en el curso milenar de la historia universal. Lo que constituya la "americanidad", según lo precisa Larroyo, no puede buscarse en este ensimismado solar que es América. "América forma parte de la cultura occidental y la cultura occidental forma parte de América. Quimérico y frustráneo es el intento de definir lo americano en términos no occidentales. . . la americanidad es una parte de la universalidad"¹⁹. No podría ser de otra manera, si lo americano recién se alcanza a dibujar en el momento en que la mirada se aplica a descubrir cómo las categorías axiológicas, universales y eternas, se han realizado en la cultura americana. El propio Larroyo se da a la tarea de revelar los frutos de la cultura americana. Un punto, sin embargo, nos deja cavilosos. En el parágrafo 10 de la tercera parte de esta obra postula Larroyo una posición filosófica que denomina "historismo crítico" o trascendental. Desde esta posición sistemática es que se ha dado cumplida solución al problema de la filosofía americana. Historismo, porque considera que la filosofía, si no ha de perder-

19. Op. Cit. Pág. 285.

se en vacías especulaciones, ha de ser consecuente con los datos concretos, históricos, que, como "bienes culturales", devienen en el tiempo. Crítico o trascendental, porque considera igualmente que una adecuada valoración de este factum histórico sólo es posible sobre la base de aquellos principios universales y eternos constituidos por las categorías axiológicas.

¿Es este enfoque satisfactorio?. Preguntemos más de cerca, ¿quedan los valores intactos al *funcionar* en el plano de la historia como bienes culturales?. Estos, los valores, "no flotan en el aire, tan sólo se dan en los bienes culturales de cada pueblo y de cada época". Es Larroyo quien lo ha expresado. Pero si sólo se dan en los bienes culturales y éstos cambian con los tiempos y lugares ¿no *inhiere* cambiar, al menos de *sentido*, a los valores mismos? ¿y qué serían los valores si se les sustrajese a este cambio continuo de sentido? ¿cómo conciliar la tesis de que los valores son eternos, al margen del tiempo, con la tesis de que tan sólo se dan en los bienes históricos?. "La historia, dice Larroyo, es el vínculo entre lo eterno y lo temporal, entre valor y realidad"²⁰. Más la historia insufla temporalidad a aquello que vincula. Parece, pues, hacer falta un mejor ajuste entre el "historismo" y el "criticismo". Resulta obvio, por cuanto a nosotros nos parece, que con esta observación quedan también comprometidos "los fundamentos *de jure* de la posibilidad de una filosofía americana".

II

Una concepción fenomenológico-existencial de la filosofía americana

5.—Por diversos caminos el pensador americano ha sido llevado a deslindar consistencia, significación y originalidad, de la filosofía americana. Vinculándose a esta difundida e ingente preocupación el venezolano Ernesto Mayz Vallenilla se pregunta de dónde viene que el americano de hoy se afane con tal sollicitación por una cultura y una filosofía que sean

20. Op. Cit. Pág. 290.

tan peculiares, tan *originales*, como para erigirse en el signo elocuente de un "modo de existir" perfectamente individualizado dentro de la historia universal. Mayz Vallenilla no interroga directamente a la obra constituida del pensamiento americano con el propósito de examinar su perfil y posible significación, o en todo caso esta cuestión aparece a su mirada como una cuestión subsidiaria de un planteamiento aún más radical. Su pregunta se orienta a inquirir cuál sea la "raíz" de que se nutre aquel afán desbordante de originalidad que embarga hoy al americano. ¿Por qué el americano de hoy busca tan ardentemente ser original dentro del concierto de la Historia Universal?. No por indigencia o por una falta de potencia espiritual, o porque un complejo de inferioridad histórica haya impedido al americano hasta ahora ser original y hoy quiera "empezar a ser", piensa M. Vallenilla, sino porque por ser americanos nos está ya dada en nuestro ser una comprensión "original" de América. "Como americanos que somos nuestro "ser" tiene ya, en cada caso, una comprensión originaria de América en la que se halla implícito el sentido del ser "nuevo" —original— de este "Nuevo Mundo"²¹.

El americano *siente*, con un sentir de profundas y oscuras resonancias, que su ser y su mundo constituyen algo "originario", sin que acierte muchas veces a descifrar y llevar a clara conciencia en qué consiste lo nuevo u originario de su ser y de su mundo. ¿No sería de explicarse aquél afán de originalidad del hombre americano como expresión de un impulso que brota del *hontanar* de su existencia y que pugna por rebelar a la luz de un saber ontológico la "originariedad" que late en los oscuros estratos de una comprensión preontológica de su "ser" cabe un nuevo —original— mundo? Según lo ve M. Vallenilla esto es lo que acontece. Por lo tanto, no es que el hombre americano carezca de originalidad. Esta, por ser la de un hombre que vive ya cabe un mundo "nuevo", le es inherente de hecho. Sólo que, por ser también consustancial al ser del hombre americano la *búsqueda* autoesclarecedora

21. Ernesto Mayz Vallenilla. "El Problema de América". Episteme. Anuario de Filosofía. Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1957. Pág. 473.

se en vacías especulaciones, ha de ser consecuente con los datos concretos, históricos, que, como "bienes culturales", devienen en el tiempo. Crítico o trascendental, porque considera igualmente que una adecuada valoración de este factum histórico sólo es posible sobre la base de aquellos principios universales y eternos constituidos por las categorías axiológicas.

¿Es este enfoque satisfactorio?. Preguntemos más de cerca, ¿quedan los valores intactos al *funcionar* en el plano de la historia como bienes culturales?. Estos, los valores, "no flotan en el aire, tan sólo se dan en los bienes culturales de cada pueblo y de cada época". Es Larroyo quien lo ha expresado. Pero si sólo se dan en los bienes culturales y éstos cambian con los tiempos y lugares ¿no *inhiere* cambiar, al menos de *sentido*, a los valores mismos? ¿y qué serían los valores si se les sustrajese a este cambio continuo de sentido? ¿cómo conciliar la tesis de que los valores son eternos, al margen del tiempo, con la tesis de que tan sólo se dan en los bienes históricos?. "La historia, dice Larroyo, es el vínculo entre lo eterno y lo temporal, entre valor y realidad"²⁰. Más la historia insufla temporalidad a aquello que vincula. Parece, pues, hacer falta un mejor ajuste entre el "historismo" y el "criticismo". Resulta obvio, por cuanto a nosotros nos parece, que con esta observación quedan también comprometidos "los fundamentos *de jure* de la posibilidad de una filosofía americana".

II

Una concepción fenomenológico-existencial de la filosofía americana

5.—Por diversos caminos el pensador americano ha sido llevado a deslindar consistencia, significación y originalidad, de la filosofía americana. Vinculándose a esta difundida e ingente preocupación el venezolano Ernesto Mayz Vallenilla se pregunta de dónde viene que el americano de hoy se afane con tal sollicitación por una cultura y una filosofía que sean

20. Op. Cit. Pág. 290.

tan peculiares, tan *originales*, como para erigirse en el signo elocuente de un "modo de existir" perfectamente individualizado dentro de la historia universal. Mayz Vallenilla no interroga directamente a la obra constituida del pensamiento americano con el propósito de examinar su perfil y posible significación, o en todo caso esta cuestión aparece a su mirada como una cuestión subsidiaria de un planteamiento aún más radical. Su pregunta se orienta a inquirir cuál sea la "raíz" de que se nutre aquel afán desbordante de originalidad que embarga hoy al americano. ¿Por qué el americano de hoy busca tan ardentemente ser original dentro del concierto de la Historia Universal?. No por indigencia o por una falta de potencia espiritual, o porque un complejo de inferioridad histórica haya impedido al americano hasta ahora ser original y hoy quiera "empezar a ser", piensa M. Vallenilla, sino porque por ser americanos nos está ya dada en nuestro ser una comprensión "original" de América. "Como americanos que somos nuestro "ser" tiene ya, en cada caso, una comprensión originaria de América en la que se halla implícito el sentido del ser "nuevo" —original— de este "Nuevo Mundo"²¹.

El americano *siente*, con un sentir de profundas y oscuras resonancias, que su ser y su mundo constituyen algo "originario", sin que acierte muchas veces a descifrar y llevar a clara conciencia en qué consiste lo nuevo u originario de su ser y de su mundo. ¿No sería de explicarse aquél afán de originalidad del hombre americano como expresión de un impulso que brota del *hontanar* de su existencia y que pugna por rebelar a la luz de un saber ontológico la "originariedad" que late en los oscuros estratos de una comprensión preontológica de su "ser" cabe un nuevo —original— mundo? Según lo ve M. Vallenilla esto es lo que acontece. Por lo tanto, no es que el hombre americano carezca de originalidad. Esta, por ser la de un hombre que vive ya cabe un mundo "nuevo", le es inherente de hecho. Sólo que, por ser también consustancial al ser del hombre americano la *búsqueda* autoesclarecedora

21. Ernesto Mayz Vallenilla. "El Problema de América". Episteme. Anuario de Filosofía. Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1957. Pág. 473.

de su propia originalidad, se ha querido ver a esta originalidad bajo el falso matiz de algo que no se tiene. Lo cierto es, según M. Vallenilla, que por ser constitutiva del ser del hombre americano una originalidad, pero por serlo bajo el aspecto de una búsqueda inconclusa, el hombre americano, su mundo y su cultura, es "ya" original en el modo de un 'no-ser-siempre-todavía'. "El americano siente que el hombre que hay en él (y que mora cabe un Mundo en torno esencialmente advenidero) antes de ser algo ya hecho o acabado, y de lo cual pudiera dar testimonio como acerca de la existencia de una obra o de una cosa concluida, es algo que "se acerca", que está llegando a ser, que aún no es, pero que inexorablemente llegará a ser. Bajo esta forma, la propia comprensión de su existencia se le revela como un 'no-ser-siempre-todavía': síntoma inequívoco del ser esencialmente Expectativa"²². Y dado que el ser del hombre americano es fundamentalmente el de un hombre que *va de camino*, su temple ontológico, el que lo definiría, es un temple esencialmente prospectivo. Es la Expectativa (su rasgo fundamental) el resorte que mueve y condiciona el afán del americano por encontrar su más propia y personal "originariedad". "El hombre americano sabe —con un 'saber' preontológico, que es como decir, 'cree' o 'tiene en cuenta'— que sólo siendo 'originario' alcanzará su ser auténtico"²³.

Tales son, esquemáticamente, los resultados fenomenológicos de una hermenéutica existencial del hombre americano, según tratamiento de M. Vallenilla. Ahora bien, si se parte de estos resultados ¿cuál habrá de ser la tarea de una filosofía americana de corte "original"? Si, después de todo, la "originariedad" del hombre americano no consiste sino en la peculiar "conciencia histórica" con que afronta el transcurso y advenir de la Historia Universal, si ella se anuncia en cada uno de los grandes episodios de su "ser histórico", será misión de una filosofía americana original el preguntarse, descubrir e iluminar, el "Origen" mismo o *comienzo* de nuestro "ser americano" marcado por el temple básico de su propia Expectativa. ¿Por qué se hizo tan radical y decisivo en el hombre

22. Op. Cit. Pág. 489.

23. Op. Cit. Pág. 497.

americano semejante temple?, ¿cómo surgió del hontanar de su existencia la expectativa que distingue hoy al hombre americano?, ¿cómo se hizo consustancial en él ese sentirse como un no-ser-siempre-todavía? Tarea, pues, de una filosofía americana original, según queda así indicada, será despejar este comienzo del hombre americano dentro de los límites de una Filosofía de la Historia.

Lo primero que llama la atención en el bosquejo de fenomenología americanista que ofrece M. Vallenilla es la ausencia de un *análisis comparativo* del hombre y del mundo americanos. Se trata de un análisis de entidades históricas. Pero al menor esfuerzo por afrontarlo ¿no le sale al paso el carácter conectivo de las mismas?. Al Mundo y al Hombre americanos no se los puede abordar en sí y por sí, porque a la "conciencia cultural" o histórica de América no le es ajena la conciencia cultural de Europa. Si se plantea el problema del ser del hombre americano desde esta perspectiva la pregunta por la originalidad de América vendría a decir más bien: desde el nivel de una conciencia inter-cultural de dimensión universal ¿dónde comienza lo "nuevo" del hombre americano?. Pero el punto de partida, según M. Vallenilla, es otro: es "lo autóctono". Busca la raíz de que se alimenta el deseo del americano de hacer una obra tan peculiar que constituya el índice de un modo de existir "perfectamente individualizado" dentro de la Historia Universal. La encuentra en la Expectativa, el temple ontológico por virtud del cual el hombre americano se nota como siendo un no-ser-siempre-todavía. Advirtamos, sin embargo, lo siguiente. Como el afán del hombre americano de ser "original", propio y personal, no puede tomar más de lo que está en la raíz de que se nutre, lo que hay de último en la expectativa que definiría al ser del hombre americano sería esto: un no-ser-siempre-todavía *sí mismo*. No tenemos aún otra cosa consecuente con la estructura de *nuestro* "ser histórico". El americano también es, ¡"bajo la forma de ya no serlo"! un no-ser-siempre-todavía *lo que Europa ya era*. Finalmente, no podemos dejar de esperar: ¿un no-ser-siempre-todavía *qué*?. Queremos decir que la Expectativa, en cuanto tal, no puede ser nunca la instancia constituyente del ser

del hombre *americano*, sino el *contenido* concreto que en cada caso *llena*, digámoslo así, el vacío indeterminado de una pura Expectativa. Por eso no podemos decir con M. Valleni-lla: "Dejemos que América aparezca y su ser venga a luz a través del tiempo extasiado del futuro"²⁴. Porque aún en el caso de que al presente fuese este *sí mismo* el contenido concreto esperado en aquella expectativa, quedaría por ver si ello indica algo "realmente 'originario', valga decir, autóctono", o si no señala más bien uno de esos procesos que Scheler llama de comprensión recíproca y simultánea de "lo propio y de lo ajeno" válidos para la vida individual, y también colectiva²⁵.

¿Por qué, por otra parte, habría de quedar reducida la originalidad de la filosofía americana a su capacidad para descubrir el "origen" del ser del hombre americano en la pauta de aquella Expectativa?, ¿no se limitan con ello las posibilidades de una filosofía americana original?, ¿puede, en último término, un *rasgo* ontológico como la Expectativa erigirse en *desideratum* del *saber* filosófico original?. Pero un rasgo, cualquiera que éste fuera, no puede ser más que algo "tenido" por una filosofía; en ningún caso puede considerársele como algo "aprehendido" por el conocimiento filosófico. Sólo en esta dirección podemos esperar de la filosofía su originalidad, como esperamos precisarlo.

III

A. Zum Felde: Lo metafísico de la entidad americana

6.—Alberto Zum Felde considera, como es corrientemente admitido, que el drama de la cultura americana —se entiende, también de la filosofía— no es otro que el de la conciencia desconcertante de su falta de originalidad y la agitada búsqueda de su personalidad espiritual. La originalidad de que aquí se habla se entiende también como la posesión de un determinado "estilo" que ha de dar "carácter" propio a la

24. *Op. Cit.*: Pág. 472.

25. M. Scheler. *Esencia y formas de la simpatía*. Losada, 1957, Sección C, III, Pág. 326.

cultura americana. "El problema de la cultura americana" es el problema del rasgo que haya de dar a esta cultura su perfil propio, el genio definitorio de su personal entidad. América Latina se ha dado cuenta de que todo cuanto ha hecho y pensado ha sido fruto de una inmadurez histórica, que, hasta ahora, permanece sumergida en la penumbra espiritual de su adolescencia histórica donde no se ve por ningún lado el contorno preciso de su figura caracterizante.

Sería de ver, según el pensador uruguayo, si ese rasgo propio no late en lo profundo de esa penumbra espiritual de América que constituye la historia de su cultura, y si no se trata de sondear en ella el propósito de hacerlo manifiesto. Que ello es sostenible lo indica ya la circunstancia de que el estilo propio de una cultura, su genio peculiar, no es nunca mera objetividad o exterioridad, sino la "expresión" clásica de su "entidad subjetiva". El estilo propio de una cultura es algo así como un estrato "virtual" del que la cultura "objetiva" no es más que su expresión, su "cifra" y culminación, tal como el fruto y la flor son culminación de las virtualidades contenidas en el árbol. Que es como decir: el carácter de una cultura es un trasfondo metafísico que ésta lleva "detrás de sí, debajo de sí". "La cultura de que hablamos, dice Zum Felde, es esa realidad intrínseca que no es suma objetiva, ni adjetiva, sino entidad del ser, categoría de conciencia, esencia y no forma, espíritu y no letra, virtud y no cosa, expresión y no técnica; —aunque la técnica, la cosa, la forma y la letra, sean la necesaria concreción de la esencia, el espíritu y la virtud"²⁶.

La clave de una cultura no está, según esto, en el plano fenoménico constituido por sus grandes o pequeñas manifestaciones, sino en aquel oscuro trasfondo original, de raíz metafísica, de que se sustentan las variadas formas de esa cultura. Este es el primer postulado con que ha de contar el hombre americano si es que ha de poder acceder al ser en que verdaderamente consiste su cultura. Esta, por otra parte, sólo vive históricamente, es la historia misma de la cultura ame-

26. Alberto Zum Felde. *El Problema de la cultura americana*. Losada. Buenos Aires. 1943. Pág. 14.

del hombre *americano*, sino el *contenido* concreto que en cada caso *llena*, digámoslo así, el vacío indeterminado de una pura Expectativa. Por eso no podemos decir con M. Valleni-lla: "Dejemos que América aparezca y su ser venga a luz a través del tiempo extasiado del futuro"²⁴. Porque aún en el caso de que al presente fuese este *sí mismo* el contenido concreto expectado en aquella expectativa, quedaría por ver si ello indica algo "realmente 'originario', valga decir, autóctono", o si no señala más bien uno de esos procesos que Scheler llama de comprensión recíproca y simultánea de "lo propio y de lo ajeno" válidos para la vida individual, y también colectiva²⁵.

¿Por qué, por otra parte, habría de quedar reducida la originalidad de la filosofía americana a su capacidad para descubrir el "origen" del ser del hombre americano en la pauta de aquella Expectativa?, ¿no se limitan con ello las posibilidades de una filosofía americana original?, ¿puede, en último término, un *rasgo* ontológico como la Expectativa erigirse en *desideratum* del *saber* filosófico original?. Pero un rasgo, cualquiera que éste fuera, no puede ser más que algo "tenido" por una filosofía; en ningún caso puede considerársele como algo "aprehendido" por el conocimiento filosófico. Sólo en esta dirección podemos esperar de la filosofía su originalidad, como esperamos precisar.

III

A. Zum Felde: Lo metafísico de la entidad americana

6.—Alberto Zum Felde considera, como es corrientemente admitido, que el drama de la cultura americana —se entiende, también de la filosofía— no es otro que el de la conciencia desconcertante de su falta de originalidad y la agitada búsqueda de su personalidad espiritual. La originalidad de que aquí se habla se entiende también como la posesión de un determinado "estilo" que ha de dar "carácter" propio a la

24. *Op. Cit.*: Pág. 472.

25. M. Scheler. *Esencia y formas de la simpatía*. Losada, 1957, Sección C, III, Pág. 326.

cultura americana. "El problema de la cultura americana" es el problema del rasgo que haya de dar a esta cultura su perfil propio, el genio definitorio de su personal entidad. América Latina se ha dado cuenta de que todo cuanto ha hecho y pensado ha sido fruto de una inmadurez histórica, que, hasta ahora, permanece sumergida en la penumbra espiritual de su adolescencia histórica donde no se ve por ningún lado el contorno preciso de su figura caracterizante.

Sería de ver, según el pensador uruguayo, si ese rasgo propio no late en lo profundo de esa penumbra espiritual de América que constituye la historia de su cultura, y si no se trata de sondear en ella el propósito de hacerlo manifiesto. Que ello es sostenible lo indica ya la circunstancia de que el estilo propio de una cultura, su genio peculiar, no es nunca mera objetividad o exterioridad, sino la "expresión" clásica de su "entidad subjetiva". El estilo propio de una cultura es algo así como un estrato "virtual" del que la cultura "objetiva" no es más que su expresión, su "cifra" y culminación, tal como el fruto y la flor son culminación de las virtualidades contenidas en el árbol. Que es como decir: el carácter de una cultura es un trasfondo metafísico que ésta lleva "detrás de sí, debajo de sí". "La cultura de que hablamos, dice Zum Felde, es esa realidad intrínseca que no es suma objetiva, ni adjetiva, sino entidad del ser, categoría de conciencia, esencia y no forma, espíritu y no letra, virtud y no cosa, expresión y no técnica; —aunque la técnica, la cosa, la forma y la letra, sean la necesaria concreción de la esencia, el espíritu y la virtud"²⁶.

La clave de una cultura no está, según esto, en el plano fenoménico constituido por sus grandes o pequeñas manifestaciones, sino en aquel oscuro trasfondo original, de raíz metafísica, de que se sustentan las variadas formas de esa cultura. Este es el primer postulado con que ha de contar el hombre americano si es que ha de poder acceder al ser en que verdaderamente consiste su cultura. Esta, por otra parte, sólo vive históricamente, es la historia misma de la cultura ame-

26. Alberto Zum Felde. *El Problema de la cultura americana*. Losada. Buenos Aires. 1943. Pág. 14.

ricana: a su historia habrá que dirigir el análisis a fin de descifrar los signos de la entidad original de América que, sin duda alguna, existe, aunque hasta ahora oculta en lo recóndito de su "matriz histórica", en estado latente, inconsciente. Una especie de Mayéutica socrática, que intente hacer salir a luz los "rasgos originales de nuestra propia psique sudamericana", tal es la tarea fundamental que se abre ante nosotros. A mayor abundamiento, y para dejar sentado de una vez el enfoque metafísico del pensador uruguayo: "nuestro devenir está todo en potencia en nuestro propio Inconsciente. Irlo haciendo conciencia, activamente, es nuestro modo de llegar a ser. De ahí la necesidad de sumergirse en la sombra subliminal de nuestra realidad fenoménica, para encontrar en lo profundo las virtualidades de nuestro devenir"²⁷. Busquemos, pues, hacia nuestro pasado histórico las virtualidades de la entidad categórica de América y postulémoslas como norma de nuestra original definición.

Pero, apenas damos los primeros pasos en esta dirección, el coloniaje cultural de esta América con respecto a Europa parece congelar el impulso autoconfigurador del hombre americano. La vuelta hacia nuestro pasado no parece mostrar sino que hasta ahora hemos carecido de capitalidad espiritual, que pertenecemos, es cierto, a la cultura occidental, pero en forma tan secundaria, subsidiaria, que sería no poca temeridad reclamar para América los títulos de una cultura original. Nos hemos formado y hemos pensado con las cabezas de los hombres europeos. ¿Dónde tienen lugar, pues, los símbolos del genio americano?

Y, sin embargo, conviene reparar y ver qué pasa con esa condición de nuestra realidad histórica.

Justo porque América se ha formado en la órbita de la cultura occidental —cuyo régimen de conciencia universal, cuya norma de Razón, a diferencia de la cultura oriental, constituye la medida de su genio— también a su propio devenir histórico pertenece una tendencia universalista que anuda, ya

27. Op. Cit. Pág. 25.

por pertenecerle, lo universal en lo americano y lo americano en lo universal en forma tal que lo universal sólo sería "la categoría propia de nuestra cultura" y lo americano nuestro meridiano histórico, "el signo de nuestro destino en la historia"²⁸. Zum Felde busca, por esta razón, aquella modalidad propia de la cultura americana que ya desde ahora deberá quedar orientada por esta "síntesis integral" de lo universal y lo americano. Lo que, por otra parte, sólo puede llevarse a cabo sobre la base de una interpretación general de la historia de la cultura occidental.

Un régimen de conciencia universal, que tal quiere decir un "régimen de Razón", va unido, según lo declara Zum Felde, a un amarcada propensión al "orden", a la "claridad", a la "forma objetiva", en suma, al carácter apolíneo de sus manifestaciones; orden, claridad, forma objetiva, son algo así como las categorías que gobiernan su ejercicio, las cuales se oponen y complementan dialécticamente con estas otras que caracterizan la orientación del espíritu dionisiaco; "anarquía", "obscura intuición subjetiva", "el inconsciente", "el lirismo patético". Pues bien, la historia de la cultura occidental cabe ser interpretada como un juego dialéctico y permanente entre esos dos principios de lo apolíneo y de lo dionisiaco. Las grandes culturas parecen deber su vigorosa cuanto clásica expresión a la presencia simultánea y equilibrada de ambos principios.

A pesar de todo, la historia de la cultura occidental es lugar común de una serie de desequilibrios entre aquellos dos principios sin señal alguna de que haya podido realizar plenamente lo que debiera ser el imperativo de una gran cultura, a saber; la integración proporcional, equilibrada, de Dionisos y Apolo en todas sus manifestaciones. Aquella historia es más bien una sucesión de etapas en que tan pronto se ha caído en el "imperio despótico de la subjetividad, de la expresividad, sin disciplina estética formal", tan pronto está para sucederle el "imperio exclusivo de la formalidad, de la retórica, de la regla". Es el caso de la preeminencia de las "formas intelectuales" de Sócrates a Aristóteles; la fuerza impositiva del racio-

28. Op. Cit. Pág. 147.

nalismo estóico; el predominio del lirismo místico durante la alta edad media, frenado después por el rígido intelectualismo de la Escolástica; el formalismo exclusivista de la cultura bizantina, y el del siglo XVII, que no ha sido más que un re-bizantinismo con elementos helenos y romanos; hasta llegar al siglo XIX en que el poderío del Romanticismo, cayendo en el mal contrario, representa la caída de las formas intelectuales.

Precisamente en esos contrastes, en esas posturas unilaterales, se encuentra el desvío y los límites de las culturas aludidas. El principio intelectual y el intuitivo, lo apolíneo y lo dionisiaco, necesitan actuar de consuno, dentro de sus límites y función. "La razón reconoce que una mística es necesaria; y le confiere, en su orden, la función íntima que le es propia. Pero la relaciona y la coordina a la manera del equilibrio, que no permite que su fuego nos devore"²⁹. Sólo un régimen de razón que incluya, pero que controle, los abismos de las fuerzas ciegas, que contenga el oscuro inconsciente, pero que infunda en él la "forma" lúcida de la conciencia, puede permitir al hombre el señorío de sí mismo y de su cultura.

En esta síntesis integral, equilibrada, de la cultura, no realizada del todo en la historia de occidente y al parecer perdida sin remedio en los momentos que corren, consiste el imperativo que se alza ante el hombre de América. Constituye, además, el régimen de razón que le viene dado a esta América Latina por su propio devenir histórico. Conocernos históricamente quiere decir, según esto, conocernos en el destino histórico de realizar aquella síntesis integrativa que hasta ahora no ha podido despuntar en la historia de occidente y que América descubre como *sino* propio y como ley de su desarrollo. No en otra cosa radica la entidad propia de la cultura americana, sino en esto que verdadera e históricamente somos, es decir, en el ser que ha existido en potencia en la matriz de nuestro devenir histórico y que ahora se anuncia como destinación en un régimen de razón que mira en el equilibrio su más profunda y peculiar "entelequia". Por ella, y desde

29. Op. Cit. Pág. 163.

ella, quedaría definida su originalidad; desde ella emergerá la unidad original de estilo de las más diversas manifestaciones culturales que América tenga que ofrecer al mundo.

7.—Trato de fijar a continuación aquellos puntos en que me parece que habría que reconocer los límites de la interpretación del pensador uruguayo.

Se exige que América deba comenzar contando con un *estilo*, con un carácter propio, a fin de que haga valer con originalidad los frutos de su cultura; y cuando no se lo exige se lo supone y postula. El esfuerzo es familiar a quienes han buscado por todos los caminos una "figura", un "tipo" adscribible al pensamiento americano. ¿No será que la búsqueda de tales o cuales "características" responde a un esfuerzo de salvación a que obliga la displicente falta de "significativos" aportes a la cultura universal en gran trecho de la historia de la cultura americana?. Si fuera esto, no dejaría de ser una búsqueda *inauténtica* que, embargada por un puro y periférico "como", por el estilo, acaba por encubrir los contenidos auténticos, el "qué", a cuya plenitud significativa habría que recurrir en todo caso a fin de calibrar los logros de una cultura en el todo total de la cultura universal. Mientras no se trate de banales manifestaciones humanas, nadie, nada, es más original por los rasgos estilísticos que por los contenidos de la *visión* que tales manifestaciones llevan consigo. Y la cultura no es otra cosa que objetiva decantación de correspondientes visiones de vida y mundo. De aquí que no pueda hablarse de una "cultura" original de América mientras se mantenga como condición de ella la posesión de un estilo determinado. Zum Felde se pregunta: ¿de qué valen los conocimientos, las formas, si no se posee el estilo?³⁰. Es claro que con igual derecho se puede invertir la pregunta; pero de esto tampoco se trata. Los caracteres estilísticos de una cultura conviven perfectamente con el acervo de sus conocimientos y sus formas, pero no son ellos el *desideratum* de su originalidad histórica, sino el contenido aportativo de sus manifestaciones dentro del amplio campo de la cultura universal.

30. Op. Cit. Pág. 160.

Todavía más cuestionable resulta la tesis sostenida por Zum Felde, según la cual un régimen de Razón, de equilibrio entre las fuerzas vitales y las formas disciplinarias de la inteligencia, está potencialmente preestablecido en la trayectoria misma de nuestro devenir histórico. Sólo el entusiasmo que impregna a esta perspicaz construcción conceptual puede ofrecerle algún apoyo, no, en modo alguno, un examen objetivo de los hechos. Ya durante la Colonia tomismo y escotismo —Tomás Mercado en México, Alfonso Briceño en Chile, de no poca influencia en América, por ejemplo— señalan la presencia de posiciones pugnantés en el sentido de aquellos principios de que habla Zum Felde. La época de los movimientos de independencia y organización política de las naciones hispanoamericanas, las luchas por su emancipación cultural, está surcada por una serie de desequilibrios en aquel mismo sentido. “El período de anarquía y de despotismo alterno, que caracteriza la historia política de nuestro continente, dice certeramente el propio Zum Felde, es un común denominador. En él nos reconocemos semejantes”³¹. ¿No es ésta la versión política del conflicto dionisiaco-apolíneo? Las últimas décadas del siglo XIX y primeras del XX, auge y decadencia del positivismo en América, se desenvuelven en medio de señalados contrastes entre los impulsos vitales y el orden de las formas intelectuales. Hay que señalar, al respecto, la pugna entre espiritualistas y positivistas del Ateneo de Uruguay; la coyuntura histórica en que se mueve el pensamiento de Rodolfo Rivarola, Coriolano Alberini y Alejandro Korn, en Argentina; Alejandro O. Deústua, en Perú; Antonio Caso y José Vasconcelos, en México. De consiguiente, es totalmente gratuito decir que un “régimen de Razón”, de equilibrio, está ya “virtualmente” contenido en las propias tendencias de nuestra evolución histórica.

IV

Hacia una orientación distinta del Problema.

8.—Era necesario detenerse en el examen de las ideas que acerca de la filosofía americana han postulado los autores

31. Op. Cit. Pág. 223.

anteriormente señalados, porque importaba hacer resaltar el generalizado punto de vista según el cual una “original” filosofía de América Latina ha de buscarse ante todo en la dirección de las “características” con que se le ha ejercitado en esta parte del continente, o con que debería, según otros, ejercitarse. Por la misma dirección en que se ha colocado la cuestión, el examen arrojó una variedad de “perfiles”, pero, al mismo tiempo, la sospecha de que por este camino no se pudiera encontrar otra cosa que una caracterización *extrínseca*, periférica, de la filosofía en cuestión; una caracterización, por tanto, no radicada en los contenidos mismos del “conocimiento” filosófico, incapaz, por lo mismo, de dar cuenta de la auténtica e intrínseca originalidad filosófica.

En cuanto a esta última forma de ser original con autenticidad en filosofía, aquella que descansa en el aporte creador del cuerpo proposicional de cada filosofía, los juicios siguen siendo deplorablemente adversos al pensamiento americano. “Nos parece haber leído alguna vez, dice Zum Felde, no recordamos donde (quizás no lo hayamos leído), que el latinoamericano no posee el don de la originalidad creadora. . . Y, ciertamente, a pesar de toda nuestra protesta, la realidad actual de nuestra cultura parecería justificar ese juicio eliminatorio”³². Francisco Larroyo, tras de haber llevado a cabo una valoración de las contribuciones de Ibero-América a la cultura universal en campos como los del derecho, del arte, por ejemplo —lo que ha venido a ser, en parte, una rectificación del pesimista aserto del pensador uruguayo—, acaba por declarar, sin embargo, cuán escasa, si no es que nula, es la fecundidad del pensamiento ibero-americano en los sectores de la ciencia y la filosofía: “Ibero-América, advierte, no ha destacado, hasta ahora, en los dones de Minerva. Ni la creación del saber, la difusión de éste por la obra educativa, ni en intensidad y amplitud, ciencia y filosofía americanas señalan un hito en la historia universal”³³.

No debe extrañar. Quienes han incursionado por los domi-

32. Op. Cit. Pág. 39.

33. F. Larroyo. La Filosofía Americana, Pág. 305. Edición citada.

Todavía más cuestionable resulta la tesis sostenida por Zum Felde, según la cual un régimen de Razón, de equilibrio entre las fuerzas vitales y las formas disciplinarias de la inteligencia, está potencialmente preestablecido en la trayectoria misma de nuestro devenir histórico. Sólo el entusiasmo que impregna a esta perspicaz construcción conceptual puede ofrecerle algún apoyo, no, en modo alguno, un examen objetivo de los hechos. Ya durante la Colonia tomismo y escotismo —Tomás Mercado en México, Alfonso Briceño en Chile, de no poca influencia en América, por ejemplo— señalan la presencia de posiciones pugnantas en el sentido de aquellos principios de que habla Zum Felde. La época de los movimientos de independencia y organización política de las naciones hispanoamericanas, las luchas por su emancipación cultural, está surcada por una serie de desequilibrios en aquel mismo sentido. “El período de anarquía y de despotismo alterno, que caracteriza la historia política de nuestro continente, dice certeramente el propio Zum Felde, es un común denominador. En él nos reconocemos semejantes”³¹. ¿No es ésta la versión política del conflicto dionisiaco-apolíneo? Las últimas décadas del siglo XIX y primeras del XX, auge y decadencia del positivismo en América, se desenvuelven en medio de señalados contrastes entre los impulsos vitales y el orden de las formas intelectuales. Hay que señalar, al respecto, la pugna entre espiritualistas y positivistas del Ateneo de Uruguay; la coyuntura histórica en que se mueve el pensamiento de Rodolfo Rivarola, Coriolano Alberini y Alejandro Korn, en Argentina; Alejandro O. Deústua, en Perú; Antonio Caso y José Vasconcelos, en México. De consiguiente, es totalmente gratuito decir que un “régimen de Razón”, de equilibrio, está ya “virtualmente” contenido en las propias tendencias de nuestra evolución histórica.

IV

Hacia una orientación distinta del Problema.

8.—Era necesario detenerse en el examen de las ideas que acerca de la filosofía americana han postulado los autores

31. Op. Cit. Pág. 223.

anteriormente señalados, porque importaba hacer resaltar el generalizado punto de vista según el cual una “original” filosofía de América Latina ha de buscarse ante todo en la dirección de las “características” con que se le ha ejercitado en esta parte del continente, o con que debería, según otros, ejercitarse. Por la misma dirección en que se ha colocado la cuestión, el examen arrojó una variedad de “perfiles”, pero, al mismo tiempo, la sospecha de que por este camino no se pudiera encontrar otra cosa que una caracterización *extrínseca*, periférica, de la filosofía en cuestión; una caracterización, por tanto, no radicada en los contenidos mismos del “conocimiento” filosófico, incapaz, por lo mismo, de dar cuenta de la auténtica e intrínseca originalidad filosófica.

En cuanto a esta última forma de ser original con autenticidad en filosofía, aquella que descansa en el aporte creador del cuerpo proposicional de cada filosofía, los juicios siguen siendo deplorablemente adversos al pensamiento americano. “Nos parece haber leído alguna vez, dice Zum Felde, no recordamos donde (quizás no lo hayamos leído), que el latinoamericano no posee el don de la originalidad creadora. . . Y, ciertamente, a pesar de toda nuestra protesta, la realidad actual de nuestra cultura parecería justificar ese juicio eliminatorio”³². Francisco Larroyo, tras de haber llevado a cabo una valoración de las contribuciones de Ibero-América a la cultura universal en campos como los del derecho, del arte, por ejemplo —lo que ha venido a ser, en parte, una rectificación del pesimista aserto del pensador uruguayo—, acaba por declarar, sin embargo, cuán escasa, si no es que nula, es la fecundidad del pensamiento ibero-americano en los sectores de la ciencia y la filosofía: “Ibero-América, advierte, no ha destacado, hasta ahora, en los dones de Minerva. Ni la creación del saber, la difusión de éste por la obra educativa, ni en intensidad y amplitud, ciencia y filosofía americanas señalan un hito en la historia universal”³³.

No debe extrañar. Quienes han incursionado por los domi-

32. Op. Cit. Pág. 39.

33. F. Larroyo. La Filosofía Americana, Pág. 305. Edición citada.

nios de la filosofía americana, ante una situación como la que así se nos presenta, tenían que orientarse, si debía por otra parte que encontrarse en esta filosofía algún "don" de originalidad, hacia una caracterización puramente formal, hacia estos o aquellos "rasgos" exteriores. Lo que Samuel Ramos decía de las ideas filosóficas en México, que "lo que hay que investigar en esas ideas filosóficas, no es la originalidad del pensamiento innovador, puesto que nuestra historia es tributaria del movimiento de las ideas europeas, sino la forma peculiar en que este movimiento se ha reflejado en nuestra vida intelectual"³⁴, es lo que sigue siendo el santo y seña de los autores considerados y a propósito de la filosofía americana. El mismo Ramos extendió su estimación a las ideas filosóficas de América:

Creo que las obras filosóficas de los pensadores americanos, pueden ser aquilatadas desde dos puntos de referencia muy diversos. Pueden, en primer lugar, ser enjuiciadas dentro de la escala universal de valores que se aplica a todos los pensadores en el plano abstracto de la filosofía, según que han descubierto o no una nueva idea o doctrina que se sume al acervo general de los conocimientos. Desde este punto de vista, claro está que no hay en toda la historia de nuestro pensamiento un solo filósofo que pueda reputarse original y creador... Hay otro criterio para valorar la producción filosófica hispanoamericana y que consiste en averiguar si esa obra, por más que en estricto sentido no sea original, se asimila a nuestra existencia americana y tiene un influjo en la organización de nuestra cultura. Me parece que el valor más eminente que puede tener para nosotros una obra filosófica estriba en su eficacia para despertar de algún modo la conciencia de nuestro ser propio; para ayudarnos a definir nuestra personalidad en formación³⁵.

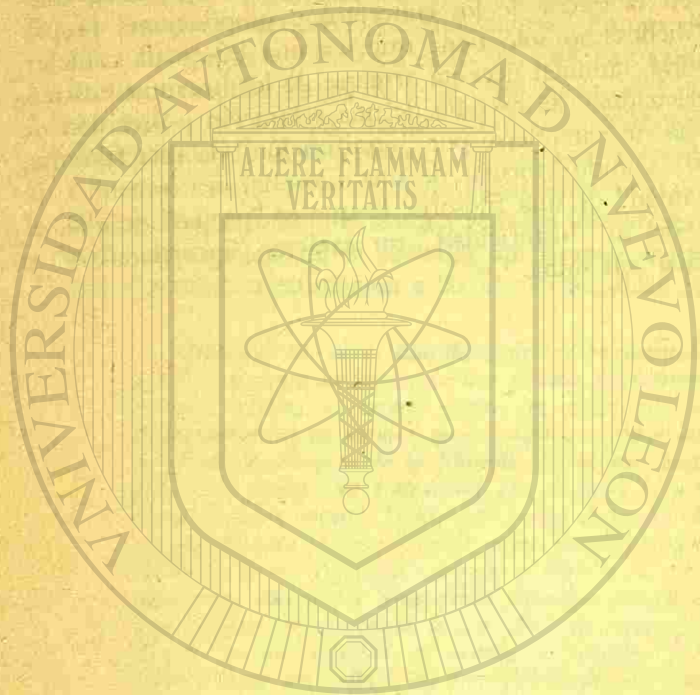
Pienso que en los actuales momentos ya no puede tomarse a la letra el sentido excluyente de todas estas apreciaciones, que, sin caer en aprêsuramientos, puede serse cortés sin atemorizada sumisión ante el juicio admonitorio de Hegel: "¡Jóvenes, todavía no! aún tenéis mucho que esperar, y mucho más que hacer", del cual se ha hecho portavoz todavía Ortega y

34. Samuel Ramos. *Historia de la Filosofía en México*. Universidad Nacional Autónoma de México, 1943. Pág. VII (Prólogo).

35. Samuel Ramos. *Op. Cit.* Primera Parte, 14, Págs. 85-86.

Gasset³⁶. Por cierto que la búsqueda y el hallazgo, ya no de las características formales de la filosofía americana que en modo alguno permiten decidir de ella como conocimiento filosófico original, sino de la "significación" que deba comportar en la esfera de los conceptos y proposiciones propiamente dichos, no sólo tiene que ser una búsqueda cautelara, precatoria, también necesita armarse de los instrumentos teóricos adecuados. Se necesita de una aclaración y precisión de lo que ha de entenderse por "significación" de una filosofía, el mero "sentido" formal de una filosofía, el "origen" y la "originalidad" de una filosofía, lo que es "propio" de ella, el carácter de su "historicidad", su carácter "incorporativo" y "aportativo" en suma.

36. J. Ortega y Gasset. *Obras Completas*, II, Pág. 727. *Rev. de Occidente*. Madrid. 1957.



INDICE

PALABRAS PRELIMINARES	3
INTRODUCCION	5
LA FILOSOFIA AMERICANA. TEMA EXPRESO DEL PENSADOR AMERICANO	13
I. Las concepciones histórico-filosóficas de la filosofía americana	13
II. Una concepción fenomenológico-existencial de la fi- losofía americana	32
III. A. Zum Felde: lo metafísico de la entidad americana	36
IV. Hacia una orientación distinta del problema	42

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS





UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECA