

L E O P O L D O Z E A

ESQUEMA
PARA UNA HISTORIA
DE LAS IDEAS
EN IBEROAMERICA

6

facultad de



FILOSOFIA Y LETRA

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO
DIRECCION GENERAL DE PUBLICACIONES

UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTONOMA DE MEXICO

Rector:

Dr. Nabor Carrillo

Secretario General:

Dr. Efrén C. del Pozo

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

Director:

Lic. Salvador Azuela

Secretario:

Juan Hernández Luna

CONSEJO TECNICO DE HUMANIDADES

Coordinador:

Dr. Samuel Ramos

Secretario:

Rafael Moreno

EDICIONES FILOSOFIA Y LETRAS

Opúsculos preparados por los maestros de la Facultad de Filosofía y Letras y editados bajo los auspicios del Consejo Técnico de Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México.

1. Schiller desde México: Prólogo, biografía y recopilación de la Dra. M. O. de Bopp.
2. Agostino Gemelli: *El psicólogo ante los problemas de la psiquiatría*. Traducción y nota del Dr. Oswaldo Robles.
3. Gabriel Marcel: *Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico*. Prólogo y traducción de Luis Villoro.
4. Carlos Guillermo Koppe: *Cartas a la patria* (Dos cartas alemanas sobre el México de 1830). Traducción del alemán, estudio preliminar y notas de Juan A. Ortega y Medina.
5. Pablo Natorp: *Kant y la Escuela de Marburgo*. Prólogo y traducción de Miguel Bueno.
6. Leopoldo Zea: *Esquema para una historia de las ideas en Iberoamérica*.

ESQUEMA PARA UNA HISTORIA
DE LAS IDEAS EN IBEROAMERICA

ESQUEMA PARA UNA HISTORIA
DE LAS IDEAS EN IBEROAMÉRICA

Printed and made in Mexico
Impreso y hecho en México
por la
Imprenta Universitaria
Bolivia 17 México, D. F.

L E O P O L D O Z E A

ESQUEMA
PARA UNA HISTORIA
DE LAS IDEAS
EN IBEROAMERICA

MÉXICO, 1956

CLASIF.:
ADQUIS: 795
FECHA:
PROCED.
\$

B1001
Z44
01-2

199.8
809082/w
ESQUEMA
PARA UNA
DE LAS IDEAS
EN IBEROAMÉRICA

BIBLIOTECA "SAMUEL RAMOS"
Historia de la Filosofía en México
HOMENAJÉ.-F.F. y L.: U.N.A., -6-X-1959

PRESENTACION

En 1948 se estableció en la Facultad de Filosofía y Letras la Cátedra de Historia de las Ideas en América, que quedó a mi cargo. Cátedra que en los últimos dos años se ha transformado en Seminario. Cátedras semejantes se han ido estableciendo en diversas universidades de Iberoamérica, como la que se encuentra a cargo del doctor Arturo Ardao de la Universidad del Uruguay, así como otras más que se han establecido o se proyecta establecer. Con estas cátedras y seminarios se ha querido fomentar entre los universitarios el interés por el estudio de nuestras ideas, pensamiento y filosofía, como base para una mejor comprensión entre nuestros países y aquellos de los cuales provienen muchas de las ideas que han sido adaptadas a nuestra realidad. En México, la institución que inició en forma sistemática estos estudios fué El Colegio

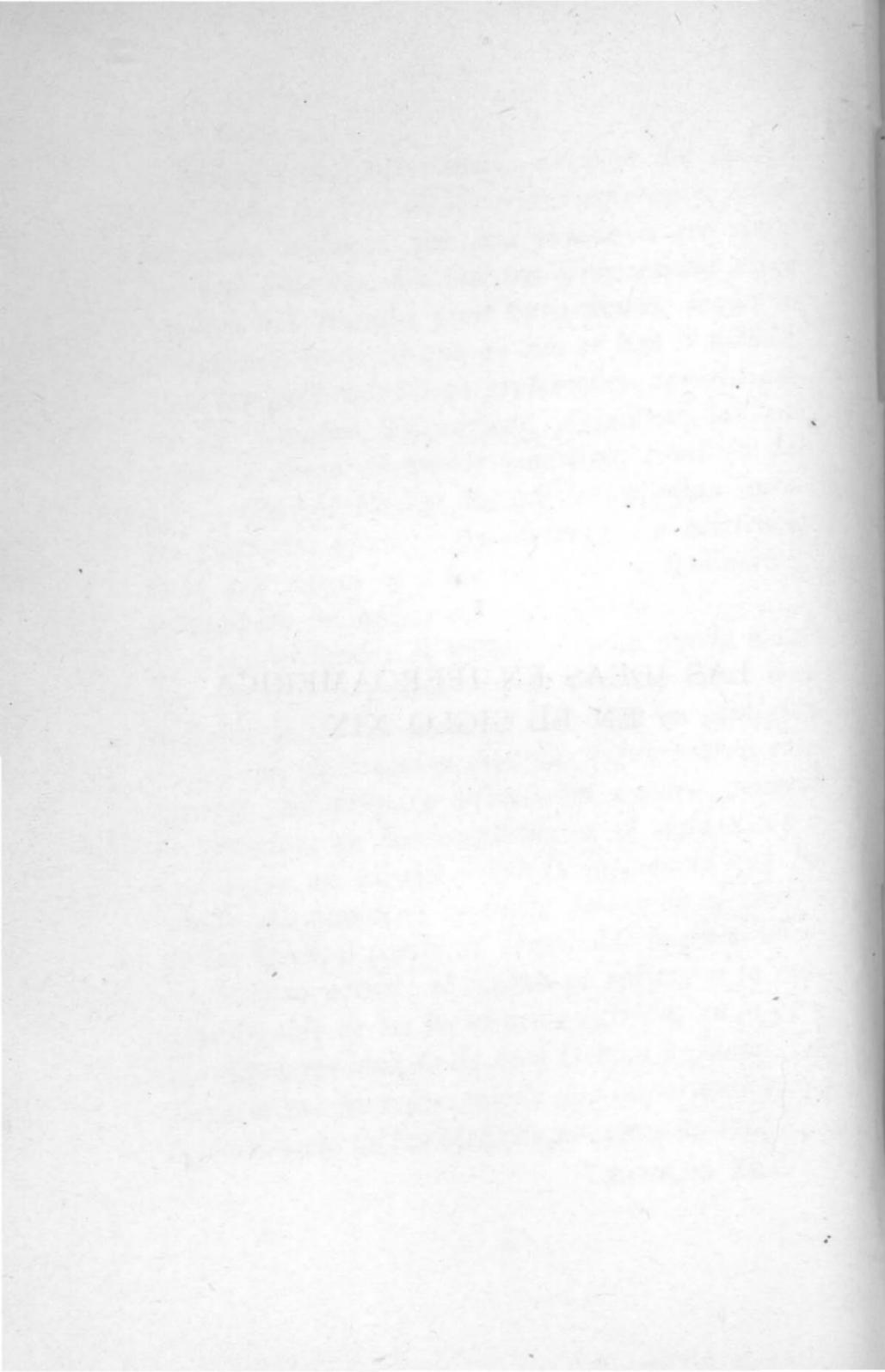
de México, en el Seminario a cargo del doctor José Gaos. De este Seminario surgieron y están surgiendo trabajos que han venido a ser clave en estos estudios. En nuestra Universidad estos estudios han tomado gran importancia, según lo demuestran trabajos que en ella se han realizado, como los publicados o en preparación por el Centro de Estudios Filosóficos. Asimismo las cátedras a cargo de varios maestros, como la del doctor Samuel Ramos, en que se estudian nuestra filosofía, ideas y pensamiento. La asistencia cada vez mayor a estas cátedras y seminarios, es también un índice de este interés.

Para estimular el mismo y como ayuda a estas cátedras y seminarios, se publican aquí tres trabajos sobre Historia de las ideas en América en los que se resumen diversos esfuerzos en este sentido. El primero ofrece un cuadro general de las ideas en Iberoamérica en el siglo XIX; a éste sigue un ensayo sobre la influencia que ha tenido Alemania en nuestros países en el campo de las ideas, a partir de Humboldt hasta el existencialismo actual; el último se refiere a la más considerable de las influencias sufridas en la época contemporánea, la de José Ortega y Gasset. Influencia que ha representado una importante etapa en la historia de las ideas de nuestros países.

LEOPOLDO ZEA.

I

LAS IDEAS EN IBEROAMERICA
EN EL SIGLO XIX



I. *Aurora de un nuevo mundo.*

El Mundo Iberoamericano, colonizado por España y Portugal, entra en el siglo XIX en la más extraña aventura en que un conjunto de pueblos pueda entrar en el campo de las ideas: la aventura que significa tratar de deshacerse de la propia formación cultural para adoptar otra. El Mundo Iberoamericano se encuentra frente a un mundo dentro del cual se siente inadaptado: el mundo moderno. Mientras los países iberoamericanos permanecían en el mundo de ideas y creencias, de hábitos y costumbres establecidos por los poderes de la Península Ibérica, el resto del mundo marchaba por otros caminos distintos. Caminos que, ante los sorprendidos ojos iberoamericanos, se presentaban como opuestos y casi inconciliables con los que ellos habían recibido como herencia. Inglaterra con su revolución industrial y sus instituciones

políticas; Francia con su revolución política e ideológica, y los Estados Unidos con sus nuevas instituciones de carácter liberal y democrático, mostraban otras rutas al mundo.

↳ La palabra libertad, con acepciones no conocidas antes, se difunde por toda la América Ibero. Pero al lado de ella se difunde también esa preocupación por la realidad y el dominio de la naturaleza que ha hecho posible esa idea de *comfort* o felicidad material de los pueblos que la adoptan. Los grandes conquistas del mundo que a sí mismo irá llamándose occidental, se convierten en aspiración de los pueblos de Iberoamérica. Se empieza a hablar de la necesidad de dar al pueblo libertad y bienestar social. Una libertad y un bienestar que las metrópolis iberas encuentran contrarios a su tradición e intereses. El mundo llamado de las Luces ha entrado en España y Portugal; también aquí se discuten las nuevas ideas, permitiéndose, inclusive, que su discusión llegue a algunas de sus colonias. En éstas, unas veces abiertamente, otras en forma clandestina, se debate la necesidad de llevar tales ideas al pueblo para realizarlas.¹

1 Alberto Zum Felde, *Índice crítico de la literatura hispanoamericana. El ensayo y la crítica*. Editorial Guaranía, México, 1954.

Una nueva idea de la ciencia, ajena por completo a la concepción aristotélico-tomista de la misma, se hace sentir en todos los centros educativos de Iberoamérica desde el último cuarto del siglo XIX. Una ciencia que permite al hombre estudiar su realidad directamente, sobre la base de la experiencia concreta; una ciencia que obtiene sus deducciones de esta realidad. Esta misma recurrencia a la experiencia directa de la realidad destruye el principio de autoridad en que se apoyaba la idea escolástica de la ciencia. Locke, Bacon, Copérnico, Kepler, Newton, Leibnitz, Franklin y otros, son los nombres que circulan ya en todos los centros educativos de la América Iberoamericana; numerosos esfuerzos se hacen para que sus ideas, al poner en crisis la idea de autoridad, no pongan la de Dios, pues no aceptan cambiar el aspecto religioso de sus creencias. La conciliación religiosa con los nuevos afanes se va haciendo patente en ese conjunto de ideas que circulan en toda Iberoamérica, y que conocemos en nuestros días con el nombre ya generalizado de "eclecticismo". Dentro del grupo de estos doctrinarios se cuentan, entre otros, los mexicanos Javier Alegre, Diego José Abad y Fran-

cisco Clavijero;² Hipólito Unánue y José Baquijano en el Perú;³ Francisco Xavier Espejo en el Ecuador; Francisco Xavier de Caldas en Colombia, y el brasileño Francisco de Monte Alverne.⁴ La nueva orientación lleva a los iberoamericanos a un estudio directo de su realidad histórica y natural.

La nueva Europa ha retado a la llamada América Meridional para que demuestre su capacidad dentro del mundo que ha surgido. De acuerdo con el nuevo criterio científico, el francés Buffon y el prusiano De Pauw han puesto en duda esta capacidad. Es más, niegan que esta América pueda entrar en el campo del progreso dada su inmadurez natural y cultural. La única posibilidad que le queda a este mundo es la de su incorporación al moderno bajo su hegemonía. Fuera del progreso y de toda posibilidad del

2 Bernabé Navarro, *La introducción de la filosofía moderna en México*. El Colegio de México, México, 1948.

3 Augusto Salazar Bondy, *La filosofía en el Perú*. Unión Panamericana, Washington, 1954.

4 Joao Cruz Costa, *O desenvolvimento da filosofia no Brasil no século XIX e a evolução histórica nacional*. Industria Gráfica José Magalhaes Ltda., São Paulo, 1950.

mismo se encuentra esta América por su propia conformación física. Su fauna, su flora y su tierra, al igual que sus primitivos habitantes, son aún inmaturos. A esta inmadurez física se agrega la cultural; el hecho de que esta América haya sido colonizada por España y Portugal, pueblos que en Europa han venido representando a las viejas fuerzas que se opusieron a las nuevas ideas.⁵ Como respuesta a esta negativa idea sobre la América Ibera, varios de sus mejores hijos se entregan a la tarea de reivindicar su fauna, flora, hombre y cultura. Clavijero escribe su *Historia antigua de México*, el padre Molina la *Historia de Chile*, y el padre Benito María de Moxó sus *Cartas mexicanas*. Los peruanos Unanue y José Manuel Dávalos escriben sus observaciones sobre su tierra para replicar a De Pauw. La visita que realiza el barón de Humboldt a esta América, da mayor impulso y seguridad a estos estudios. Se hacen varias expediciones para estudiar la fauna y flora americanas, entre las que se destaca la llamada expedición de J. Celestino Mutis en la Nueva Granada, después Colombia, a fines del XVIII.⁶

5 Antonello Gerbi, *Viejas polémicas sobre el Nuevo Mundo*. Banco de Crédito del Perú, Lima, 1946.

6 *Expedición a la Nueva Granada*. Bogotá.

Así, al surgir el siglo XIX, las mentes iberoamericanas han tomado conciencia de su realidad. El iberoamericano, sin descuidar la salvación de su alma, se dispone a conocer el mundo que le ha tocado en suerte. Y al contacto con éste se da cuenta de que no es inferior a ningún otro. Este mundo suyo se le presenta lleno de posibilidades en todos los sentidos. América se le presenta como un mundo que, siendo distinto por sus orígenes, no es inferior a otros. Precisamente por ser distinto, era menester tomar en cuenta sus propias necesidades. No era ya posible que un gobierno situado en el otro lado del mar pudiese atender a estas necesidades. Se empieza a hablar de *autonomía*, no de independencia. Los iberoamericanos quieren ser tomados en cuenta por las metrópolis iberas. No tratan de separarse de ellas, simplemente piden se les tome en cuenta en la marcha que toda Iberoamérica parece iniciar para incorporarse al progreso. Cada uno de estos países sabe ahora cuáles son sus posibilidades, sabe lo mucho que puede aportar en esfuerzo material y cultural. Es más, esta América posee riquezas incalculables y hombres dispuestos a rescatarlas. Si se lo proponen, pronto el Mundo Iberoamericano podrá estar a la altura de los países que van a la vanguardia del progreso. No piden sino *autonomía*, esto es, el

reconocimiento de la capacidad de estos pueblos para incorporar sus latentes fuerzas en una tarea que deberá ser común. Una tarea urgente ante el peligro que puede significar marchar fuera de la línea que marca el progreso. Los mismos metropolitanos tienen conciencia de este peligro cuando ponen en boca del conde de Aranda palabras que se refieren a la necesidad de que España dé a sus colonias un mínimo de libertades que les permita sentirse incorporadas en una tarea común. Es la conciencia de una tarea común lo que ha hecho la grandeza de los pueblos modernos, especialmente de los Estados Unidos de Norteamérica. "Esta República —profetiza— ha nacido, por así decirlo, pigmea, y ha necesitado del auxilio y apoyo nada menos que de dos Estados tan poderosos como Francia y España para conquistar su independencia; pero vendrá un día en que será gigante, un verdadero coloso temible en aquellas comarcas, y entonces, olvidando los beneficios que ha recibido, sólo pensará en su propio interés y crecimiento." ⁷ El mundo moderno, en su crecimiento, será pronto un

7 Arthur P. Whitaker ha mostrado ser estas ideas simplemente atribuidas al conde de Aranda, aunque no por esto pierden su importancia profética. Ver *Latin-American and the Enlightenment*. New York, 1942.

peligro para las naciones que se han retardado en la adopción de los principios que lo hicieron posible.

Un impacto de este mundo moderno se hace sentir en la misma Península Ibérica cuando Napoleón I, en nombre de los principios que hicieron posible la Revolución Francesa, invade España y Portugal en 1808 en su lucha contra la otra expresión de este mundo moderno, Inglaterra. La Península Ibérica, fuera como ha quedado del camino del progreso, es ahora un botín que se disputan dos naciones modernas en su crecimiento. En este crecimiento su nacionalismo interno se transforma en otra de las aportaciones del mundo occidental: en imperia- lismo. El peligro que sólo se presentía se ha con- vertido en una realidad, y las naciones modernas extienden su predominio político y económico sobre los pueblos que han permanecido al margen de la nueva marcha del mundo. Los países que formaban el viejo Imperio Ibero se apresuran a aprovechar la oportunidad que les brinda la falta de una autoridad legítima en la Península. No se trata, al principio, de un movimiento de independencia, sino pura y simplemente de cambio de autoridad. Desaparecida ésta en la Pe- nínsula, la autoridad corresponde ahora a las co- lonias. En el Brasil esta toma de autoridad se

facilita en cuanto el propio rey de Portugal, D. Juan VI, busca refugio junto con su Corte en la Colonia. No así en Hispanoamérica, donde esta autoridad es disputada por las fuerzas representadas por los intereses metropolitanos, a los cuales perjudicaría la autoridad en manos de las fuerzas representadas por los intereses propios de los coloniales. A pesar de que éstos no pedían otra cosa que ser tomados en cuenta sobre la base de una relativa *autonomía*. Cada uno de los países hispanoamericanos se alzó en armas contra las fuerzas metropolitanas, en nombre del prisionero rey de España Fernando VII. En cada uno de estos países se ofreció a este rey el gobierno. La Revolución empezó con un "¡Mueran los franceses!" y un "¡Viva Fernando VII!"; pero se luchó, no contra los franceses, que se encontraban lejos de Hispanoamérica, sino contra las llamadas fuerzas realistas que representaban los intereses metropolitanos. Hispanoamérica aceptaba continuar bajo el Imperio Español, pero en un plano de igualdad, como colaboradora activa del mismo.

Las ideas asimiladas permitirán ahora a los hispanoamericanos enfrentarse abiertamente a los intereses que saben les son ajenos. El conocimiento de su realidad les muestra que se pueden bastar a sí mismos. El eclecticismo ha con-

ciliado su religiosidad con su afán de emancipación. Uno es el mundo de lo religioso y otro el de la realidad en que se vive. Dios no tiene por qué justificar tiranías. Exigir igualdad de derechos no es situarse en contra de la religión. Se puede ser buen católico y al mismo tiempo desear la emancipación de su pueblo y su felicidad material. Las ideas de la Ilustración que en Europa significaron también una reacción contra la religión, toman en Hispanoamérica otro sentido. Se empieza a distinguir entre religión y clero. El clero es visto, cuando se pone del lado de los intereses metropolitanos, como una fuerza política más. En algunas partes, como en la Argentina, el clero secunda inmediatamente a los emancipadores; en otras, se resiste hasta que logra conciliar sus intereses con los nuevos grupos que desplazan a los metropolitanos. Pero en todo caso sus opositores no verán en él otra cosa que una fuerza o *cuerpo*⁸ político de intereses que nada tienen que ver con el campo propiamente religioso. No se sentirán menos cristianos o católicos al luchar por destruir su fuerza política.

8 Mora llama *cuerpos* a los grupos como el clero y la milicia que se formaron en la Colonia en defensa de sus intereses.

Los hombres que adoptando la nueva ciencia se preocuparon por conocer su flora, fauna, tierra, historia y cultura, se enfrentarán abiertamente a las fuerzas que se empeñan en someter a sus pueblos en nombre de una supuesta incapacidad física y política. Así vemos cómo de las aulas en que se ha explicado esta nueva ciencia aplicada a su realidad, o de los grupos que han formado las expediciones para conocer esa fauna, flora y tierra, salen los revolucionarios que reclaman derechos igualitarios para sus pueblos y, cuando estos no son reconocidos, la independencia frente a la incomprensiva Metrópoli. Miguel Hidalgo, que inicia la revolución de Independencia en México, ha estudiado al lado de aquel grupo de jesuitas que se propusieron conocer la realidad mexicana para contestar, entre otras cosas, a las diatribas de De Pauw. Francisco Xavier de Caldas, que conociera de la realidad de su América al lado del naturalista Mutis, es sacrificado en Bogotá al rebelarse contra los opresores de su pueblo. Francisco Xavier Espejo, en el Ecuador, sufre persecuciones al luchar por la libertad de esa tierra que tanto había estudiado. De la Universidad de Chuquisaca en el Alto Perú, donde se estudia también la realidad hispanoamericana en todos sus renglones, salen asimismo los teóricos y directores de la

revolución de Independencia argentina. Lo mismo sucede en cada uno de los centros de cultura hispanoamericanos, de donde surgen los directores de la emancipación política. Para su lucha por una plena independencia, dada la incapacidad de España para reconocer derechos a sus colonias, estos hombres estarán bien armados con las teorías libertarias de un Rousseau, Voltaire, Diderot y Montesquieu, y con la experiencia de la revolución de Independencia norteamericana. El modelo de naciones a realizar se alzaba en el Norte; los Estados Unidos representaban ya la máxima expresión del nuevo anhelo: instituciones liberales y bienestar material. Una ola de optimismo, a pesar de los grandes sacrificios, se dejó así sentir en Hispanoamérica. >

Mientras tanto el Brasil, con su desterrado rey en estas tierras, iniciaba una marcha menos violenta por los mismos caminos que se había propuesto seguir Hispanoamérica, y en busca de metas semejantes: libertad y bienestar material. El desterrado rey Juan VI empezó concediendo a su nueva metrópoli los derechos que en vano había reclamado Hispanoamérica a su rey, decretando la Constitución del Reino Unido de Portugal, el Brasil y los Algarves. En el campo cultural impulsa las artes y las ciencias, lleva la primera imprenta conocida en el Brasil, hace

el proyecto del Instituto Académico, una especie de universidad, la primera que tendría el Brasil en tres siglos de dominación portuguesa. Una misión de artistas franceses traídos por Juan VI da origen a una Academia de Bellas Artes. Las ideas filosóficas de Francia circulan sin dificultad en los centros culturales del Brasil. Se pasa de Condillac a Maine de Birán. Cuando el rey regresa a Portugal, Brasil ha quedado comprendido como una parte del Reino Unido y su hijo Pedro queda en calidad de regente. Primer paso para una independencia sin violencia alguna. Inglaterra, por un lado, y los intereses cada vez más fuertes de los propietarios de tierras e ingenios brasileños, dan origen a la independencia del Brasil en 1822. Se trata de una simple y pacífica transmisión de poderes, al establecerse el Imperio del Brasil con el regente Pedro, hijo de Juan VI, como Pedro I del Brasil.

Las ideas en que se apoyarán los brasileños en esta etapa de su historia serán las propias del eclecticismo como doctrina conciliadora de intereses. El ya citado Francisco de Monte Alverne (1785-1869) representará una forma de eclecticismo transitorio entre las ideas propias de la Colonia y el Imperio; un enlace entre las ideas de un Locke, un Condillac, pasando por Maine de Bi-

rán, para culminar, dentro de la etapa del Imperio Brasileño, en Víctor Cousin. Domingos José de Magalhaes (1811-1822), discípulo predilecto de Monte Alverne, incorpora a esas influencias las de Jouffroy, Tomás Reid y la Escuela Escocesa. A esta línea de eclécticos se suma la de Eduardo Ferreira França (1809-1857), quien al cursar medicina en París recibe el impacto de los *ideólogos*, cuyas ideas agrega a las anteriores para servir de enlace al positivismo que habrá de justificar el movimiento republicano que pone fin al largo Imperio de Pedro I y Pedro II. El eclecticismo brasileño, en el que se entremezclan todas las corrientes señaladas, servirá de base al tranquilo y moderado Imperio Brasileño en que se ha transformado la antigua colonia portuguesa. Un imperio constitucional que semejará mucho al estilo que Francia adoptó en la época de Luis Felipe. Una etapa de política ecléctica en que encuentran acomodo todos los intereses. Un compromiso entre el absolutismo y el liberalismo; los intereses conservadores enlazados con los liberales. El espíritu constitucional que anima al Imperio no es otra cosa que expresión de esa conciliación mediante la cual los intereses de todas las fuerzas

sociales más poderosas quedan satisfechos.⁹ La abdicación de Pedro I ante lo que se llama "la mayoría" en 1831, es una expresión de esta combinación de intereses que no acepta quedar en un segundo plano ante las pretensiones del emperador frente a Portugal. El largo gobierno de Pedro II será la coronación de esta filosofía política que se ha expresado en la siguiente frase de "A Aurora Fluminense" al referirse a la etapa que precede a la abdicación de Pedro I: "Nada de excesos. Queremos una Constitución, no queremos una revolución."¹⁰ A esta filosofía, derivada ya de otras fuentes, y a esta solución conciliadora de intereses, aunque apoyada en gobiernos dictatoriales oligárquicos, llegarán las naciones hispanoamericanas, pero después de un gran rodeo en que se pretendió revolucionariamente alcanzar la anhelada etapa de libertad y bienestar material que se hacían patentes en el mundo moderno, hasta darse cuenta de que habían llegado demasiado tarde a él y de que era menester conciliar el pasado con el futuro. Así, Brasil, en forma que podemos llamar evolutiva, llegó a la misma meta a que ha-

9 Cruz Costa, *op. cit.*

10 Citado por Cruz Costa, p. 83.

bían de llegar los países hispanoamericanos mediante revoluciones. Pero veamos en qué consistieron estas revoluciones.

II. *Pugnas en la formación del nuevo mundo.*

En el Brasil, especialmente a partir de la abdicación de Pedro I, se debatieron las formas de gobierno que deberían ser adoptadas; entre éstas se discutieron, en forma muy especial, el republicanismo federal y el monarquismo constitucionalista. Por supuesto, tampoco faltaron las opiniones circunstancialistas pidiendo la monarquía absolutista bajo la restauración del mismo Pedro. Pero, en general, las fuerzas del país se agruparon en torno al Imperio de su entonces pequeño hijo Pedro II. No faltaron revueltas, pero sin alcanzar mayor violencia. La relativa inestabilidad se prolonga desde 1830 hasta 1840; pero la monarquía se sostiene y en 1850 se afirma, y no se volverá a hablar de otra forma de gobierno hasta 1889, en que se establece la República como algo necesario ante las nuevas fuerzas que se habían hecho presentes al abolirse la esclavitud. Las viejas fuerzas apoyadas en el dominio de la tierra y la explotación de los ingenios azucareros que-

daron debilitadas, mientras surgían las que tenían su base en la explotación industrial. El paso del Imperio a la República fué en el Brasil tan natural como el paso de su dependencia colonial de Portugal al Imperio independiente.

En Hispanoamérica, a las sangrientas luchas por alcanzar su emancipación política, siguieron otras luchas no menos sangrientas por lo que se refiere a la organización política que había de darse a los emancipados pueblos. El optimismo que animó a los emancipadores se convirtió pronto en hondo pesimismo. Estos habían hecho múltiples planes para organizar las que iban a ser nuevas repúblicas. Se soñó con hacer de ellas un grupo de países semejantes al formado por los Estados Unidos de Norteamérica. Pero pronto se dieron cuenta de lo utópico de esta pretensión. Las instituciones liberales no funcionaban debido a la falta de práctica de los pueblos que las recibían por vez primera, y a la hostilidad de las fuerzas conservadoras que se empeñaban en hacer de Hispanoamérica un conjunto de naciones con una organización política semejante a la heredada de España: un gobierno absolutista; sólo que este gobierno iba ahora a quedar en manos de las fuerzas que se consideraban sus herederas: los terratenientes y la Iglesia. En los países con una nu-

merosa población indígena y mestiza, como México, Perú, Colombia, etc., el predominio será casi de carácter racial al reclamar el gobierno los grupos criollos. En países como la Argentina, con una población indígena escasa y nómada, la pugna se abrirá entre los grupos que se apoyan en la explotación de la tierra y los que han hecho de la explotación industrial y el comercio otra forma de vida. Toda Hispanoamérica se dividirá en dos grupos: el de los que aspiran a convertir sus países en naciones modernas, y el de los que se oponen a toda transformación considerando que la mejor forma de gobierno es la que han heredado de España; éstos aspiran a un orden semejante al español, pero sin España.

En sus pretensiones son los segundos los que llevan mayores ventajas. Los primeros, los revolucionarios, no tienen otras que la audacia y la constancia en su empeño. Los conservadores cuentan con los resortes de hábitos y costumbres impuestos por España por espacio de tres siglos. Los libertadores se dan pronta cuenta de este hecho, y para ello no encuentran otra solución que una especie de despotismo ilustrado: dictaduras para la libertad. Había que obligar a los hispanoamericanos a entrar en el nuevo mundo de la libertad, negándoles el derecho a elegir otro camino. Máxi-

me cuando esta elección negativa no podría tener otra fuente que ese conjunto de hábitos y costumbres que les habían sido impuestos por la fuerza. Sólo cuando los hispanoamericanos pudiesen darse cuenta de sus libertades, entonces, y sólo entonces, se les podría abandonar a su propio destino. Mientras tanto, los libertadores asumirán la responsabilidad de estos pueblos. Así, en nombre de la libertad y para la libertad, Bolívar hizo sentir su poder a los pueblos por él libertados. Lo mismo hicieron O'Higgins en Chile, Rivadavia en la Argentina y el doctor Francia en el Paraguay. Pero frente a las dictaduras para la libertad, se alzarán las fuerzas empeñadas en dictaduras para restaurar el viejo orden.) Dictaduras liberales o dictaduras conservadoras. La pugna será ahora, no tanto por la libertad o la no libertad, sino por el tipo inmediato de orden que será menester establecer una vez alcanzada la independencia frente a España: un orden que prepare para el establecimiento de instituciones liberal-democráticas, o un orden que permita la estabilidad del viejo orden puesto ahora al servicio de las nuevas naciones.

Cada uno de los países hispanoamericanos se debatirá en un cambio alternativo de dictaduras para la libertad o para apuntalar el pasado; lle-

vando la ventaja las últimas, que van imponiéndose a costa de sangrientas luchas. La América Hispana se divide en dos grandes grupos: el de los que la quieren convertir en un país moderno y el de los que se empeñan en un gobierno que sea natural prolongación de las instituciones coloniales. En la Argentina surgen unitarios contra federalistas; en Chile, pipiolos contra pelucones; federales y centralistas en México, Colombia, Perú y otros países más. El chileno Diego Portales logra establecer, mediante la Constitución de 1833, un orden que semejaba al español, puesto que ponía en manos del presidente, cualquiera que éste fuera, un poder semejante al de los reyes españoles. Poder que los grupos liberales irán minando con la fuerza de sus ideas. Unico país en que la pugna, al no jugar personas sino las ideas que la misma Constitución implicaba, se realiza fuera del campo de la violencia física.¹¹ En el resto de los países hispanoamericanos, por el contrario, la lucha tomará los perfiles más violentos y trágicos. La violencia sólo termina con la violencia; la anarquía acaba en dictadura, independientemente de la justificación que se quiera dar a ésta. Así, en

11 Alberto Edwards Vives, *La fronda aristocrática*. Imprenta Universitaria, Santiago de Chile, 1945.

nombre del pueblo y para el bien del pueblo, el citado doctor José Gaspar Rodríguez Francia impone en el Paraguay una de las más crueles dictaduras que se conocen. En la Argentina, el hacendado y militar Juan Manuel de Rosas, enarbolando la bandera de la libertad de las provincias y los derechos de éstas, impone otra histórica dictadura. En México, enarbolando unas veces la bandera liberal y otras la conservadora, el general Antonio López de Santa Anna establece otra nefasta dictadura. En el Ecuador, Gabriel García Moreno instituye una especie de dictadura teocrática. En el resto de los países hispanoamericanos se alternarán las dictaduras con diversas justificaciones. Dictaduras en las que el cuartel dirá siempre la última palabra.¹²

III. *La lucha por la emancipación mental de Hispanoamérica.*

La generación hispanoamericana que surge en medio de esta pugna se hará pronto cargo de la cuestión más honda que la misma implicaba. Algo

12 Leopoldo Zea, *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*. El Colegio de México, México, 1949.

había en el hispanoamericano, en su ser, en su formación, que le impedía incorporarse al nuevo mundo. [Algo que hacía que todos sus esfuerzos derivasen en gobiernos dictatoriales. ¿Dónde estaba la raíz de todos los males? ¿Cómo poner fin a los mismos.] La respuesta a la primera pregunta fué: España. España era la raíz y origen de esa actitud. España había educado a sus súbditos en ese tipo de orden y los había dotado de hábitos y costumbres adecuados al mismo. En cuanto a la segunda pregunta, no había sino una respuesta: emancipación. Era menester emanciparse de España en forma más honda que la puramente formal que implicó la emancipación política. La emancipación mental de Hispanoamérica, debería ser el segundo paso a dar. Una emancipación que sólo podría obtenerse por medio de la educación. Era menester dotar a los hispanoamericanos de nuevos hábitos y costumbres, de los mismos hábitos y costumbres que habían dado capacidades a los individuos que habían creado las nuevas y poderosas naciones; era menester cambiar su mente. Esos hábitos y costumbres que parecían propios de los pueblos sajones, podrían también ser adquiridos por los hispanoamericanos para realizar, dentro de sus naciones, los mismos esfuerzos que habían hecho grandes a las naciones de los primeros.

La primera tarea de los nuevos emancipadores será la de hacer consciente la raíz de los males que asuelan a sus pueblos, para destruirlos o evitarlos. A partir, aproximadamente, de 1840, empiezan a publicarse en diversos lugares de Hispanoamérica varios estudios históricos o sociológicos sobre la misma. Dentro de estos estudios se destaca el *Facundo* de Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888), que en su primera edición, publicada en 1845, lleva el significativo título de *Civilización y barbarie. Vida de Juan Facundo Quiroga. Aspecto físico, costumbres y hábitos de la República Argentina*. El chileno José Victorino Lastarria (1817-1888) presenta en la Universidad de Chile, en 1842, una memoria a la que titula *Investigaciones sobre la influencia de la conquista y del sistema colonial de los españoles en Chile*. Ya ha pronunciado un *Discurso* sobre la emancipación de la literatura americana frente a la literatura española, en que también se hacen otros análisis. A la memoria contesta el venezolano Andrés Bello (1781-1865), en ese mismo año, con otra memoria que lleva también el título de *Investigación sobre la influencia de la conquista y del sistema colonial de los españoles en Chile*, donde la realidad hispanoamericana es enfocada en forma diversa, mostrando los aspectos positi-

vos que la Colonia ha tenido en la misma formación de los emancipadores. En México, José María Luis Mora (1794-1850) ha escrito en 1837 su *Revista política de las diversas administraciones que la República Mexicana ha tenido hasta 1837*. Otros trabajos más y también importantes se publican después, en los que se va tomando conciencia de la realidad hispanoamericana, señalándose lo que se considera es la raíz de todos sus males.

Este grupo de pensadores se da cuenta de lo difícil que es incorporar a esta parte de América en la línea del progreso, dado su diverso origen y, por ende, su diversa formación cultural. El espíritu democrático y la capacidad técnica de que hacen gala los pueblos modernos dependen de la formación educativa que los mismos han recibido. Este espíritu y esta capacidad no se obtienen así sin más, por un simple decreto o ley, como ingenuamente habían imaginado los ilustrados emancipadores políticos de Hispanoamérica. Entre nosotros —dice Andrés Bello— “no existían elementos republicanos; la España no había podido crearlos; sus leyes daban sin duda una dirección enteramente opuesta”. “Arrancamos el cetro al monarca, pero no al espíritu español: nuestros congresos obedecieron, sin sentirlo, a inspiraciones

góticas... hasta nuestros guerreros, adheridos a un fuero especial que está en pugna con el principio de igualdad ante la ley, revelan el dominio de las ideas de esa misma España cuyas banderas hollaron." En esta lucha, la idea liberal "era un aliado extranjero que combatía bajo la bandera de la independencia".¹³ Lo mismo sucedía con los hábitos que hacían posibles las industrias y el progreso material de los pueblos. La Colonia, al apoyarse sobre el trabajo de los indígenas o los esclavos negros, había hecho del trabajo manual algo degradante. Mientras los españoles y criollos, dice Lastarria, se apartaban de todo trabajo y se enriquecían, los indios y los mestizos fueron empleados en la industria fabril exclusivamente "porque, por su degradación, estaban condenados a los trabajos violentos". Esta, agrega, es "la causa que ha perpetuado hasta nosotros la costumbre inmoral y perniciosa de despreciar a todos los que se consagran a las labores de la industria".¹⁴ Y Sarmiento, comparando esta América con la

13 Andrés Bello, *Investigación sobre la influencia de la conquista y del sistema colonial de los españoles en Chile*. Santiago de Chile, 1842.

14 José Victorino Lastarria, *Investigaciones sobre la influencia social de la conquista y del sistema colonial de los españoles en Chile*. Santiago de Chile, 1842.

sajona, decía: "La civilización yanqui fué obra del arado y de la cartilla; la sudamericana la destruyeron la cruz y la espada. Allí se aprendió a trabajar y leer, aquí a holgazanear y rezar." "Allá la raza conquistadora introdujo la virtud del trabajo; aquí se limitó a vegetar en la burocracia y el parasitismo."¹⁵

El problema era así un problema de educación; por ello dentro del programa de la generación que se había propuesto la emancipación mental de Hispanoamérica, el principal punto era el educativo. A los emancipadores políticos les había faltado tiempo para realizar esta tarea, urgidos como estaban por aprovechar la oportunidad que se presentó para realizar la independencia política de sus países. El argentino Esteban Echeverría (1805-1851) decía al respecto: "Si la educación del pueblo hubiera empezado entonces, si se hubiera enseñado desde aquella época en las escuelas lo que es la libertad, la igualdad y la fraternidad, las generaciones educadas en esas doctrinas, que han llegado después a la virilidad, ¿no habrían

15 Domingo F. Sarmiento, *Conflicto y armonía de las razas en América*. Buenos Aires, 1883.

influido poderosamente en el triunfo del *orden* y de las *leyes*, y paralizado la acción de los anarquistas y de los tiranos?} “La libertad sola —agregaba— divide, no aproxima.” Era menester educar.¹⁶ Y el chileno Francisco Bilbao (1823-1865) decía por su parte: “Al pueblo no se le puede pedir que sepa hacer aquello de que nunca ha disfrutado en toda su vida.” Este “no sabe sino lo que sus padres le enseñaron, y esto es para él el punto final de su trabajo intelectual. Lo demás lo rechaza. De aquí se ve salir el espíritu tradicional” de sus hombres. Sus creencias “son católicas y españolas . . . De ahí sale la reacción antiliberal.” De allí la necesidad de educarlo. “No separemos al pueblo más de lo separado que está. *Eduquémosle* en la teoría de la individualidad, del derecho de igualdad y del honor.”¹⁷ En cuanto al mexicano José María Luis Mora, se expresaba así: “El elemento más necesario para la prosperidad de un pueblo es el buen uso y ejercicio de

16 Esteban Echeverría, “Manual de enseñanza”, *Obras completas*. Imprenta Mayo, Buenos Aires, 1870.

17 Francisco Bilbao, *Sociabilidad Chilena*. Santiago de Chile, 1844.

su razón, que no se logra sino por la *educación* de las masas.”¹⁸

Esta educación, como se ha indicado antes, tendría que terminar alcanzando la emancipación mental de los pueblos hispanoamericanos respecto a España, e inclusive respecto a Europa. Los pueblos modernos habían mostrado el camino al dar origen a poderosas nacionalidades como Inglaterra, Francia y los Estados Unidos. Nacionalidades que encontraban en sí mismas los límites de su libertad y expresión cultural. Pueblos que habían hecho de la idea de soberanía nacional el pivote de su desarrollo. Pueblos que se bastaban a sí mismos no dependiendo ni material, ni cultural ni políticamente de ningún otro poder. El modelo a realizar lo daban la nueva ciencia y organización europeas. “¿Estaremos condenados todavía a repetir servilmente las lecciones de la ciencia europea —preguntaba Andrés Bello—, sin atrevernos a discutir las, a ilustrarlas con aplicaciones locales, a darles estampa de nacionalidad?” Si tal hiciéramos traicionaríamos el espíritu de esta ciencia, “que nos prescribe el examen, la observación atenta y prolija, la discusión libre, la convicción

18 José María Luis Mora; selección hecha en *Escuelas Laicas*. Empresas Editoriales, S. A., México, 1948.

concienzuda". Sólo mediante este método los hispanoamericanos podrán llegar a tomar parte en la marcha del progreso a la que inútilmente han tratado de incorporarse. El mundo moderno quiere la colaboración de la América Hispana, pero en otro tono que el puramente informativo. "¿No harán las repúblicas americanas —sigue diciendo Bello—, en el progreso general de las ciencias, más papel, no tendrán más parte en la mancomunidad de los trabajos del entendimiento humano que las tribus africanas o de Oceanía?"¹⁹ Por ello debemos aspirar a beber en las fuentes del pensamiento. "... aspirad a la independencia del pensamiento... Esa es la primera filosofía que debemos aprender de Europa."²⁰ El otro gran emancipador argentino, Juan Bautista Alberdi (1810-1884), se expresaba en forma semejante al preguntar: "¿Cuál es la filosofía que conviene estudiar a la juventud americana?" La filosofía americana, la filosofía de nuestra realidad, contestaba, la filosofía de nuestra nación. "La filo-

19 Andrés Bello, "Discurso en el aniversario de la Universidad", *Anales de la Universidad*. Santiago de Chile, 1848.

20 Andrés Bello, *Autonomía Cultural de América*. Santiago de Chile, 1848.

sofía de una nación es la serie de soluciones que se han dado a los problemas que interesan a sus destinos generales. Nuestra filosofía será, pues, una serie de soluciones dadas a los problemas que interesan a los destinos nacionales." Este es el ejemplo que nos da la filosofía moderna, la filosofía de los pueblos modernos.²¹

Esta misma preocupación se siente también en esa parte de Hispanoamérica que aún no había alcanzado su emancipación política, Cuba. Esta isla, junto con Puerto Rico, representa el último reducto del dominio político español en Hispanoamérica. Aquí también se ha luchado por la emancipación política, que no se logra sino hasta 1898. Este retardo circunstancial sirve a sus pensadores para observar la marcha de la América Hispana emancipada. Los cubanos son testigos de los grandes problemas que se han planteado a los pueblos hermanos que se han anticipado en su independencia. Para no caer en los mismos errores, invierten los términos y hablan de emancipación mental como previa a la emancipación política de España. En plena Colonia se inician las críticas

21 Juan Bautista Alberdi, *Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea en el Colegio de Humanidades*. Montevideo, 1840.

a la realidad que ha originado España en la isla. José Antonio Saco (1797-1879), en sus trabajos sobre la *Historia de la esclavitud* y su memoria sobre *La vagancia en la isla de Cuba*, publicada en 1832, muestra el meollo de los males de la isla, fundados en una educación en que la libertad personal es negada y el trabajo industrial visto como propio de gentes viles. La independencia política en esta situación sería inútil, pues la isla caería pronto en nueva servidumbre. No se incorporaría a los pueblos que representan el progreso, simple y puramente pasaría a ser una nueva colonia de estos pueblos. Por ello era menester primero educar en los nuevos principios que rigen a los pueblos libres; después vendría la independencia política. Allí está el ejemplo hispanoamericano: "Hoy, hoy mismo —dice—, ¡cuán tristes ejemplos no presentan a nuestros ojos las revoluciones de España y América!"²² Por ello no hay prisa. No es menester apresurar la independencia de Cuba sino hasta cuando la isla esté preparada para asumir su libertad. Pues "aunque no pueda ser hoy inde-

22 José Antonio Saco, *Memoria sobre la vagancia en la isla de Cuba*. Habana, 1832.

pendiente, sí lo podrá ser dentro de veinte, treinta o cuarenta años".²³

Educar para la libertad que ha de venir, será la gran preocupación de los maestros cubanos durante la Colonia a partir de la etapa en que el resto de la América Hispana alcanzó su independencia política. Tal fué la preocupación de José Agustín Caballero (1765-1835), Félix Varela (1788-1853), José de la Luz y Caballero (1800-1862) y Enrique José Varona (1849-1933). Todos ellos quisieron, antes que nada, libertar a los cubanos de los hábitos que los mantenían conformes dentro del régimen colonial. Luz y Caballero, el más influyente de estos maestros, empezó por poner en duda el argumento de autoridad en el campo de las ciencias, a favor de la experiencia obtenida directamente por el investigador. "A los maestros se debe respeto —decía—, pero no fe... Mi ánimo ha sido a un tiempo demoler la autoridad y poner coto a la presunción."²⁴ También se opone a cualquier influencia que pueda ser nociva para esa libertad de criterio, como consideró lo era la filosofía ecléctica de Víctor Cousin

23 Carta pintada por Medardo Vitier en *Las ideas en Cuba*. Habana, 1938.

24 José de la Luz y Caballero, *Documentos para su vida*, "Revista de Cuba", t. v. Habana, 1878-1883.

y la filosofía alemana idealista. “Nadie mejor que yo —decía— podía haber recogido mies abundante en Alemania, y aun haberme dado importancia con introducir el *idealismo* de esa nación, a quien idolatro; pero he considerado en conciencia . . . que podría más bien dañar que beneficiar a nuestro suelo.”²⁵ Esta filosofía y la de Víctor Cousin justificaban todos los hechos históricos como productos de una voluntad que trascendía al hombre. “Las consecuencias prácticas que semejante sistema filosófico había de producir tendrían que ser necesariamente perniciosas para el progreso político del mundo y muy especialmente de la isla de Cuba —dice el maestro cubano—, donde por la existencia de la esclavitud y sus instituciones políticas tan excesivamente ultra-conservadoras y reaccionarias, la acción enervante del eclecticismo, como sistema, había de ser sentida con más fuerza.”²⁶

✓ Múltiples y abigarradas serán las influencias filosóficas y las ideas que animan esta etapa de la historia de las ideas en Hispanoamérica, a dife-

25 Citado por Enrique Piñeyro en *Hombres y glorias de América*. París, 1903.

26 José de la Luz y Caballero, *Impugnación al examen de Cousin sobre el Ensayo del entendimiento de Locke*. Habana, 1840.

rencia de las recibidas en la misma época en el Brasil. La ideología, el tradicionalismo francés, el eclecticismo, el utilitarismo, la escuela escocesa y el socialismo romántico de Saint-Simon ofrecen las armas a esta generación, que las utilizará en diversa forma, de acuerdo con la realidad que a sus hombres les toca vivir y potenciar. Algunos de ellos, como Bello, han bebido estas ideas en las fuentes originales. Este, durante su estancia como diplomático en Londres, ha conocido a Bentham y a James Mill. El mismo pensamiento influye en el mexicano José María Luis Mora. El argentino Esteban Echeverría ha vivido cinco años en París, de 1825 a 1830, y recibe la influencia de las corrientes románticas de la época. El romanticismo social de Saint-Simon a través de su discípulo Pierre Leroux, se deja sentir en el libro de Echeverría *Dogma social*. Juan Bautista Alberdi combina esta influencia con el utilitarismo, el idealismo y el eclecticismo. Lo mismo sucede con Sarmiento, que lleva esta influencia y la combina con los chilenos durante su destierro en Chile. Esta misma influencia es llevada por los tres argentinos citados al Uruguay. Por otro lado, el chileno Francisco Bilbao recibe la influencia de Laménais, Quinet y Michelet. El cubano Luz y Caballero, se ha visto, conoce el idealismo alemán

y su expresión francesa, el eclecticismo de Cousin. A esto se une el romanticismo literario de Víctor Hugo y Lamartine, de Dumas y Byron. Los tradicionalistas franceses, Maistre, Chateaubriand, Constant y De Bonald, les sirven para combatir el optimismo de los ilustrados. La escuela escocesa les hace equilibrar el entusiasmo romántico. El utilitarismo les hace ver la orientación práctica de sus ideas acercándoles a la solución positivista que ofreció la siguiente generación.²⁷

IV. *El orden positivista.*

La lucha por la libertad, la adopción de instituciones que permitiesen su expresión en Iberoamérica, resultaba tremendamente difícil. Tanto, que en Hispanoamérica se llevaba ya cerca de medio siglo de discusión verbal y guerra sin cuartel, sin llegar a grandes resultados. Las fuerzas liberales habían alcanzado predominio, pero a costa de grandes sacrificios. Las tierras hispanoamericanas se encontraban desoladas. En México, por ejemplo, el triunfo liberal obtenido a pesar de la intervención francesa en 1867, había dado lugar

27 Leopoldo Zea, *op. cit.*

a una pugna entre los mismos liberales por el poder. En el resto de Hispanoamérica, las discusiones sobre el poder una vez logrado el triunfo de las fuerzas progresistas, agitaban sus poblados. Mientras tanto ese mundo, al que en vano se trataba de alcanzar, crecía y se expandía sin discriminación alguna sobre todos los pueblos no occidentales, incluyendo los iberoamericanos. Estos ya habían tenido duras experiencias de esta expansión. México la había sufrido en 1847 al ser amputado por los Estados Unidos, Francia lo había invadido en 1863 apoyando, nada menos, que a las fuerzas que le impedían incorporarse al progreso. Francia e Inglaterra y luego los Estados Unidos, se disputaban el resto de los pueblos iberoamericanos para explotar sus materias primas. Así, la entrada en aquel nuevo mundo en otro rol que no fuera el de colonia, iba resultando cada vez más difícil. Mientras se discutía sobre la libertad, la forma de gobierno y los gobernantes que correspondían a su realización, el mundo occidental acrecentaba su poder. Un poder de carácter material apoyado en la capacidad de sus hombres para transformar las materias primas en artículos de comercio necesarios para el nuevo confort del mundo. La capacidad industrial y comercial del mundo occidental era la que hacía la grandeza

material de sus pueblos. Estos pueblos triunfaban porque se habían entregado al trabajo sin preocuparse ya más por discutir ideas que formaban parte de su propia naturaleza.

Los pueblos hispanoamericanos, esto es, sus líderes, empezaron a preguntarse si no sería mejor invertir los términos, abandonando la discusión inútil y las estériles luchas para establecer, en primer lugar, el orden que hiciese posible la libertad democrática. Lo primero era dar a sus respectivos pueblos bienestar material y el orden que hiciese posible éste. Primero había que hacer fuertes a estos pueblos materialmente. Esta fuerza era urgente para no caer en un nuevo colonialismo. Los mexicanos, los más cercanos al llamado "Coloso del Norte", sentían mejor que nadie esta urgencia y hablaban de ella en todos los tonos. El mexicano Justo Sierra (1848-1912) expresaba esta urgencia cuando decía: "Colonización, brazos y capitales para explotar nuestra gran riqueza, vías de comunicación para hacerla circular, tal era el desiderátum social; se trataba de que la República —agrega siguiendo a Spencer— . . . pasase de la *era militar* a la *era industrial*." Y era menester que "pasase aceleradamente, porque el gigante que crecía a nuestro lado y que cada vez se aproxima más a nosotros, a consecuencia del

auge fabril y agrícola de sus estados fronterizos y al incremento de sus vías férreas, tendía a absorbernos y disolvernó si nos encontraba débiles".²⁸ Y en un artículo publicado en 1880 había dicho lo siguiente: Es menester que nos vigoricemos, pues "de lo contrario, la incoherencia se pronunciará cada día más y el organismo no se integrará, y esta sociedad será un aborto". Entonces quedaremos inermes, seremos los más débiles en esa lucha por la vida de que habla Darwin. Mientras nos destruimos, "junto a nosotros vive un maravilloso animal colectivo, para cuyo enorme intestino no hay alimentación suficiente, armado para devorarnos". Frente a ese Coloso estamos expuestos "a ser una prueba de la teoría de Darwin, y en la lucha por la existencia tenemos contra nosotros todas las probabilidades".²⁹ El chileno Bilbao ha dicho también: es menester que nos fortalezcamos y nos unamos las naciones indoespañolas, porque los Estados Unidos extienden más sus garras "en esa partida de caza que han emprendido contra el Sur... Ayer Texas, después el norte de México... Panamá." Se trata

28 Justo Sierra, *Evolución política del pueblo mexicano*. México.

29 Justo Sierra, "La Libertad", t. iv. México, 1880.

de una gran nación; pero sus hombres, “volviéndose sobre sí mismos y contemplándose tan grandes, han caído en la tentación de los titanes, creyéndose ser los árbitros de la tierra y aun los contenedores del Olimpo”.³⁰ En cuanto a los argentinos Sarmiento y Alberdi, piden a los hispanoamericanos sean como los Estados Unidos del Norte para que en el futuro se puedan incorporar al lado de las nuevas naciones como iguales.

El orden, un nuevo orden para hacer la felicidad material de los pueblos, se va a establecer en cada uno de los países hispanoamericanos. Se abandona la discusión sobre la libertad y se establece el orden que permitirá el progreso material de cada país, y, con él, la libertad por añadidura. Grupos de hombres prácticos, que tratan de semejarse a los que han hecho la grandeza de los pueblos sajones, surgen en cada una de las repúblicas hispanoamericanas predicando el orden, el bienestar material y la riqueza para estos pueblos. Lo urgente, lo inmediato, es fortalecer a la sociedad, integrarla, homogeneizarla. Porque en la medida en que las sociedades se integran y se hacen más homogéneas, ha dicho ya Spencer, se realizará mejor la diferenciación y definición.

30 Francisco Bilbao, *El evangelio americano*. Buenos Aires, 1864.

En la medida en que el orden social sea más permanente, mejor se irá realizando la libertad del individuo. No se puede pasar de la anarquía a la verdadera libertad. Estos grupos de hombres cuya meta es el orden y el progreso material de cada uno de sus países en Hispanoamérica, van formando las oligarquías que predominarán en el último cuarto del siglo XIX. De estas oligarquías, acaso la más notable será la representada por la larga dictadura del general Porfirio Díaz en México, que dió origen a lo que se ha llamado el porfirismo o porfiriato.

Entre los años 1880 y 1900 pareció surgir una Hispanoamérica nueva. Un grupo de países que parecían no tener nada que ver con la Hispanoamérica que había seguido a la independencia política. Un nuevo orden se alzaba en cada país; pero ya no era el orden colonial, sino un orden apoyado en las ideas del progreso y la ciencia. Un orden que parecía preocuparse por la educación de sus ciudadanos y su confort material. A este orden se habían sacrificado las libertades políticas, por considerárselas innecesarias y perturbadoras. En cada país se alzaban oligarquías que se encargaban de este orden y de su expresión en el campo político. La única libertad por la cual se luchaba era la libertad por el enrique-

cimiento y predominio material de los más aptos, tal y como lo indicaban las nuevas corrientes filosóficas. Una poderosa inmigración europea hacia los países de la América del Sur hacía pensar en la aparición de otros países semejantes a los Estados Unidos del Norte. La riqueza, teniendo como fuente la industria, pareció ser el mejor de los estímulos en la nueva Hispanoamérica. Los ferrocarriles, caminos e industrias se multiplicaban. Crecía también el número de escuelas en donde se enseñaba a los futuros ciudadanos el espíritu práctico de los pueblos sajones, la forma de triunfar en la vida, cómo llegar a ser el más apto en la lucha por el predominio de los más hábiles. La filosofía que justificó este orden y sirvió de orientación en esta nueva forma de educación, fué el positivismo.³¹

Sirviéndose del positivismo, los mexicanos creyeron que daban término a la anarquía que les había azotado desde la Independencia. Los argentinos vieron en esta filosofía un buen instrumento para imposibilitar el resurgimiento de las mentes absolutistas y tiránicas que los habían

31 Leopoldo Zea, *El positivismo en México*. Studium, México, 1953; *Apogeo y decadencia del positivismo en México*. El Colegio de México, México, 1944; Daniel Cosío Villegas, *Historia Moderna de México*. Editorial Hermes, México-Buenos Aires, 1955.

oprimido. Los chilenos, en su marcha casi evolutiva, hallaron en el mismo un medio eficaz para realizar plenamente sus ideales liberales. En el Uruguay el positivismo se presentó como una doctrina moral capaz de poner término a la larga era de cuartelazos y corruptelas. Perú y Bolivia encontraron en él la enseñanza que habría de fortalecerles después de la catástrofe nacional que sufrieron en su guerra contra Chile. Para los cubanos fué la filosofía que habría de justificar su afán de independendencia frente a España. (En el resto de Hispanoamérica constituyó el sistema ideal para terminar con el predominio de las viejas fuerzas clericales y despóticas. En fin, todos los países vieron en él el instrumento que iba a permitirles, por fin, incorporarse al progreso en forma semejante a la de los púeblos que tanto habían admirado y que ahora temían.)

Comte, Stuart Mill y Spencer, fueron los filósofos positivistas que mayor influencia tuvieron en estas ideas. Sin embargo, esta influencia dependió, en cada caso, de las circunstancias a las cuales se les hicieron servir. En México el introductor del comtismo fué Gabino Barreda (1818-1881), el cual fué encargado por el Presidente Benito Juárez para establecer la reforma educativa que permitiese la formación de ciudadanos que en el futuro se encargasen de llevar

al país por el camino del progreso. Sin embargo, de Comte no acepta la parte referente a la "religión de la Humanidad", sino sólo las ideas que servirán para formar mentes partidarias del orden social como instrumento del progreso. No faltarán positivistas que sigan a Comte en su religión de la Humanidad, pero sin arraigo alguno en la vida mexicana. Lo mismo sucede en Chile, donde los hermanos Juan Enrique (1852-1927), Jorge (1854-1894) y Luis (1864-) Lagarrigue realizan esfuerzos porque sea aceptado Comte con su religión en el aspecto de su llamada sociocracia, sin encontrar eco. Aquí es el positivismo inglés el que mayor influencia alcanza, destacándose Valentín Letelier (1852-1919), quien ve en esta corriente un instrumento para reforzar el liberalismo, que de ninguna manera podría encontrar justificación en la interpretación de los hermanos Lagarrigue, como se verá en la polémica que sostendrá con Juan Enrique en la pugna que se abre entre el Poder Ejecutivo y las Cámaras al disolver éstas el presidente Juan Manuel Balmaceda en 1891. Letelier se opone a este abuso del poder, mientras Lagarrigue lo aplaude por considerar que es el paso legítimo en una sociedad encaminada al orden, tal y como lo había visto Comte ante el golpe de Estado de Napoleón III en Francia.

En Cuba Comte es rechazado por Enrique José Varona, quien considera peligrosas sus ideas para la emancipación de la isla, no así las de Spencer y Mill. En México Stuart Mill y Spencer influyen en la segunda generación positivista, la educada por la reforma de Barreda. Las ideas de los positivistas ingleses son utilizadas para justificar en el campo político el orden que haga posible la libertad, el paso de la era militar a la era industrial de que nos habla el principal exponente de estas ideas en México, Justo Sierra.

→ En la Argentina el positivismo comtiano influye en el campo educativo, representado por la llamada Escuela de Paraná cuyo principal exponente será el educador J. Alfredo Ferreira (1863-1935). El positivismo inglés influyó, por otro lado, en el campo administrativo y político de la misma Argentina, justificando la orientación del grupo que formó lo que se ha llamado la Oligarquía, y cuya principal preocupación fué el progreso material de este país. Pero la combinación de las ideas de Spencer con las de Marx va a dar origen a la corriente socialista, que surgió como consecuencia del progreso que en el campo de diversas industrias se hizo sentir en la Argentina. Los principales exponentes de este socialismo, resultado de esa combinación, fueron el fundador del Partido Socialista Argentino, Juan B. Justo

(1865-1928), y José Ingenieros (1877-1925). El primero, en su libro *Teoría y práctica de la historia*, hace un análisis de la sociedad en que se combinan el biologismo spenceriano con la interpretación de la lucha de clases de Marx.³² En el resto de los países hispanoamericanos la principal influencia será la de los positivistas ingleses, cuyas ideas servirán de instrumento a los grupos liberales que se han empeñado en dar a sus países el confort material junto con el orden que es índice de progreso, frente a las pretensiones absolutistas de los antiguos conservadores. Aquí también se deja de lado a Comte, por considerar que sus ideas vienen a justificar en último término a los gobiernos absolutistas.)

En el Brasil, por el contrario, el positivismo no vino a justificar un ideal más como en Hispanoamérica. Siguiendo su marcha esta nación en la forma que ya hemos analizado, se encontró con el positivismo y se sirvió de él por considerarlo adecuado a las nuevas circunstancias, como antes el eclecticismo había sido adecuado a las circunstancias propias del Imperio. La nueva realidad, provocada por el crecimiento de las fuerzas industriales en varios centros del país, como São Paulo, fué debilitando la representada por el pre-

32 Leopoldo Zea, *Dos etapas...*

dominio de los grandes hacendados y de los explotadores de los ingenios azucareros. La industrialización empieza a desplazar al trabajo realizado especialmente por esclavos en esas haciendas e ingenios. La abolición de la esclavitud en 1888 vino a ser la más clara expresión de este cambio, al cual siguió la proclamación de la República en 1889. El Imperio, en la misma forma como había surgido, desaparecía para dar lugar a una forma de gobierno más adecuada a las nuevas circunstancias. Sin violencia, como el cambio más natural, se realizó esta transformación política. Lo mismo sucede en el campo de las ideas: el eclecticismo que había servido al Imperio deja su lugar al positivismo que servirá mejor a la nueva situación. Este, como aquél, servirá para frenar cualquier intemperancia que pudiese alterar la suave marcha de la nueva nación. En un caso y en otro, el eclecticismo y el positivismo sirvieron a la realidad sin pretender desajustarla; se adaptaron a ella ayudándola en su marcha. Sobre el positivismo brasileño ha dicho Jackson de Figueiredo lo siguiente: "Si en vez del positivismo hubiera sido otro el espíritu filosófico que hubiera animado a los fundadores de la República, ¿adónde nos hubiera llevado el entusiasmo demagógico? Como brasileño, al contrario de mucha gente, veo con buenos ojos la

influencia más o menos eficaz del positivismo en nuestros 26 años de vida republicana. El positivismo sabe lo que quiere en medio de la confusión de ideas y sentimientos egoístas.”

El positivismo se presentó en el Brasil como el mejor de los instrumentos para frenar dos fuerzas que hubieran podido llevarlo hacia extremos: (la Iglesia y la masonería.) Luis Pereira Barreto (1840-1923), el más destacado de los introductores del positivismo en el Brasil, hace la crítica de la primera como poder que ha pasado al representar el estado que Comte llamaba teológico; al mismo tiempo se opone a liberales y masones por representar éstos las fuerzas metafísicas que deben pasar para dejar su lugar al estadio positivo.³³ En donde el positivismo adquirió más fuerza fué en la Escuela Militar de Río, de donde salió el movimiento que proclamó la República. Benjamín Constant (1836-1891), profesor de matemáticas de esta escuela, fué el encargado de difundir estas ideas en lo filosófico y lo político. La influencia del positivismo en la República se hizo sentir en varios aspectos, em-

33. Citado por Guillermo Francovich en *Filósofos brasileños*. Editorial Losada, Buenos Aires, 1943.

pezando por el formato de la bandera que adopta el lema comtiano de "Orden y Progreso". La separación de la Iglesia y el Estado fué también posible gracias al apoyo que a la misma dieron los positivistas. Lo que sí fué rechazado fué la dictadura republicana propuesta por ellos. Lo importante fué, sin embargo, su oposición a toda intemperancia, lo cual permitió esa marcha evolutiva de que hemos hablado, a diferencia de la marcha de los países hispanoamericanos. Miguel Lemos y Reimundo Teixeira Mendes fueron las dos figuras más destacadas del positivismo brasileño. Comtianos ortodoxos, tratan de realizar todas las ideas de su maestro incluyendo el positivismo religioso. Lemos fué, inclusive, en su ortodoxia, más allá de los discípulos franceses de Comte, provocando un cisma cuando el sucesor de Comte, Pierre Lafitte, aconseja a Lemos cierta prudencia ante un miembro de la Iglesia Positivista Brasileña que poseía esclavos, a pesar de que Comte había condenado la esclavitud.³⁴ De resultas de esta pugna los brasileños declararon a Río de Janeiro, que había fundado la primera y

34 Cruz Costa, *op. cit.*; Antonio Gómez Robledo, *La filosofía en el Brasil*. Imprenta Universitaria, México, 1946.

única Iglesia en Iberoamérica, el centro ortodoxo del positivismo universal. Ambos filósofos vivieron de acuerdo con sus ideas, influyendo en muchos de los hombres de la República.

— Tal es, a grandes rasgos, la historia de las ideas en Iberoamérica en el siglo XIX. Al terminar el siglo la paz y el orden parecían reinar en las nuevas naciones, después de sus penosas experiencias. El espejismo del progreso les hizo parecer incorporarse a ese nuevo mundo que tanto habían anhelado. Cada uno de estos países, para alcanzar esta paz y progreso delegó la libertad de sus ciudadanos, esa libertad por la que tanto se había luchado y discutido. El mexicano Justo Sierra, al referirse a México, decía algo que podría valer para toda Iberoamérica: “La nación ha compuesto el poder de este hombre —Porfirio Díaz— con una serie de delegaciones, de abdicaciones, si se quiere extralegales, pues pertenecen al orden social, sin que él lo solicite; pero sin que tampoco esquivase esta formidable responsabilidad... y ¿eso es peligroso? Terriblemente peligroso para el porvenir, porque imprime *hábitos* contrarios al gobierno de sí mismo, sin el cual puede haber grandes hombres, pero no grandes pueblos. Pero México tiene confianza

en ese porvenir...; y cree que, realizada sin temor posible de que se altere y desvanezca la condición suprema de la paz, todo vendrá luego, vendrá a su hora. ¡Que no se equivoque!...”³⁵

35 Justo Sierra, *Evolución...*

II

ALEMANIA EN LA CULTURA
HISPANOAMERICANA

H
ALMANA EN LA CULTURA
HISPANOAMERICANA

A partir de su independencia política de España, Hispanoamérica se ha venido preocupando por lo que se ha llamado su independencia mental y cultural. El instrumental ideológico para esta nueva emancipación lo han buscado los pueblos hispanoamericanos en las grandes corrientes culturales europeas, especialmente la francesa, la inglesa y la alemana. Francia, a fines del XVIII y principios del XIX, dota a Hispanoamérica del instrumental ideológico que habrá de justificar su movimiento de independencia política. Las grandes figuras de la Ilustración francesa dan a los hispanoamericanos los mejores argumentos para reclamar sus derechos de igualdad y de libertad. Voltaire, Rousseau, Montesquieu y Diderot son nombres que se discuten y citan en los salones donde se conspira para hacer la revolución de Independencia. Alcanzada ésta, viene la discusión sobre la forma de organización que han de adoptar las nuevas repúblicas y la educación

que ha de darse a sus nuevos ciudadanos. Francia sigue ofreciendo el arsenal de ideas en la pugna que se abre entre conservadores y liberales, y al lado de ella Inglaterra. La ideología y el tradicionalismo franceses, así como el eclecticismo, disputan su primacía al utilitarismo y a la escuela escocesa. El socialismo romántico de Saint-Simon es utilizado por un grupo y por el otro. Laménais, Quinet y Michelet ofrecen a los liberales hispanoamericanos sus mejores ideas para justificar su ideal libertario y oponerse a la creación de repúblicas conservadoras. El romanticismo de Víctor Hugo y Lamartine sirve a la lírica de estos liberales, mientras De Maistre, Benjamín Constant y De Bonald, son a su vez instrumentos para los que combaten el entusiasmo romántico. El utilitarismo inglés de Jeremías Bentham y James Mill muestra la necesidad de adoptar un espíritu práctico para organizar a las nuevas naciones.

Los mismos pensadores franceses y los literatos del romanticismo, dan a los hispanoamericanos diversos elementos para iniciar lo que llaman su "emancipación mental", su independencia literaria y cultural de España. En nombre de estas ideas luchan Sarmiento en la Argentina, José Victorino Lastarria en Chile, Ignacio Altamirano y Guillermo Prieto en México, y otros muchos

más en el resto de la América Hispana. Por lo que se refiere al nuevo orden político y social que ha de ser impuesto en estos países, el positivismo francés y el positivismo inglés ofrecen sus ideas. Comte por un lado, John Stuart Mill y Herbert Spencer por el otro, proporcionan a los hispanoamericanos la ideología más de acuerdo con su afán de organización, cansados, como están ya, de una lucha tenaz y sin fin. El positivismo inglés va poco a poco desplazando al francés porque se considera más de acuerdo con el viejo ideal liberal hispanoamericano.

⟨ El siglo xx encuentra a los hispanoamericanos dentro de esta atmósfera positivista de orden y progreso. El mundo hispanoamericano parece que al fin se ha incorporado a la marcha del progreso, y con ella al mundo occidental que le sirve de modelo. Sin embargo, no han pasado una decena de años de este optimismo cuando ya en cada uno de los países de Hispanoamérica empieza a descubrirse su falsedad. El supuesto orden no es sino un orden cuartelario, y el progreso no significa otra cosa que el acaparamiento de los negocios públicos y privados por las oligarquías. Por lo que se refiere al progreso material, éste se encuentra en manos de los grandes monopolios extranjeros. El mundo occidental ha hecho sentir su impacto convirtiendo a estos

países en sus colonias económicas. En el campo cultural se dejan sentir numerosas reacciones contra un positivismo engañoso, contra el falso progreso, contra el egoísmo materialista e inútil que representó la etapa de orden hispanoamericano. En México surge el Ateneo de la Juventud, en el que se destacan las figuras de Alfonso Reyes, Antonio Caso, José Vasconcelos y otros muchos. En el Uruguay aparece en primer lugar José Enrique Rodó, oponiendo el símbolo del creador Ariel al del materialista Caliban; a su lado surge, igualmente, Carlos Vaz Ferreira; en la Argentina Alejandro Korn, que renueva los estudios filosóficos; en el Perú Alejandro Deustua, y otros más en el resto de esta América. Al egoísmo materialista oponen la libertad creadora. Nuevamente Francia ofrece su instrumental ideológico, especialmente con la filosofía de Henri Bergson.

¿Y Alemania? Alemania no ha dejado de interesar a los hispanoamericanos. En la Colonia ya son conocidas las ideas de C. de Pauw sobre

1 Cf. mi libro *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*. El Colegio de México. México, 1949, y el de Pedro Henríquez Ureña, *Historia de la Cultura en la América Hispana*. Fondo de Cultura Económica, México, 1947.

América. Frente a ellas reaccionan los hispano-americanos mostrando cómo este Continente no es, de ninguna manera, *inmaturo*; mostrando cómo su flora, fauna, tierra y habitantes son tan buenos como los del Viejo Mundo. Otro alemán, el barón Guillermo de Humboldt, viene, por el contrario, a mostrar a los americanos el valor de su naturaleza y cultura, influyendo grandemente en la tarea que éstos inician para conocerse mejor, para mostrar al mundo, y concretamente a España, su capacidad para manejarse solos, para la independencia. En las numerosas expediciones botánicas y en los estudios históricos y culturales que realizan los hispanoamericanos poco antes de iniciar la lucha por su independencia política de España, el naturalista alemán está siempre presente con sus ideas. Los hombres de una tierra tan admirada por este hombre de ciencia, no tenían menos que aspirar a su libertad, a su incorporación al mundo de la cultura moderna. Lessing, Goethe y Schiller son conocidos por varios de los que en Hispanoamérica aspiran también a la emancipación mental de sus pueblos.²

2 Cf. *Viejas polémicas sobre el Nuevo Mundo* de Antonello Gerbi. Banco del Crédito del Perú, Lima, 1946.

Sin embargo, los hispanoamericanos no se sirven mucho de ideas propias de la filosofía alemana, como el idealismo. Algo llega de ellas a través de su interpretación francesa, como lo fué el eclecticismo de Cousin. Son raras las citas de un Hegel, un Fichte o un Schelling. Parece como si sus ideas no se acomodasen a los anhelos hispanoamericanos. La poca adecuación de esta filosofía a los ideales hispanoamericanos se hace patente, con toda su claridad, en las palabras del maestro cubano José de la Luz y Caballero que dice: "Nadie mejor que yo podía haber recogido mies abundante en Alemania, y aun haberme dado importancia con introducir el idealismo de esa nación, a quien idolatro; pero he considerado... que podría más bien *dañar* que beneficiar a nuestro suelo." Es más, se consideró que la misma influencia alemana en la interpretación francesa de Cousin podría llegar a ser fatal para los pueblos que aspiraban a libertarse política o mentalmente de la nación de la cual eran colonias. "Las consecuencias prácticas que semejante sistema filosófico había de producir —agrega—, tendrían que ser necesariamente perniciosas para el progreso político del mundo y muy especialmente de la isla de Cuba, donde por la existencia de la esclavitud y las supersticiones políticas tan excesivamente ultra-conservadoras y reacciona-

rias, la acción enervante del eclecticismo, como sistema, había de ser sentida con más fuerza.”³

Sin embargo en México una filosofía alemana, el krausismo, ofrecerá a los liberales el mejor instrumental para enfrentarse al peligroso afán de orden positivista. Los fieles al liberalismo de Benito Juárez y Melchor Ocampo ven en el krausismo una ideología adecuada para orientar la educación del país, desplazando a Comte y a Spencer. Con todo, los liberales mexicanos no alcanzan a delinear un sistema educativo con esta filosofía, y son vencidos por los ideólogos del positivismo mexicano.⁴

En Cuba, cuando se discute la acción a seguir frente a España: independencia plena o autonomismo, Alemania se hace presente en el grupo que pugna por lo segundo. Hegel es el filósofo cuyas ideas sirven de apoyo al ideólogo y director del movimiento autonomista cubano, Rafael Montoro (1852-1933). El líder cubano ha conocido durante su estancia en España el idealismo alemán, y lo considera adecuado para orientar sus ideas sobre lo que llama el autonomismo

3 *Documentos para su vida* en la “Revista de Cuba”, t. v. Habana, 1883.

4 Cf. mi *Apogeo y decadencia del positivismo en México*. El Colegio de México, México, 1944.

cubano. Acepta el sentido conservador de la filosofía hegeliana. Una reforma como la que se pretende realizar en Cuba, dice, no puede ser obra de un momento; ningún esfuerzo violento podrá cambiar la historia. Cuba alcanzará su plena libertad, pero por el camino que las leyes de la historia marcan, sin precipitaciones. Todas las grandes reformas que presenta la historia no son fruto de una transformación milagrosa, sino de calladas, continuas y dolorosas pruebas para alcanzarlas. "Volved la mirada a cualquiera de las grandes reformas de nuestro siglo, y veréis cómo a todas precedió un dolorosísimo período de prueba y conquista." De estos dolores, pruebas y conquistas, habla "ese monumento de genio y de saber que es la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel".⁵ Montoro sabe de las injusticias españolas en la isla; pero también dice saber de las leyes de la historia. Sólo hay que saber esperar y preparar la llegada de los nuevos tiempos. Nada podrá la impaciencia para apresurarla: la dialéctica marcha por sí sola, y lo que ha de ser será. Esta dialéctica se hace patente en la marcha del Estado; por ello es menester no quedar fuera del Estado, fuera del orden legal. El Estado es el

5 Cf. Antonio S. de Bustamante y Montoro, *La ideología autonomista*. Habana, 1933.

órgano de la historia universal y sólo él podrá realizar la superación, la *aufheben* hegeliana. Y el Estado es por ahora España. No hay que romper con España, simplemente exigirle donaciones legales, donaciones que permitirán a Cuba ir realizando la superación a que aspira. Así, dice Montoro, una vez logrado un pueblo libre dentro de la Colonia, "surgirá el pueblo libre de la República, tan naturalmente como de la semilla brota el grano o como asciende el hombre a la edad madura, desde la inexperiencia y los entusiasmos de una vigorosa juventud". De otra manera, por la revolución, falta de vigor político por su falta de experiencia vital de libertad, la isla de Cuba corre el peligro de caer en otra esclavitud, en otra dependencia, la norteamericana. Porque los Estados Unidos parecen estar dando un nuevo sentido a la historia universal. Por ello es menester llegar preparados frente a esta nueva orientación de la historia, si no se quiere ser arrollados por la misma. Las ideas de Montoro no serán aceptadas por la mayoría cubana, que se habrá de decidir por la emancipación política en 1898.

La inversión hegeliana, el marxismo, influirá también en Hispanoamérica especialmente a partir de los inicios del presente siglo xx. El marxismo se hace sentir al iniciarse en Hispanoamérica

los trabajos para su incipiente industrialización o explotación de sus materias primas, realizados por las naciones representantes de la gran burguesía occidental, especialmente Inglaterra, los Estados Unidos y Francia. En cada uno de los países hispanoamericanos se van formando los grupos que han de producir movimientos sindicalistas. El marxismo, al lado de otras corrientes socialistas, ofrece sus ideas. En México, varios de los próceres de la Revolución de 1910 conocen directa o indirectamente el marxismo. En Argentina el marxismo se mezcla con el evolucionismo spenceriano en la obra del fundador del Partido Socialista Argentino, Juan B. Justo. El líder socialista realiza una interpretación de la historia en la que se combina la interpretación biológica de lo humano apoyada en Spencer, con la histórica apoyada en Marx. La lucha por la existencia, que surge para que triunfen los mejores biológicamente, se desvirtúa cuando en esta lucha triunfan los que poseen los medios de producción. Aquí influye un medio artificial como lo es el dinero. Y el dinero puede entonces desviar los fines de esa lucha por la existencia, permitiendo que perezcan los mejores biológicamente frente a los menos aptos en este sentido, pero defendidos poderosamente con sus medios económicos. Desde este punto de vista el papel del

socialismo es el de equilibrar estos medios artificiales para que se pueda realizar la verdadera y única selección de los mejores. "Cualquiera que sea el origen del que llena la bolsa —dice Justo—, ésta es actualmente en los países comerciales el carácter sexual secundario más apreciado, con la particularidad de que lo mismo adorna a uno que a otro sexo, pues así como el degenerado rico y disoluto suele malograr para la especie lindas doncellas, la rica fea es más solicitada que la hermosa sin dote o sin futura herencia.⁶ Por ello la especie humana se va malogrando. De aquí que sea menester establecer una sociedad donde la fuerza económica quede equilibrada. Acepta Justo la interpretación marxista de la división de clases, pero se opone a la implantación de una dictadura como solución a esta desigualdad que tanto daña a la especie humana. Lo importante, declara, es el control de la técnica por parte del pueblo. Alcanzado este control por diversos medios que no tienen que ser los violentos, la desigualdad se irá eliminando, ya que todos los individuos alcanzarán las mismas oportunidades económicas, con lo que podrán así desarrollarse de acuerdo con sus posi-

6 *Teoría y práctica de la historia*. Buenos Aires, 1938.

bilidades naturales. Justo se opone a la injusta división de clases de origen económico, pero acepta una selección natural en la que habrán de destacarse los más aptos. (El socialismo deberá ayudar a que esta selección se realice anulando la artificial selección económica.)

En la pugna que sostendrán los hispanoamericanos contra el positivismo, será decisiva la influencia francesa de Bergson, así como la de algunos filósofos alemanes como Schopenhauer y Nietzsche. Ambos filósofos aportan su ideario para una nueva interpretación de la vida que sea ajena al materialismo positivista. Su filosofía, especialmente la del segundo, resuena en los escritos y discursos de la nueva generación, que cree en la vida como creación siempre activa. Pero al terminar la primera guerra mundial se da a conocer en Hispanoamérica un libro que habrá de causar enorme sensación, y con ella la justificación de nuevas ansias de emancipación cultural en sus pueblos: el libro de Oswald Spengler *La decadencia de Occidente*. Libro que si bien podría ser considerado como negativo y pesimista por lo que se refiere a la cultura occidental, no lo era para Hispanoamérica en una etapa en que ésta, en varios de sus diversos países, buscaba la justificación de su naciente nacionalismo.

Spengler hacía de la cultura occidental una cultura entre culturas, una cultura más que, al igual que otras, había recorrido las etapas naturales de juventud y madurez, y que ahora se encontraba al borde de su muerte. Los países hispanoamericanos, especialmente los países que se sabían herederos de la cultura hispana y la cultura indígena, se sentían fuera de la órbita de la cultura que amenazaba ya terminar. Estos pueblos se sabían sus herederos; pero nada más. Esta herencia podría ser combinada con la otra herencia, la americana. De hecho la combinación se realizaba. Estos pueblos sentían que había llegado su hora, la hora de su crecimiento, la misma hora de la decadencia occidental. El libro de Spengler coincidía con el ideal cultural de la América Hispana. Ese ideal que se hace patente en el libro de José Vasconcelos *La raza cósmica*, en que se hace de esta América un crisol en el que habrán de fundirse todas las razas, todas las culturas. Movimiento de reacción contra lo que se vió como cerrazón e incomprensión occidentales. El Occidente no había comprendido a esta América hija suya. Desde el punto de vista cultural la había ignorado, explotándola, en cambio, en el campo económico. Alfonso Reyes, al hablar de los pueblos europeos, decía: "Pueblos magistrales que, por bastarse a sí propios, han vivido

amurallados como la antigua China y mil veces nos han dado ejemplo de la dificultad con que salen de sus murallas. Es entre nosotros un secreto profesional que el europeo medio se equivoca frecuentemente en las referencias a nuestra geografía, a nuestra historia, a nuestra lengua.”⁷ Era el mismo Occidente, formado por esa Europa y los Estados Unidos, el que había estorbado los anhelos de la América Hispana por incorporarse en su órbita; pueblos que querían ser algo más que donadores de materias primas, naciones colaboradoras en un progreso que debería ser conjunto. Estos países realizaban ahora diversos esfuerzos para independizar su economía y dar a sus pueblos el bienestar material que alcanzaban ya otros. Este nacionalismo se hacía así patente a través de numerosas expresiones, tales como la Revolución Mexicana y, con ella, el movimiento pictórico a que dió origen. Otro movimiento semejante se inició en el Perú, bajo los auspicios y simpatía mexicanos: el aprismo, que se marcó un programa para toda la América llamada por los dirigentes de este movimiento Indoamérica. Nacionalismo que habría de alarmar a no pocos europeos. Igual alarma causaría la esperanza de

⁷ *La última Tule*. Imprenta Universitaria, México, 1942.

esta América de ser, al parecer a corto plazo, la heredera de la cultura occidental o europea. Alarma que haría decir el hispano José Ortega y Gasset: "Jóvenes, ¡todavía no!... En rigor... no habéis hecho aún nada. América no ha empezado aún su historia universal",⁸ tomando así la interpretación de los alemanes De Pauw y Hegel respecto al primitivismo e inmadurez americanos. Pero lejos de ver, como Hegel, en esta América un mundo del futuro, exclama que ya en 1928 se ha opuesto a esta tesis, vuelta a renovar por el cansancio europeo de la primera guerra; entonces, dice, "tuve el coraje de oponerme a semejante desliz, sosteniendo que América, lejos de ser el porvenir, era, en realidad, un remoto pasado, porque era *primitivismo*. Y también, contra lo que se cree, lo era y lo es mucho más América del Norte que la América del Sur, la hispánica."⁹

Quien así hablaba era el mismo hombre que en 1914 se había propuesto salvar las circunstancias españolas haciendo lo mismo que había tratado de realizar la América Hispana a partir

8 "Revés de Almanaque", *El Espectador*, VIII, *Obras completas*. Madrid, 1936.

9 "Prólogo para franceses" en *La rebelión de las masas*. Espasa Calpe Argentina, Buenos Aires, 1937.

de su independencia política de España: incorporarse a la cultura occidental. Ortega, al igual que la generación española llamada del 98, trata de que España olvide ya inútiles recuerdos de una perdida grandeza, para que pueda incorporarse a lo que llama Europa, a la Europa que ha triunfado haciendo progresar la ciencia. España debe modernizarse adoptando la ciencia europea; debe europeizarse. El europeo, dice, se distingue del africano y el asiático por su capacidad para la ciencia. La ciencia que transforma a la naturaleza y la pone al servicio del hombre, es la ciencia que preocupa al europeo y debe preocupar también al hispano si ha de incorporarse a Europa. Claro que no se trata de la ciencia como pura técnica, como puro maquinismo, cuyo máximo ejemplo se encuentra en Norteamérica. Esto, lo ha dicho ya Ortega, es una forma de primitivismo. Ciencia sí, pero al servicio de la vida. Razón y vida. Razón vital. Esta combinación adecuada entre la ciencia y la vida la ha encontrado Ortega y Gasset durante su estancia en Alemania. A su regreso de este país el programa a realizar es más concreto. No se trata ya, pura y simplemente, de "europeizar a España", sino de "germanizarla". Ortega considera a Inglaterra demasiado inclinada hacia el pragmatismo, y a Francia demasiado engolosinada con un racional-

lismo más declamatorio que práctico y vital. Alemania, por el contrario, llena todos los requisitos adecuados para servir de modelo a España. Ortega se entrega así a la tarea de germanizar a España. Para ello funda la "Revista de Occidente", junto con una editorial del mismo nombre, que ofrecen a España y los países de habla hispana el material más completo que se puede ofrecer sobre la ciencia, la filosofía, la historia, la crítica, el arte y la literatura alemanas del siglo xx.

Por esta vía Hispanoamérica recibe la influencia de la nueva filosofía alemana: la fenomenología de Husserl, la filosofía de los valores y la sociología del saber de Max Scheler, las primeras expresiones del existencialismo alemán, la indirecta filosofía de Dilthey a través del mismo Ortega, y la traducción de varias obras de Spranger. El historicismo, en estas expresiones, venía a reforzar el impacto de Spengler en Hispanoamérica. Los hispanoamericanos van encontrando cada vez mejores instrumentos para justificar su nacionalismo cultural y económico. Desde el año de 1920 Alemania se ha convertido en un foco de atracción para Hispanoamérica, desplazando a Francia. Numerosos jóvenes hispanoamericanos logran estudiar en universidades o instituciones culturales alemanas, influyendo a su regreso en

la orientación universitaria, e inclusive política, como sucede con Víctor Raúl Haya de la Torre, que funda el ya citado partido llamado el APRA. Haya de la Torre, armado con el historicismo alemán como método de interpretación histórica, justifica una revolución social semejante a la realizada por México en 1910. El relativismo de Einstein, el historicismo y el marxismo vienen a ser los instrumentos ideológicos mediante los cuales el Aprismo justifica el nacionalismo de los pueblos indo-americanos. El peruano Antenor Orrego dice respecto a las relaciones de América con Europa, apoyado en las anteriores ideas: "Lo que ha sido y lo que es aún vivo, orgánico y flexible en Europa, acaba por cristalizarse y desintegrarse en América. En este sentido he afirmado que Europa viene a morir en ultramar; que América es el hipogeo de las fuerzas que organizan la vida europea, para tornarse en humus, en limo, que recobra su potente y plasmante energía vital." "El americano tiene que surgir y partir desde el caos de esta desintegración, si quiere articular un mensaje vivo para el mundo, si quiere ser la continuidad de Europa y de las culturas anteriores." ¹⁰

10 Cit. por Alberto Zum Felde en su *Indice crítico de la literatura hispanoamericana*. Edit. Guaranía, México, 1954.

El historicismo alemán, en sus diversas expresiones: filosóficas, literarias y científicas, se va dejando sentir en toda Hispanoamérica dando lugar a trabajos de interpretación sobre la cultura hispanoamericana, o sobre la cultura nacional de alguno de los países hispanoamericanos. Surgen así los trabajos de los bolivianos Humberto Plaza y Guillermo Francovich sobre la cultura boliviana. Los trabajos de Florencio Sánchez y Ezequiel Martínez Estrada sobre la literatura y cultura argentinas, destacándose el trabajo del segundo titulado "Radiografía de la Pampa". La preocupación de estos trabajos, como la de Ortega en España y la de los mexicanos y el resto de esta América orientados en tal sentido, es la de averiguar cuál es la situación de América en general y de cada uno de sus países en particular en el concierto de la cultura Europea, y su afán por incorporarse a ella o aceptar la responsabilidad de realizar una cultura propia. En la Argentina la influencia de estas ideas origina también una literatura, como lo es la representada por Jorge Luis Borges, Eduardo Mallea y Leopoldo Marechal. En México este mismo historicismo de origen alemán da origen al trabajo de Samuel Ramos titulado *El perfil del hombre y la cultura en México*, en que se debaten los mismos

problemas y que origina una serie de estudios en el mismo sentido indagativo. >

La literatura alemana contemporánea influye también en Hispanoamérica. Thomas y Henry Mann, Franz Werfel, Waismann, Arnold, Zweig, Ernest Toller, Gerg Kaiser, Hauptmann y otros muchos más. En este sentido es Argentina la que recibe las mayores influencias en su afán por europeizarse, temiendo estar fuera de la cultura. La filosofía alemana influye también poderosamente, siendo la Argentina el primer país que empieza a hablar del existencialismo alemán de Martín Heidegger. Al Perú regresa un grupo de jóvenes que han estudiado en universidades alemanas con los más destacados maestros de la filosofía alemana. Sólo que este grupo viene ahora animado de un fuerte sentido académico. Consideran que es ya necesario hacer filosofía en serio, esto es, enfrentarse a los clásicos problemas filosóficos buscándoles una solución, continuando, cuando sea posible, la tarea de los grandes maestros de la filosofía alemana, como Husserl, Hartmann, Jaspers y otros. A esta generación pertenecen, entre otros, Francisco Miró Quesada y Felipe Alarco, que han realizado magníficos trabajos sobre la filosofía fenomenológica y Hartmann. A México también regresan algunos jóvenes estudiosos de la filosofía formados en Ale-

mania, como Eduardo García Máynez, el cual, adoptando la filosofía de los valores, especialmente la de Hartmann, influye en México en los estudios que se realizan sobre filosofía del derecho. El otro es Francisco Larroyo, quien trae a México la orientación de la filosofía neokantiana, especialmente la de la escuela de Baden. Este filósofo mexicano influirá en el campo de los estudios pedagógicos, donde ha realizado magníficos trabajos. En la Argentina la orientación academista está representada en primer lugar por Francisco Romero, que realiza, asimilando la gran corriente filosófica alemana contemporánea, una serie de importantes trabajos sobre antropología filosófica presentando aportaciones originales. La corriente existencialista de Heidegger estará representada por Alberto Astrada. En Colombia, Venezuela y Chile, la filosofía y la literatura alemanas se dejan sentir, en primer lugar a través de las publicaciones de la "Revista de Occidente", después a través de la lectura directa de sus textos.

Un nuevo impulso de la influencia alemana en Hispanoamérica se realiza con el arribo a estos países, especialmente a México, de un importante grupo de maestros hispanos que en 1936 se ven obligados a dejar España debido a la rebelión franquista. Este grupo de maestros, orien-

tados por las ideas que hicieron a Ortega y Gasset adoptar los principios de la cultura alemana para reincorporar a España al seno europeo, muchos de ellos discípulos directos del mismo Ortega, algunos otros formados en universidades alemanas, traen a México y a los otros pocos países hispanoamericanos donde son asilados, la orientación que les animaba en España. Por un lado dan a conocer, directamente sobre los textos, las últimas corrientes del filosofar alemán. Entre éstos se cuenta José Gaos, que hace conocer a sus discípulos la filosofía de Husserl, Dilthey y Heidegger; Joaquín Xirau, gran expositor de la fenomenología; Juan Roura Parella, que explica la filosofía de la vida de Spranger y parte de la filosofía hartmaniana; Juan David García Bacca, que realiza interpretaciones originales de la historia de la filosofía, adoptando el historicismo y existencialismo alemanes. En el campo de la sociología influye fuertemente José Medina Echevarría, que hace conocer a Max Weber y a Karl Mannheim; Luis Recaséns Siches que realiza igual labor en el campo de la filosofía del derecho, adoptando la filosofía de Ortega y la de los grandes filósofos del derecho y sociólogos alemanes. Eduardo Nicol se une a esta labor en el campo de la psicología y la antropología filosófica. En Argentina se incorpora, entre otros, Francisco

Ayala, quien da a conocer, mediante su traducción, varios aspectos de la sociología alemana no asequibles todavía a muchos hispanoamericanos. En México la llegada de estos maestros hispanos, a los que se une Eugenio Imaz, permite la realización de una labor editorial que completará y superará la realizada por la "Revista de Occidente" de Ortega y Gasset. Esta nueva labor se hará a través de la editorial mexicana Fondo de Cultura Económica. Lo más destacado de la filosofía, sociología, política, crítica literaria e historia alemanas, se traduce y se da a conocer en toda la América Hispana, inclusive en el Brasil. *El ser y el tiempo* de Heidegger, *Las ideas* de Husserl, la *Ontología* de Hartmann, la *Paideia* y el *Aristóteles* de Werner Jaeger, las *Obras completas* de Dilthey, *Economía y sociedad* de Max Weber, así como la sociología de Toennies, Manheim y los grandes historiadores alemanes clásicos y modernos, como Droysen, Ranke, Mommsen, y otras obras más en todos los campos de la cultura.

Pero no se detendrá la influencia de Alemania llegada a través de los desterrados hispanos en estas expresiones representadas por la traducción y difusión de sus ideas; estas ideas una vez más, al igual que las de Francia, Inglaterra y otras naciones, vendrán a reforzar las

ideas que sobre su propia orientación cultural han adoptado las naciones hispanoamericanas. (Estos países aspiran, cada vez más, a su emancipación cultural como aspiraron a su emancipación política y aspiran también a su emancipación económica. Nacionalismo, sí; pero un tipo de nacionalismo diverso del expresado por los grandes países imperialistas.) Nacionalismo que no es, ni puede ser, otra cosa que toma de conciencia de las propias posibilidades. Nacionalismo que aspira, pura y simplemente, a que se reconozca la capacidad de un determinado país para colaborar, dentro de sus posibilidades pero también dentro de un plano de igualdad moral, en la solución de los problemas que atañen al mundo, del cual es también parte. Nacionalismo que niega todo tutelaje. Ese nacionalismo que se expresa en Alfonso Reyes cuando dice: "No nos sentimos inferiores a nadie, sino hombres en pleno disfrute de capacidades equivalentes a las que se cotizan en plaza."¹¹ El mismo nacionalismo que hacía decir al propio Alfonso Reyes en 1936, dirigiéndose en nombre de la América Latina a un grupo de las más destacadas figuras de la cultura occidental reunidas en Buenos Aires: "Hace tiempo que entre España y nosotros existe un

11 Alfonso Reyes, *op cit.*

sentimiento de nivelación y de igualdad. Y ahora digo ante el tribunal de pensadores internacionales que me escucha: reconocednos el derecho a la ciudadanía universal que ya hemos conquistado. Hemos alcanzado la mayoría de edad. Muy pronto os habituaréis a contar con nosotros.”¹² Esto es, un nacionalismo que no viene a ser sino afán de colaboración en una tarea que incumbe a todos los hombres. Tarea que se hizo urgente al producirse la segunda gran guerra con sus enormes consecuencias y problemas. >

La literatura alemana, en sus diversas expresiones, vino a dar razón con su historicismo a este afán hispanoamericano. Hispanoamérica acrecentó sus trabajos para tomar conciencia de su realidad y con ella de sus posibilidades e imposibilidades. Sociólogos, economistas, historiadores, críticos literarios y filósofos se orientarán con mayor ímpetu hacia su propia realidad para hacerla consciente. El instrumental adecuado, el método de análisis e interpretación, lo dió el historicismo alemán. Este historicismo permitió a los estudiosos de la filosofía en Hispanoamérica analizar su pasado histórico, buscándole un sentido y su relación con el presente en que viven.

12 “Notas sobre la inteligencia americana”, en *op. cit.*

La fenomenología se convirtió también en un instrumento adecuado para describir aspectos concretos de la propia realidad. La antropología latente en el existencialismo alemán orientó a nuestros estudiosos al análisis del hombre que se encuentra dentro de esta circunstancia americana. Así es como se han venido realizando numerosos trabajos sobre historia de las ideas en América o sobre análisis ontológicos del ser del hombre de estas tierras. ✓

Arturo Ardao, el historiador de las ideas en el Uruguay, ha puesto de manifiesto la importancia que el historicismo alemán ha tenido en Hispanoamérica en la tarea de autoconciencia que la misma ha iniciado, diciendo: "La relación existente entre el historicismo contemporáneo y la actual preocupación por la autenticidad de la filosofía americana, explica... que dicha preocupación derive al estudio del pasado filosófico de América." "Así fué para el romanticismo con la obra representativa de Hegel... Así ha sido para el historicismo de nuestros días a partir de Dilthey, impulsor directo o indirecto de un vasto movimiento en la materia." El romanticismo alemán había influido en el pasado siglo XIX en el afán de emancipación mental de Hispanoamérica, pero a través de la interpretación francesa; ahora otra expresión de este romanticismo,

el historicismo alemán representado por Dilthey y la filosofía alemana contemporánea, servía a los hispanoamericanos como instrumental para el conocimiento de su historia. “Desde este ángulo, la historia de la filosofía en América cobra para nosotros, los americanos, un interés fundamental. Si no lo tiene como revelación de doctrinas o sistemas originales . . . , lo adquiere, en cambio, como expresión de nuestro espíritu en su historicidad personalísima: en las ideas y circunstancias que han protagonizado su desenvolvimiento.” Esto no quiere decir que esta América trate de romper con su tradición occidental, europea; todo lo contrario, lo que quiere es volver a ella, pero con su aporte. La historia de la filosofía occidental sigue siendo universal para América. “Pero se le suma la de la suya propia, que la tiene igualmente aunque de manera especialísima.”¹³ Y lo que el uruguayo Ardao dice respecto a la filosofía, ya lo ha dicho Alfonso Reyes refiriéndose a la cultura en general y lo dirá el poeta Octavio Paz refiriéndose al hombre: “La pregunta que se hacen todos los hombres hoy no es diversa de la que se hacen todos los mexicanos.” Los mexicanos, como todos los hombres, estamos

13 *El historicismo y la filosofía americana*, “Cuadernos Americanos”, julio-agosto de 1946.

solos, atendidos a nuestras propias fuerzas. Pero allí, en la desnudez y el desamparo, "nos espera también la trascendencia: las manos de otros solitarios. Somos, por primera vez en nuestra historia, contemporáneos de todos los hombres." ¹⁴

Pero nuevamente, al terminar la segunda guerra, Hispanoamérica se encontrará con Francia. Mas con una Francia a la que el sufrimiento ha hecho romper sus viejas murallas. Una Francia nuevamente humanista por ese sufrimiento y dispuesta a reconocer la humanidad de otros hombres y la capacidad de éstos para la tarea común del porvenir. El historicismo francés, representado por sus nuevas y destacadas figuras literarias y filosóficas, atrae nuevamente a la América Hispana. Un historicismo más de acuerdo aún que el alemán de origen para el espíritu hispanoamericano. En la literatura son Malraux, Camus, Mauriac, Bernanos y otros los que interesan. En la filosofía el existencialismo de Sartre, Merleau-Ponty y Marcel. Esta literatura y esta filosofía, al referirse al hombre concreto, al hombre que el hispano Unamuno llamaba "de carne y hueso", se refiere a cualquier hombre de la tierra, independientemente de su situación temporal y espa-

14 *El laberinto de la soledad*, "Cuadernos Americanos". México, 1950.

cial; pues es precisamente esta situación la que le da humanidad en concreto. El pensamiento y la literatura franceses, como el pensamiento y la literatura alemanes, concuerdan en nuestros días con la orientación hispanoamericana que se hizo patente desde los inicios de su emancipación política, y con su aspiración a una madurez cultural. Filosofía "comprometida", hecha para enfrentarse a las circunstancias que tocaron en suerte al hombre de esta América, en forma semejante a la adoptada por otros hombres al enfrentarse a las propias. (*)

(*) "L'esprit des Lettres", N° 5. Lyon, 1955.

III

ORTEGA EL AMERICANO

José Ortega y Gasset, alguna vez, declaró a nuestro Alfonso Reyes el agrado que tendría de ser apodado *Ortega el Americano*, como se dijo en la antigüedad *Escipión el Africano*. Y he aquí que por lo que su obra representó para nuestra América, la hispánica, Ortega merece este apodo; pero a pesar suyo. Y digo a pesar suyo porque, independientemente de esa declaración, la simpatía de Ortega por América fué siempre limitada, llena de prevenciones. De esta América sólo conoció la Argentina y se resistió siempre a entrar en contacto con el resto de ella. En su obra son pocas las páginas, en relación con el gran volumen de la misma, en que dedica su atención a la América y, dentro de ella, a los Estados Unidos y a la Argentina. ¿Cómo es entonces que podría ser apodado Ortega "el Americano"? Vuelvo a decirlo: a pesar suyo; por lo que su obra representó y representa para los hispano-americanos. Ortega, que tanto luchó por occiden-

talizar a España y por incorporarse a la Cultura Occidental como uno de sus filósofos, alcanzó en nuestra América el reconocimiento que siempre le regateó Europa. Y es en este sentido que toda su obra, la del filósofo y la del divulgador, ha venido a simbolizar esfuerzos semejantes en nuestra América.

La América Hispana, desde los inicios de su independencia política de España, tuvo la misma preocupación que habría de tener la España derrotada de 1898: occidentalizarse. Nuestros pueblos, como la España de la cual es fruto Ortega y Gasset, se empeñaron en participar en la historia que estaba realizando el mundo occidental. Ese mundo que había hecho de la razón que clarifica y distingue el pivote de su acción. Ese mundo que había convertido a la razón en un instrumento de dominio natural. Ciencia y técnica, he aquí las grandes aportaciones del mundo occidental. Y al lado de ellas, como frutos de una razón crítica y de una razón práctica, sus dos grandes creaciones: el gobierno representativo parlamentario responsable dentro de un Estado nacional independiente y soberano, y el sistema industrial de economía. Creaciones que eran los antípodas del mundo creado por España, un mundo que había pasado a la historia. Por incorporarse al nuevo mundo occidental lucharon los

Mora, Altamirano y Prieto en México; los Sarmiento y Alberdi en la Argentina; los Bilbao y Lastarria en Chile; los Montalvo en el Ecuador; los Luz y Caballero en Cuba y otros muchos más en toda esa América de origen hispano. En 1898 España, que sufría el más doloroso impacto de los legítimos herederos de ese mundo occidental, los que con justeza llama Toynbee "americanos occidentales", comprendió lo inútil que era seguir añorando viejas pero perdidas glorias, y decidió empeñarse en la misma tarea que sus hijas en América: la occidentalización de España.)

España, como nuestros pueblos en América, se empeñó también en llevar a sus hombres las formas de organización política que habían hecho posibles a las grandes naciones modernas; se empeñó, igualmente, en establecer en sus tierras los sistemas de economía que habían hecho posible el crecimiento material de esas mismas naciones. En su empeño, tanto España como nuestra América, tropezarán con la oposición de las viejas fuerzas que nada querían saber de cambios, puesto que en ellos iba, también, el cambio de su relativa situación privilegiada. Tanto España como Hispanoamérica, tropezarán también con el obstáculo que representó y representa ese mismo mundo que les servía de modelo. Mundo que no estaba, ni está, dispuesto a permitir una

competencia que pudiese evitar desde su principio por lo que ésta implicaba como freno a su progresivo crecimiento; mundo que exigía el respeto a la soberanía de sus naciones, pero sin conceder el mismo a los pueblos que careciesen de la fuerza necesaria para hacerla respetar; porque son estos pueblos los que hacen posible su soberanía al no poder resistir sus impactos. Así, tanto España como sus hijas en América supieron de esos dobles obstáculos a su afán de occidentalización, pero se empeñaron, a pesar de ellos, en su logro.

Ya España, a fines del XVIII, había hecho un intento por incorporarse al mundo moderno, que fué frustrado. Intento que al prolongarse en Hispanoamérica dió origen a la emancipación política de la misma, frente a la España que no había alcanzado su logro. En ese primer gran intento español surgieron hombres como Ortega en el siglo XX, que se empeñaron en incorporar su mundo al mundo que hacía del progreso el resorte de su crecimiento. Hombres como Feijóo se empeñaron en modernizar a España, en occidentalizar su pensamiento y acción. Feijóo, Exímeno, Andrés e Isla se lanzan contra la vieja España y luchan porque a ella lleguen las nuevas luces, las nuevas ciencias. El hombre y la naturaleza se convierten en los principales objetos

de observación. Historiadores, literatos, geógrafos, astrónomos y matemáticos se empeñan en salvar a España de lo que consideran su decadencia. Y sin saberlo, a pesar suyo, darán a la América Hispana el instrumental para salvar sus propias circunstancias. Y he dicho también aquí "a pesar suyo", porque esos españoles, como Ortega en el siglo xx, mostrarán incompreensión para la América que pugna por los mismos ideales. Los liberales españoles de las Cortes de Cádiz que habían luchado por la libertad de su pueblo, se mostrarán remisos a reconocer los mismos derechos a los pueblos de la América Hispana. Esta América sería vista como a ellos los miraban los pueblos europeos, el Occidente, como pueblos aún inmaturos para realizar los nuevos valores; pueblos a los que era menester seguir tutelando. Pero estos mismos españoles, por su obra, simbolizaron los ideales de los hispanoamericanos y sus ideas sirvieron a los mismos; fueron, a pesar suyo, americanos.

José Ortega y Gasset recoge, en la segunda década del siglo xx, los ideales que se hicieron patentes a la generación que sufrió la crisis de 1898. Generación que se dió cuenta, una vez más, de que la hora de España, la España en cuyo Imperio siempre brillaba el sol, había terminado. Los pueblos modernos habían crecido y se habían

transformado en poderosas naciones, en potencias. Allá, al otro lado de los Pirineos, se había gestado otro mundo frente al cual España quedaba puesta al margen. Tan al margen como lo estaba el Africa de Europa. De hecho, Africa empezaba en los Pirineos. Urgía, entonces, la reincorporación de España a Europa, la occidentalización de la Península. Esto es lo que se propuso Ortega a su regreso de Alemania, en donde había encontrado el mejor instrumental para vertebrar a España, para occidentalizarla. En Alemania buscó los elementos que consideró más adecuados para occidentalizar a España. De los países europeos fué Alemania la que, en su opinión, representaba el mejor modelo de lo que debería ser una España europea, una España occidental.

Ahora bien, esta transformación de España no se iba a dar por el camino de la simple imitación. No bastaba imitar, copiar, instituciones para las cuales no estaba preparada España. Este había sido el error de los primeros republicanos que se empeñaron en llevar a la Península instituciones formales sin cambiar, previamente, el espíritu español. Las luchas de republicanos y monarquistas en el siglo XIX habían sido expresión de la inmadurez de España para la occidentalización. Se trataba de ideales inconciliables,

ideales que sólo podían mantenerse con la eliminación de su opositor. Faltaba a España esa lógica dialéctica que había hecho patente un gran alemán, Hegel. En el gran filósofo germano se mostraba, mejor que en ninguna otra filosofía, la razón del éxito del mundo europeo. Las nuevas instituciones europeas eran los naturales frutos de una evolución que era propia a la historia europea. Europa representaba la asunción de todas las afirmaciones y negaciones que le habían servido de motor. Europa había *negado* su pasado por la vía más correcta: por la de la asimilación. “El hombre europeo —dice Ortega— ha sido *demócrata, liberal, absolutista, feudal*, pero ya no lo es. ¿Quiere esto decir, rigurosamente hablando, que no siga en algún modo siéndolo? Claro que no. El hombre europeo sigue siendo todas estas cosas, pero lo es en la *forma de haberlo sido.*” ¿Pasaba lo mismo con el español? No, en España se quería saltar del feudalismo al liberalismo. Por ello Ortega busca para España la asimilación de su pasado mediante su toma de conciencia. En este sentido se enfoca una buena parte de su obra que se inicia, como programa, en sus *Meditaciones del Quijote*. La conciencia de España le permitirá entrar en la universalidad, en lo que representa la cultura occidental. Conocer a España, sí, pero no como un

todo único y cerrado, sino como parte de una gran totalidad; su situación, su lugar en el mundo: “Hemos de buscar —dice— para nuestra circunstancia, tal y como ella es, precisamente en lo que tiene de limitación, de peculiaridad, el lugar acertado en la inmensa perspectiva del mundo. No detenernos perpetuamente en éxtasis ante los valores hieráticos, sino conquistar a nuestra vida individual el puesto oportuno entre ellos. En suma: la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre.” “Mi salida natural hacia el universo se abre por los puertos del Guadarrama o el campo de Ontígola. Este sector de realidad circunstante forma la otra mitad de mi persona: sólo al través de él puedo integrarme y ser plenamente yo mismo.” “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo.” Asimilar, asumir el pasado de España, es la mejor manera de vencer al pasado. España, dice, es “¡Tierra de los antepasados...! Por lo tanto, no nuestra, no libre propiedad de los españoles actuales. Los que antes pasaron siguen gobernándonos y forman una oligarquía de la muerte que nos oprime.” ¿Cómo vencer ese pasado? Tratándolo como lo que es, como una experiencia que fué y no tiene necesidad de volver a ser. “La muerte de lo muerto es la vida.” El pasado es sólo un modo de vida, no la vida

misma. Y eso es lo que no puede hacer el reaccionario: "tratar el pasado como un modo de vida. Lo arranca de la esfera de la vitalidad, y, bien muerto, lo sienta en su trono para que rijas las almas." El pasado es algo vivo en cuanto es un modo de ser de la vida; pero no el único modo. Es una experiencia, y en este sentido debe seguir viviendo en el presente. Esto es lo que no sabe hacer el reaccionario. "Esta incapacidad de mantener vivo el pasado, es el rasgo verdaderamente reaccionario." Y en este sentido son igualmente reaccionarios los que pugnan por la monarquía como los que pugnan por la república. Los unos y los otros anteponen sus puntos de vista en forma inconciliable. Para unos y otros el pasado tiene una presencia de obstáculo muerto. Para salvar a España habrá que *negar*, asimilar, asumir, a la España del pasado, transformarla en una experiencia; llevarla viva dentro, pero como lo que habiendo sido no tiene por qué volver a ser. Esto es lo que intentará realizar Ortega con su obra; este el programa de sus *Meditaciones del Quijote*. "El lector descubrirá —dice en este libro—, si no me equivoco, hasta en los últimos rincones de estos ensayos, los latidos de la preocupación patriótica. Quien los escribe y a quienes van dirigidos, se originaron espiritualmente en la negación de la España ca-

duca. Ahora bien; la negación aislada es una impiedad. El hombre pío y honrado contrae, cuando niega, la obligación de edificar una nueva afirmación. Se entiende, de intentarlo. Así nosotros. Habiendo negado una España, nos encontramos en el paso honrado de hallar otra. Esta empresa de honor no nos deja vivir. Por eso, si se penetrara hasta las más íntimas y personales meditaciones nuestras, se nos sorprendería haciendo con los más humildes rayicos de nuestra alma experimentos de nueva España."

En Hispanoamérica, los hombres preocupados por su realidad encontrarían en la obra de Ortega la justificación de su preocupación y se identificarían fácilmente con él. En México, por ejemplo, la realidad que la Revolución de 1910 había puesto a flote adquirió dignidad de meditación filosófica. La filosofía enfocaba, también, realidades tan concretas como el Manzanares español, para captar, a travez de él, la universalidad de que formaba parte. Samuel Ramos dice en su *Historia de la filosofía en México*: "Una generación intelectual que comenzó a actuar públicamente entre 1925 y 1930 se sentía inconforme con el romanticismo filosófico de Caso y Vasconcelos. Después de una revisión crítica de sus doctrinas, encontraba infundado el anti-intelectualismo, pero tampoco quería volver al racionalismo,

lismo clásico. En esta perplejidad, empiezan a llegar a México los libros de José Ortega y Gasset, y el primero de ellos: las *Meditaciones del Quijote*. Por otra parte, a causa de la Revolución se había operado un cambio espiritual que, iniciado por el año de 1915, se había ido aclarando en las conciencias y podía definirse en estos términos: México había sido descubierto. Era un movimiento nacionalista que se extendía poco a poco en la cultura mexicana. En la poesía con Ramón López Velarde, en la pintura con Diego Rivera, en la novela con Mariano Azuela. El mismo Vasconcelos, desde el Ministerio de Educación, había hablado de formar una cultura propia y fomentaba todos los intentos que se emprendían en esa dirección. Entretanto la filosofía parecía no caber dentro de este cuadro ideal del nacionalismo, porque había pretendido colocarse en un punto de vista universal humano, rebelde a las determinaciones concretas del espacio y el tiempo, es decir, a la historia. Ortega y Gasset vino también a resolver el problema mostrando la historicidad de la filosofía en *El tema de nuestro tiempo*. Reuniendo estas ideas con algunas otras que había expuesto en las *Meditaciones del Quijote*, aquella generación mexicana encontraba la justificación epistemológica de una filosofía nacional." Fruto de esta justificación será ese

primer trabajo de Samuel Ramos sobre el hombre mexicano: *El perfil del hombre y la cultura en México*. Ancha brecha hacía esa reflexión sobre nuestra realidad que ha caracterizado una buena parte de los últimos movimientos filosóficos en México y en otros lugares de la América Ibérica, pues también el Brasil ha hecho patente semejante preocupación, como lo muestran los trabajos de João Cruz Costa.

Los iberoamericanos, al igual que Ortega, se encontrarán con una realidad muy semejante a la española. También en nuestra América los muertos siguen imponiéndose a los vivos. El hombre aún sigue discutiendo figuras históricas que no han sido asimiladas. Hispanismo e Indigenismo siguen siendo polos antitéticos, inasimilables. Figuras como las de Cortés o Cuauhtémoc son aún bandera de conservadores y liberales. A cien años de la promulgación de la Constitución liberal mexicana de 1857, las envejecidas fuerzas conservadoras piensan en su derogación y sueñan en la vuelta de las instituciones coloniales. Benito Juárez, a los cien años, sigue siendo una figura discutida. Lo mismo se puede decir de muchas figuras del pasado hispanoamericano, como el dictador Rosas de la Argentina o el reformador Sarmiento. Aún no se les asimila, no forman parte del pasado, de la historia; no son

aún una experiencia realizada. Los hispanoamericanos, a diferencia de los europeos, no son coloniales, insurgentes, conservadores y liberales en la forma del *haberlo sido*, sino que son eso aún; aún no pueden dejar de serlo; aún no asimilan eso que sólo debería ser un pasado al servicio del futuro. El futuro sigue siendo bloqueado por el pasado, por los muertos. Por ello los hispanoamericanos, a semejanza de Ortega y apoyándose en el rico instrumental que les proporcionó, se han enfrentado y se enfrentan al pasado, a su pasado, en la mejor forma de enfrentarlo: tratando de comprenderlo, tratando de asimilarlo para convertirlo en historia, sin más; en experiencia rica en posibilidades para un futuro que no tiene por qué volver a repetirla.

Pero no se redujo a esto la aportación de Ortega a la América Ibero. También, como ya se anticipó antes, dió a esta preocupación por la realidad americana la dignidad de una filosofía, la dignidad de una ciencia; la de la ciencia europea, la de la ciencia occidental. La preocupación por la realidad americana no era nueva; era ésta una preocupación casi cotidiana de los mejores de sus hombres. Los ya citados, Sarmiento, Lastarria, Bilbao, Mora, o los más actuales como Rodó, Korn, Caso, Vasconcelos y otros muchos, se habían ya preocupado por el sentido

de nuestra historia o por el hombre de esta América, pero sin que a sus preocupaciones se les hubiese reconocido otra calidad que la de *ensayos* pedagógicos, políticos o sociales. Para ellos se acuñó la palabra *pensadores*, nunca se les llamó filósofos. La América Ibera así como la Península carecían de filósofos, lo más que se les podía reconocer a sus hombres era la calidad de pensadores. La filosofía era algo que sólo habían hecho y podían hacer los europeos, los occidentales. En ellos, las meditaciones sobre el pasado se expresaban en filosofía de la historia del mundo; la reflexión sobre el ser del hombre en entrada a la ontología. Pues bien, Ortega vino a cambiar esta opinión mostrando cómo lo que los europeos habían hecho era, en cierta forma, muy semejante a lo que habían hecho nuestros pensadores, pero con un mayor rigor. Ortega, y con Ortega la misma filosofía contemporánea, mostraba cómo la historia sobre la cual había meditado el filósofo europeo era sólo una parte de la historia, la europea, a pesar de sus pretensiones de universalidad. Todas las meditaciones sobre el hombre y sus modos de ser no eran, ni podían ser, otra cosa que meditaciones sobre un hombre concreto, a pesar de todos los esfuerzos de abstracción que se hacían. La nueva orientación filosófica europea, el historicismo, mostraba las

hondas raíces que tenía la filosofía europea en la realidad de que se había originado, en el espacio-tiempo en que se había formado. Los grandes maestros de la filosofía occidental, como nuestros pensadores, se habían preocupado también por su realidad concreta, por su historia, por el hombre que había vivido o vivía esta realidad e historia. Aquéllos, como éstos, habían tratado de dar soluciones permanentes a los problemas del hombre. Aquéllos habían podido meditar más y con mayor rigor, pero buscando la aplicación de sus meditaciones en lo concreto; éstos, habían actuado más y meditado menos. Por ello unos pudieron crear sistemas metafísicos, mientras los otros sólo crearon esquemas morales, de acción social o de política inmediata. Los unos se vieron obligados a esperar el momento de la acción desde sus academias o liceos; los otros se vieron precisados a actuar sin descanso, pensando a caballo, escribiendo con la misma mano con que tenían que empuñar la espada para enfrentarse a su realidad. Todo esto y más se deducía de la misma filosofía contemporánea.

De España y por obra de la voluntad de Ortega, llegaron a nuestra América las doctrinas filosóficas que justificaban y daban calidad filosófica a la meditación sobre la realidad americana. El racio-vitalismo de Ortega y el historicismo de

los filósofos contemporáneos alemanes, dieron a la generación actual que brega en Hispanoamérica en el campo filosófico el instrumental para desarrollar sus ideas en la misma línea de los viejos *pensadores*. Fué la coincidencia de esta línea lo que hizo a los jóvenes filósofos hispanoamericanos apasionarse por la filosofía de Ortega, tanto la que le era propia como la que divulgó a través de las publicaciones de su "Revista de Occidente". Sus ideas sobre el perspectivismo y la circunstancia entusiasman a la nueva generación hispanoamericana de pensadores que no se atrevían a llamarse filósofos. A esto se unen las numerosas traducciones de la filosofía, la ciencia y la historia que da a conocer Ortega. Todo ello conduce a nuestra América al descubrimiento de su propia personalidad cultural y espiritual. América va tomando clara conciencia de su realidad y se lanza a su conocimiento, tal y como Ortega se había lanzado al conocimiento de su España. Arturo Ardao, uno de los miembros de esta nueva generación americana preocupada por su realidad, ha mostrado ya la estrecha relación de esta preocupación con la que sintió la generación de los grandes maestros americanos como Alberdi. Juan Bautista Alberdi, como nuestra generación, se preocupó también por lo que podría llegar a ser una filosofía americana, por sus posibilidades,

entendiendo por tal aquella filosofía que se empeñase en desentrañar nuestra realidad para servirla. La preocupación de Alberdi, a la que sólo se reconocía el carácter de *pensamiento*, se transformaba en nuestros días en filosofía de acuerdo con lo que la misma filosofía europea mostraba en su expresión historicista. La buscada filosofía americana se encuentra ya en la historia de lo que hemos llamado pensamiento americano. “La relación existente entre el historicismo contemporáneo y la actual preocupación por la autenticidad de la filosofía americana —dice Ardao—, explica, por otro lado, que dicha preocupación derive al estudio del pasado filosófico de América.”

Así, la filosofía de Ortega y la filosofía divulgada por él al través de sus publicaciones, dieron en la América Hispánica las bases para la realización de la obra que él había planeado para España. Que así ha sido, lo han reconocido varios de sus más destacados discípulos, como José Gaos, *transterrados* a estas tierras en donde se tropezaron con un mundo semejante al español, empeñado en la misma tarea que el pasado, aliado a los intereses modernos, había hecho fracasar en la Península. Gaos, por ejemplo, fué el primero en reconocer la semejanza de la obra realizada por Ramos en México con la realizada por

Ortega en España, cuando la obra del mexicano era objeto de malentendidos e incompreensiones. Gaos, también, fué uno de los primeros *trans-terrados* ortegueanos que se incorporaron a la tarea que realizaban ya los mexicanos en este sentido, dándole uno de los mayores estímulos. Gaos, en su libro *En torno a la filosofía mexicana*, señala los enlaces de la preocupación de Ortega por España con la preocupación en nuestros días por la historia de nuestras ideas y por el *ser* del hombre de México o de América en general. "En el conjunto de esta filosofía de nuestros días —dice— resulta la mentada filosofía de Ortega en avance, no sólo cronológico, sino filosófico." La filosofía de Ortega tenía como objeto las "circunstancias españolas", mas para ser salvadas en lo universal. Ortega pasa de una filosofía de salvación "de las circunstancias españolas" a una "filosofía de la razón vital y de la razón histórica en general". Y agrega Gaos: "Un paso semejante es el de Ramos desde el diseño del *Perfil del hombre y la cultura en México* hacia el 'nuevo humanismo en general'." Es la misma tarea, la de Ortega, la de los mexicanos o la de los hispanoamericanos en general. La actividad filosófica actual en México y la que en este sentido se realiza en varios centros hispanoamericanos, tienen el mismo espíritu. "La

repetida actividad resulta así la concreción mexicana de un afán de filosofía propia general al mundo hispánico —dice Gaos—, puesto que también la filosofía de la salvación de las circunstancias españolas había surgido de un afán de filosofía española. Pero este mismo afán general al mundo hispánico se revela como una singular manifestación de un movimiento mucho más amplio y hondo aún por su meta y por su índole de tradición secular ya. Se tiene afán de una filosofía propia porque se conceptúa la filosofía de suma creación expresiva de toda cultura cabal y plena y se quiere que tal llegue a ser la cultura propia. Se trata, pues, del tema de México, del tema de América, del tema de España, en el fondo último, en la raíz." En efecto, la raíz de una y otra actitud es España. Ese mundo situado en los márgenes del mundo occidental o moderno, a la orilla de Europa. Un mundo empeñado en asimilar su especial modo de ser marginal con ese mundo situado en sus márgenes y del cual se sentía, a pesar de todo, parte. Problema que se plantea a la España del Siglo de Oro como la necesidad de conciliar su catolicismo con el modernismo. Esa conciliación vanamente intentada por los llamados "erasmistas españoles"; conciliación buscada en España y nuestra América al morir el siglo XVIII, a través de ese "eclé-

ticismo" que culminaría entre nosotros —a pesar de ese afán conciliatorio entre la fe y la ciencia, la religión y la libertad— en una ruptura abierta con el pasado. Nuevo afán de conciliación entre dos mundos es éste representado por Ortega y los preocupados por una cultura americana como expresión de nuestra capacidad para colaborar en una tarea universal, esto es, occidental; europea, diría Ortega.

Por ello la filosofía de Ortega encontró en la América Hispana un fácil y rápido eco. El hispanoamericano, a través de la obra de Ortega, pudo afianzar su ya vieja preocupación por la cultura y el hombre en esta América y, al mismo tiempo, sentirse justificado como miembro de la cultura en sentido más universal. El hispanoamericano afianzó su labor de "toma de conciencia", la cual le ha ido descubriendo lo que pueden ser sus características circunstanciales, al mismo tiempo que su relación con otros pueblos y culturas. Ortega le ofreció un doble instrumental: el de su preocupación por las circunstancias españolas, que también podían ser hispanoamericanas, y el de la filosofía contemporánea, cuyo método mostraba cómo era posible deducir de lo circunstancial y concreto lo universal, o viceversa. Esto es, Ortega mostró cómo era posible captar las propias circunstancias y cómo era posible "salvarlas".

A esta doble aportación de Ortega se sumará la ya señalada de sus más cercanos discípulos, que continuaron en Hispanoamérica la tarea en que Ortega les había iniciado en España.

Fué esto lo que no pudo ya comprender Ortega al enfrentarse a nuestra América. Su primer entusiasmo, cuando visita la Argentina, se disuelve en poco tiempo, y se empeña en ver a la América en otro plano que el español; la ve como europeo. Frente a Europa es el español luchando por occidentalizarse, europeizarse; frente a nuestra América es el europeo que enjuicia nuestra "minoría de edad" e inmadurez, nuestro fondo de "barbarie". Los primeros momentos en que siente a la América como una prolongación de España se disuelven, y acaba viendo sólo una América, en bloque, que aspira a heredar a Europa. Y en este sentido es el europeo, no el español, el que habla cuando dice: "Como los americanos parecen andar con prisa para considerarse los amos del mundo, conviene decir: ¡Jóvenes, todavía no! Aún tenéis mucho que esperar, y mucho más que hacer. El dominio del mundo no se regala ni se hereda. Vosotros habéis hecho por él muy poco aún. En rigor, *por* el dominio y *para* el dominio no habéis hecho aún nada. América no ha empezado aún su historia universal." (*El Espectador*, VIII.) El que habla es un

europeo, un occidental, o más concretamente, un germano: un hegeliano. Por supuesto, en esta idea de América están la Argentina y los Estados Unidos, a los cuales podrían serles comunes varias de las características que señala a la América; el resto de la América Hispánica podría no estar comprendido; pero en Ortega no hay esta excepción, porque sencillamente la ignora, no tiene existencia en su obra sino en alusiones mínimas. Así, Ortega frente a la América deja de ser un hispano y se transforma en un europeo que coincide con Hegel en lo que se refiere a la inmadurez de América, a su primitivismo. Tesis que Ortega expone en su ensayo "Hegel y América" (*El Espectador*, VII). Tesis en la cual insistirá en otras alusiones a la América, como aquella en que protesta contra los europeos que hablan de América como porvenir de Europa. "A mí me sonrojaba que los europeos, inventores de lo más alto que hasta ahora se ha inventado, el sentido histórico —dice—, mostrasen... carecer de él por completo. El viejo lugar común de que América es el porvenir había nublado un momento su perspicacia. Tuve entonces el coraje de oponerme a semejante desliz, sosteniendo que América, lejos de ser el porvenir, era, en realidad, un remoto pasado porque era primitivismo. Y, también contra lo que se cree,

lo era y lo es mucho más América del Norte que la América del Sur, la hispánica." ("Prólogo para los franceses" de *La rebelión de las masas*, escrito en 1937.)

A pesar de esa ligera salvedad respecto al porvenir de la América hispánica, Ortega identifica a la una con la otra y finca su primitivismo en su falta de historia, en su estar, tanto la una como la otra, desligadas de la historia, la única historia, la historia europea a la cual se empeña en incorporar a España. "Los Estados Unidos o la Argentina —dice— pertenecen a esa clase de pueblos, nacidos excéntricamente, cuando un vasto mundo, universo, estaba ya formado. Sin embargo, quien sepa interpretar los ademanes americanos advierte pronto que en ellos se oculta una germinal tendencia a sentirse centro. Esto es algo muy específico del alma americana." "Ahora bien; el europeo tiene pasado, lo lleva en sí, acaso lo arrastra. Su futurismo es más bien un deseo de ser futurista. Esta dualidad, este no poder desasirse del ayer, y pretender, sin embargo, encajar en él la utopía del mañana, ha hecho de Europa el territorio revolucionario por excelencia. Ni en Asia ni en América ha habido propiamente revoluciones. Por el contrario, el americano es el europeo moderno que renace en plena modernidad, exento de pasado. De

aquí esa gravitación hacia el porvenir que observamos en todo americano pura sangre." "Esta inversión de la dinámica vital en el orden del tiempo complica la estructura del horizonte 'yankee' o argentino. Porque resulta que el Universo actual no es para ellos el definitivo; antes bien, el hecho de ser actual y, por tanto, precipitado del ayer, lo descalifica, lo condena a desaparecer y a ser sustituido por otro Universo futuro del cual América será el centro." (*Las Atlántidas*.) Aquí Ortega realiza una identificación —la de la América Sajona con la América Hispana, representada por Argentina— injustificada. Identificación que, por cierto, se han empeñado en mantener los mismos argentinos en libro como el de Murena titulado *El pecado original de América*. Tiene razón cuando dice que "el americano es el europeo moderno que renace", refiriéndose al que creó los Estados Unidos. En efecto, el norteamericano vino a ser la encarnación de las *utopías* modernas. En el norteamericano se pudo dar esa vida anhelada por el moderno: una vida sin pasado, pues el pasado quedó abandonado en una Europa que se debatía, a su vez, por arrancárselo. Del norteamericano se puede decir que es la máxima realización de la modernidad, del mundo occidental. Argentina no, la Argentina,

como el resto de la América Hispana, fué el fruto de otro espíritu, el representado por el hispano que la colonizó. Un espíritu que, a la inversa del moderno, se empeñó en mantener su pasado; ese pasado contra el cual se pronunció el moderno, el occidental. Fué este empeño el que estableció la gran fisura entre España y ese mundo al cual se refiere Ortega cuando habla de Europa. Fué este mismo empeño en la América el que formó esos dos espíritus difícilmente conciliables que se hacen patentes en la América Sajona y la América Hispana. Por el logro de esta conciliación luchó la América Hispana en el siglo XIX. Esta América trató de asimilarse los valores modernos expresados en la América del Norte con el mismo afán con que España se empeñó en asimilar valores semejantes expresados en lo que llama Europa. Fruto de ese afán es la Argentina con la cual se ha encontrado Ortega. Una Argentina que, al igual que toda la América Hispana, ha luchado por asimilar el espíritu representado por Norteamérica y que se expresa en la frase de Sarmiento: "Seamos los Estados Unidos de la América del Sur." Sajonización buscada por la América Hispana con el mismo espíritu con que un español como Ortega anheló la germanización de España. Sajonización que en Hispanoamérica

es también europeización; como para Ortega lo era la germanización. En este sentido se puede decir que de todos los países que forman la América Hispana, fué la Argentina la que alcanzó el mayor éxito. La lucha de Sarmiento por "europeizar", "civilizar" a la América, alcanza un éxito tal que termina en esa situación en que la encuentra Ortega. Situación que le hace identificarla, casi en lo general, con los Estados Unidos y extendiendo esta identificación a toda la América. Lo que ya no captó es esa angustia que sí captó, por ejemplo, un mexicano como nuestro Alfonso Reyes, esa angustia que a pesar del empeño puesto distingue a un argentino de un norteamericano. La angustia por la falta de un pasado, la angustia de sentirse un hombre sin raíces; esa angustia que no podía sentir un moderno. Angustia por estar fuera de la historia; la misma angustia del español al sentirse fuera de la historia que estaba haciéndose en Europa. La angustia del "desterrado", del "arrojado" de la historia.

En este sentido, tanto Ortega como los hispanoamericanos coinciden en un afán más hondo, hispánico y moderno: la conciliación histórica del pasado, presente y futuro sin renunciar a ninguno. Moderno, sí, pero sin renunciar a ser es-

pañol; español, sí, pero moderno. Y decir español es decir ese mundo al que quiso renunciar la modernidad representado por Grecia, Roma y la Cristiandad. Mundo trunco al no asimilarse la modernidad. Eso era lo que había hecho el europeo; eso era lo que anhelaban España y la América Hispana. De aquí las reticencias, de la una y la otra, frente a Norteamérica por lo que representa como mundo que ha roto con el pasado, como renuncia a la historia en su dimensión pretérita. Norteamérica es sólo un modelo para la América Hispana en lo que se refiere al faltante moderno; no en lo que se refiere a renuncia del pasado. Por ello, buscando Ortega el mejor modelo de "europeización" española, una "europeización" que representase esa asunción, asimilación del pasado en el presente en la marcha hacia el futuro, se encontró con la filosofía alemana. Esa filosofía cuyo padre es Hegel. Lo mismo encontró la América Hispana en Ortega y la filosofía alemana por él divulgada. Es esta coincidencia, mejor dicho, esta unidad de espíritu, la que no supo ver Ortega. Sin embargo, a pesar de ello, su obra ha cumplido en América los fines para los cuales fué creada en España. Su obra, independientemente de sus intenciones, representará

una etapa importante en la historia de la cultura hispanoamericana. Y, acaso a pesar suyo, podrá ser apodado con todo derecho, *Ortega el Americano*.*

* "Cuadernos Americanos", N° 1, México, 1956.

I N D I C E

Presentación	5
I. Las ideas en Iberoamérica en el siglo XIX	7
I. Aurora del nuevo mundo	9
II. Pugnas en la formación del nuevo mundo	24
III. La lucha por la emancipación mental de Hispanoamérica	29
IV. El orden positivista	43
II. Alemania en la cultura hispanoamericana	59
III. Ortega el americano	91

EN LA IMPRENTA UNIVERSITARIA,
BAJO LA DIRECCIÓN DE FRANCISCO
GONZÁLEZ GUERRERO, SE TERMINÓ
LA IMPRESIÓN DE ESTE LIBRO
EL DÍA 6 DE JUNIO DE 1956.
SE HICIERON 1,500 EJEMPLARES.