



AMÉRICA COMO CONCIENCIA



LEPOLDO ZEA

UNAM • FFyL

AMÉRICA
COMO
CONCIENCIA

LEOPOLDO ZEA

AMÉRICA
COMO
CONCIENCIA

Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México

EKATÓ

Primera edición: 1953

Segunda edición: 1972

Primera reimpresión: 1983

Tercera edición: 2024

DR © Universidad Nacional Autónoma de México

Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán,

C. P. 04510, Ciudad de México.

ISBN 978-607-30-9815-1

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Editado y producido en México

I

JUSTIFICACIÓN DE UNA TAREA

1. Críticas a la búsqueda de una filosofía americana

Numerosos estudiosos de la filosofía en esta América, al hacer un balance sobre las orientaciones que ésta sigue en nuestros países, han realizado acerba crítica a quienes orientan sus investigaciones por el camino de la historia de las ideas o de las posibilidades de una filosofía americana. En este balance se ha presentado una corriente como si se orientase hacia lo que llaman el camino de la universalidad, mientras otra es presentada como si sólo se preocupase, con abandono de la tradición, por tareas de tipo limitado y, por ende, poco filosóficas.

Una corriente aparece como fiel seguidora de la gran tradición filosófica occidental, persiguiendo fielmente la solución de los problemas que de acuerdo con esta filosofía forman la temática de lo que se considera auténtica filosofía. La otra, por el contrario, parece sólo preocuparse por temas que más bien pertenecen a la historia, la sociología o la psicología. La primera, como ya se ha dicho, es calificada de universalista, la segunda de historicista. Los estudiosos de la filosofía en México son colocados, al menos provisionalmente, dentro del grupo que se orienta por la segunda corriente. Su historicismo, patente en varias obras y publicaciones de carácter filosófico, es visto como una peligrosa desviación en el camino que, se considera, conduce a un auténtico filosofar.

Sin embargo, aunque no creo sea menester esta aclaración no está de más hacerla: no todos los estudiosos de la filosofía en México siguen la corriente indicada. Todo lo contrario, son muchos, quizá los más, los que están preocupados por seguir las corrientes de lo que se ha llamado el universalismo filosófico. Entre nosotros hay estudiosos

que siguen al tomismo, la filosofía de los valores, la filosofía crítica, la fenomenología, etcétera. También los mexicanos han discutido apasionadamente en torno a estas dos actitudes que se pueden tomar en filosofía. Pero hay que agregar algo más, que la preocupación en torno a los problemas de una posible filosofía americana y la realización de una historia de nuestras ideas, es algo que se encuentra también en pensadores y estudiosos de otros países de nuestra América. La bibliografía sobre estos temas, como lo podrá comprobar un lector atento, crece día a día.

La filosofía, se dice a modo de crítica, es algo universal y eterno; no se la puede someter a determinaciones geográficas y temporales. De acuerdo, el que esto escribe ha dicho en otra ocasión:

Esta tarea de tipo universal y no simplemente americano, tendrá que ser el supremo afán de esta nuestra posible filosofía. Esta nuestra filosofía no deberá limitarse a los problemas propiamente americanos, a los de su circunstancia, sino a los de esta circunstancia más amplia, en la cual estamos insertos como hombres que somos, la llamada humanidad. No basta querer alcanzar una verdad americana, es menester, además, tratar de alcanzar una verdad válida para todos los hombres, aunque de hecho no pueda lograrse. No hay que considerar lo americano como un fin en sí, sino, por el contrario, como un límite y punto de partida para un fin más amplio. De aquí la razón por la cual todo intento de hacer filosofía americana, con sólo la pretensión de que sea americana, tendrá que fracasar. Hay que intentar hacer pura y simplemente filosofía, que lo americano se dará por añadidura.

2. ¿Hacemos auténtica filosofía?

Ahora bien, lo primero que debemos preguntarnos es si hasta ahora hemos hecho auténtica filosofía, Filosofía sin más. Esto es, si los problemas que nos planteamos o nos hemos planteado dentro de ese

terreno que llamamos la universalidad, son auténticos problemas, *aporías*, “callejones sin salida”, a los cuales hemos tratado de dar una solución. ¿Sentimos los problemas que nos planteamos como los filósofos clásicos han sentido los suyos? ¿Al plantearnos un problema nos jugamos, en la solución de éste, todo nuestro ser, tal y como se la han jugado todos los filósofos en sus soluciones? ¿Sentimos la filosofía, el afán de saber, en nuestra alma, en nuestra carne? O, en otras palabras, ¿los problemas de nuestro filosofar son *nuestros*, en la medida en que lo han sido para cada uno de los grandes maestros de la filosofía?

Los grandes filósofos, nos enseña la historia de la filosofía, se han puesto simplemente a filosofar, sin más. Esto es, se han puesto a resolver una serie de problemas que su circunstancia les reclamaba. Las soluciones que ofrecieron fueron filosóficas, como lo fueron los problemas, por su afán de dar a éstos soluciones de validez permanente. Para los filósofos nunca fue un problema la originalidad de estas soluciones. Filosofaban pura y simplemente. Nunca un filósofo griego habló de una filosofía griega, ni un francés de una filosofía francesa, ni un alemán de una filosofía alemana. Su filosofar trascendía todas estas limitaciones espaciales y temporales. Lo griego, lo francés y lo alemán de su filosofía les fue dado por añadidura, sin que lo hubiesen pretendido, se les dio a pesar suyo. Más que lo griego, lo francés y lo alemán se les dio lo humano, con todo lo que esto significa. ¿Por qué entonces los americanos hablamos sobre la posibilidad y, aun la necesidad de una filosofía que podamos considerar como propia?

La necesidad de esta filosofía ha venido a ser la natural consecuencia de nuestra actitud anterior, siguiendo ese camino que hemos llamado de la universalidad. Más que filosofar nos ha preocupado coincidir, aunque fuese por la vía de la imitación, con lo que llamamos filosofía universal. No hemos filosofado con auténtica pureza. No hemos hecho filosofía sin más. Nos preocupaba la filosofía como oficio y no el filosofar como tarea. Para nosotros filosofar equivalía a reflexionar sobre lo reflexionado por otros, o encuadrar nuestro pensamiento a los sistemas con los cuales nos encontrábamos. Más que filósofos hemos sido expositores de sistemas que no habían surgido frente a nues-

tras necesidades. Nos hemos conformado con ser buenos profesores de filosofía. Los problemas de la filosofía han sido nuestros en la misma forma que lo pueden ser los problemas que plantean el teatro y el cinematógrafo (en la pantalla). Nos interesan, pero no podemos siempre *sentirlos* como propios. Sólo nos interesan porque sabemos que eso es filosofía. En cuanto un problema aparece fuera del cuadro de lo que estamos acostumbrados a llamar filosofía, lo desechamos considerándolo como no filosófico. No filosofamos, únicamente nos preocupamos por repetir eso que llamamos filosofía. La filosofía se nos convierte en letra muerta, en forma sin sentido. Nos hacemos reflejo de ajena vida, como ya nos criticara alguna vez Hegel.

Mientras el auténtico filósofo nunca se ha preocupado por hacer filosofía, sino por filosofar, nosotros nos preocupamos especialmente porque esta actividad nuestra pueda llevar el nombre de Filosofía. Nuestras discusiones no han girado tanto en torno al problema de si estamos o no en el camino de la verdad, sino en torno al problema de si somos o no filósofos. Si nuestro oponente en la discusión no acepta los postulados del sistema que hemos adoptado, lo acusamos en el acto, no de que se encuentra en un error sino de que no es un filósofo. ¡Como si a los auténticos filósofos les hubiese importado alguna vez ser o no llamados filósofos! Pero que alguien nos pregunte qué es filosofía, para que de acuerdo con lo que sea podamos distinguir al verdadero filósofo del que no lo es, entonces vienen los apuros, porque la filosofía se nos presenta como siendo de diferentes maneras, ninguna de las cuales nos es propia, salvo que nos sumemos a uno de sus establecidos puntos de vista.

3. Filosofar es hacer auténtica filosofía

Si queremos hacer filosofía, lo primero que tenemos que hacer es filosofar. Filosofar sin más, sin preocuparnos porque esta actividad nuestra sea o no reconocida como filosofía. No debemos empeñarnos tanto en hacer filosofía como en filosofar. Esto es, debemos empeñarnos en dar solución a *nuestros* problemas en forma semejante a como los filósofos

clásicos se han empeñado en dar solución a los problemas que su mundo les fue planteando. Se plantearon problemas que les eran propios, sin que este serles propio fuese para ellos una limitación para que aspirasen a dar a sus soluciones un alcance universal y eterno. Ahora este afán, han reconocido los mismos filósofos, es un afán inútil, sin que lo sean, por lo mismo las soluciones para que fueron hechas. No debemos, por esto, preocuparnos mucho por la universalidad o limitación de nuestras soluciones, como tampoco por su eternidad o temporalidad. Simplemente debemos preocuparnos porque nuestras soluciones sean auténticas soluciones. Soluciones para el hombre de carne y hueso que las solicita desesperadamente. Aspirar, siempre, a que nuestras soluciones lo sean de una vez y para siempre, pero conscientes de que esta aspiración, o pasión nuestra, es y será siempre una pasión inútil.

Así, hablar sobre las posibilidades de una filosofía americana no tiene ni puede tener otro sentido que el de hablar sobre la necesidad de que nosotros los americanos hagamos auténtica filosofía. Esto es, sobre la necesidad de que filosofemos en forma semejante a la forma como lo han hecho los auténticos filósofos. Sobre la necesidad de que nos planteemos auténticos problemas para dejar de ser eco y reflejo de ajenas vidas, tal como nos reprochaba Hegel. Los problemas deben ser nuestros, no sólo en la medida en que se nos dan como americanos, sino en la medida más universal en que se nos dan como hombres. Para un europeo no tiene sentido plantearse el problema sobre una filosofía europea, ya que éste hace filosofía sin más, aspirando en cada caso a encontrar lo universal. Para un americano sí tiene sentido plantearse este problema porque no ha hecho auténtica filosofía. Los problemas que hasta ahora se ha planteado, lo han sido en un sentido profesional, académico, le preocupan simplemente porque han sido planteados por la filosofía europea. Partiendo de este punto de vista nuestra filosofía, si así vamos a llamarla, aparece como un mal reflejo de la europea. Y no es que se niegue la posibilidad de que los problemas y soluciones de esta filosofía no puedan también serlo nuestros; de lo que se trata es de no ser racionalista, simplemente, porque está de moda el racionalismo; ni de sentirnos angustiados simplemente porque

sea una moda el existencialismo. Si hemos de ser racionalistas o existencialistas ha de ser porque estas posturas resuelven o nos dan los elementos de una posible solución de nuestros problemas.

4. Menosprecio de lo propio

“Si Bello hubiera sido escocés o francés [dice José Gaos], su nombre figuraría en las historias de la filosofía universal como uno más en pie de igualdad con los de Dugald Stewart y Brown, Roger Collard y Jouffoy, si es que no con los de Reid y Cousin.” Lo que se dice de Andrés Bello podría también decirse de todos los clásicos de nuestro pensamiento. Analizando con cuidado la obra de éstos se podrá encontrar, sin mucha dificultad, un gran porcentaje de originalidad en la única forma que se puede ser original, en la forma como se enfocan determinados problemas. Forma que tiene su origen en la situación propia del autor que realiza el enfoque. Sin embargo, poco o nada es lo que nos interesa este pensamiento. Antes de que nos tomemos la molestia de conocerlo ya damos por supuesto que se trata de una “mala copia” de lo realizado por la filosofía europea. ¿Para qué leer a Andrés Bello si podemos leer a Cousin? ¿Para qué leer a Gabino Barreda o a José Victorino Lastarria si podemos leer a Augusto Comte? ¿Para qué leer a Antonio Caso si podemos leer a Bergson? Y si acaso leemos a estos pensadores americanos, siempre tenderemos a encontrar que su pensamiento se halla muy lejos de parecerse a sus modelos o a lo que suponemos sus modelos. Este hecho no viene a ser sino una prueba más de lo que consideramos nuestra incapacidad como americanos para pensar en forma semejante a los europeos. Lo que está ante nuestros ojos no son sino “malas copias” de Cousin, Comte y Bergson. Con esta actitud no hacemos sino reflejar nuestra situación como pueblos dentro del concurso de naciones, nuestra situación de pueblos coloniales.

Mientras Europa valora y revalora la obra de sus pensadores, artistas y hombres de ciencia, la obra de los hombres que dan realce a su cultura, potenciando esta obra, nosotros los americanos partimos del prejuicio de que todo lo hecho por los nuestros en los mismos campos

sólo es una mala imitación de lo realizado por los europeos o, lo que puede ser peor, un conjunto de disparates y absurdos, producto de nuestra calenturienta mente “tropical”. Por ello es menester observar a Europa y dentro de ella especialmente a Francia. A ésta nada o casi nada escapa, en el campo de la cultura, a su valorización potencializadora. Allí están sus historias de la filosofía en donde encontramos, al lado de los grandes genios de la filosofía universal, a figuras secundarias, incluyendo, muchas veces, a simples expositores. En esas historias cada uno tiene su puesto, lo mismo el genio creador, que el expositor que explica y hace comprender la obra de este genio. En estas historias nada falta ni nada sobra. Lo mismo podemos decir de sus historias de la literatura, la ciencia, etcétera. Todas las figuras allí expuestas tienen un papel importante en la formación de la cultura del hombre europeo. Todas ellas le ofrecen la más segura de las bases. Sobre esta base el europeo puede sentirse seguro y firme. En ella los grandes maestros creadores toman de un todo indiscriminado el material con el cual continuar su obra creadora. Nunca se les ha planteado el problema de si una parte de este todo es o puede ser una mala imitación de otra cosa. Este peligro no existe; en la valorización que continuamente se realiza, las malas copias no pueden ser potenciadas, de hecho, no existen.

5. Revaloración de lo propio

El temor a ser simplemente una sombra o un eco de otra cultura es sólo propio de pueblos coloniales como los nuestros. Mientras el europeo ha venido partiendo, hasta ayer, de la segura creencia en la universalidad de su cultura; nosotros hemos estado partiendo de la no menos segura creencia de la insuficiencia de la nuestra. Mientras Europa crea y recrea a sus clásicos nosotros ignoramos a los nuestros. Y los ignoramos porque partimos del falso supuesto que nos ofrece la comparación de lo nuestro con lo europeo. Partiendo de este supuesto nos empeñamos en no tener nuestros clásicos, sino los clásicos que nos ofrece Europa. Nos estamos quejando de las malas imitaciones que realizan nuestros pensadores porque quisiéramos “imitaciones per-

fectas". Nos quejamos, por ejemplo, de que varios de nuestros pensadores no sean otra cosa que malos imitadores de Cousin, Comte y Bergson. Y nos quejamos porque los encontramos *distintos* de sus modelos. O lo que es lo mismo, nos quejamos de que, a pesar de que se apoyen en estos pensadores resulten originales. Nos quejamos porque tienen personalidad, porque a pesar de que siguen a un determinado pensador europeo su obra resulta *distinta*. Nos negamos a tener nuestros clásicos porque no son *semejantes* a los clásicos europeos. Nos negamos a tener un pensamiento americano porque no es semejante al europeo. Esto es, nos negamos como cultura tratando de ser eco y sombra de una cultura ajena.

De aquí la ya urgente revalorización o valorización de nuestro pensamiento, ese pensamiento que se resiste a ser semejante a los que consideramos sus modelos. Es menester ir a este pensamiento, a nuestros pensadores, a nuestros clásicos; pero ir con otros ojos distintos a los que hemos llevado hasta ahora. No hay que ver ya "malas copias" de algo que, si bien les pudo servir de modelo no tiene por qué ser imitado. Hay que ver a este pensamiento de nuestros clásicos como algo *distinto*, diverso, de sus modelos. Es eso, lo que les hace distintos, acaso contra la voluntad de nuestros pensadores, lo que ha de formar el acervo de nuestra cultura filosófica original. En eso está lo que nos es propio, lo nuestro. Si en algo hemos de imitar a Europa es en su capacidad para sentirse siempre original, fuente de toda universalidad, aun en aquello que imita, que por este hecho mismo se universaliza.

De hecho, en todo lo humano la imitación perfecta, aun la consciente es imposible. Siempre aparece la perspectiva, el punto de vista personal, la actitud desde una determinada situación. Esto es algo a que no escapa obra humana alguna. Señalar este hecho ha sido uno de los más grandes aciertos de la filosofía europea contemporánea, el historicismo y el existencialismo. Europa ha sido siempre consciente de su originalidad desde los orígenes de su cultura y recientemente de los límites de esta originalidad elevada a universalidad. En cambio nosotros sólo lo hemos sido de nuestros límites para crear cultura original. Europa ha podido hacer de esta su originalidad algo

universal; nosotros, de nuestras limitaciones sólo hemos podido abstraer nuestra insuficiencia. Se dan así dos actitudes frente a algo que nos es común a europeos y americanos, frente a algo que nos es propio porque es humano.

Pensadores nuestros han podido captar ya nuestra capacidad y predisposición para lo universal, en su más amplio sentido. Tanto José Vasconcelos como Alfonso Reyes han insistido muchas veces en este hecho. Vasconcelos en su idea de una “raza cósmica”. Reyes en sus ideas sobre la “inteligencia americana”. América, especialmente Hispanoamérica, arrastrada por un sentimiento de insuficiencia ha procurado asimilarse diversas corrientes culturales en sus no menos diversos aspectos. Actitud que le ha llevado o le llevará, aun sin proponérselo a la formación de una cultura mestiza, que por serlo, representará una síntesis universal de culturas. Europa, por el contrario, apoyada en ese sentimiento de seguridad y suficiencia que le da el saberse original, pone, en muchos casos, cerco a influencias que podrían enriquecerla. Europa da, pero está poco dispuesta a recibir. “Ante el americano medio [dice Alfonso Reyes], el europeo medio aparece siempre encerrado dentro de una muralla china, e irremediamente, como un provinciano del espíritu. Mientras no se percaten de ello y mientras no lo acepten modestamente, los europeos no habrán entendido a los americanos”.

De esta forma se deduce que el universalismo de que siempre hace gala Europa, no es sino una forma de justificación localista con exclusión de otras corrientes culturales que no se adaptan al punto de vista europeo. Este universalismo resulta ser mejor expresado por América. Si quisiéramos cambiar el signo negativo que hace ver en nuestra actitud simple y puramente una insuficiencia, podríamos cambiar a esta misma en un signo positivo. Podríamos decir, que esa insuficiencia que parece caracterizarnos, no es sino el resultado de la conciencia que tenemos sobre la inmensidad de lo que es menester asimilar culturalmente para alcanzar una auténtica cultura universal. Sólo se alcanzaría esta suficiencia si se alcanzase lo universal. En cambio, la misma, a la manera como la puede tener el europeo corriente, no es sino una forma de limitación, un saberse perfecto con lo que

se tiene imaginándose que ya se tiene todo; que lo que se tiene es lo universal. El sentimiento de suficiencia europeo no viene a ser sino el sentimiento que se puede tener dentro de una muralla perfectamente cerrada; una muralla cuyo interior no pueda ser alterado por nada exterior. De esta manera lo propio, lo que está dentro de la muralla, puede ser presentado como lo universal por excelencia. Se trata de una universalidad bien cerrada y redonda. Sólo pueblos con moldes hechos pueden ver a otras culturas desde el punto de vista de estos moldes para rechazar todo lo que no se adapte a sus medidas.

Éstos son, precisamente, los moldes que el americano se ha empeñado en aplicar a sus propias obras. No ha querido ver a través de sus propios ojos, sino a través de ojos ajenos, de ojos a los cuales concede una dimensión universal. Ojos que poseen una extraña universalidad porque en vez de ampliar recortan, dicen que es lo universal y que no es. Son estos moldes ajenos los que han hecho que sintamos lo propio como una “mala copia” de un determinado modelo, como algo reducido e insuficiente. Tarea urgente es cambiar este punto de vista; pero no para caer en una especie de falso nacionalismo o simple localismo, que no vendría a ser otra cosa que expresión de una actitud igualmente insuficiente. Esto equivaldría a caer en ese punto de vista limitado que aquí criticamos. La universalidad debe ser una de las aspiraciones de nuestra cultura; pero partiendo siempre de nuestra realidad. La universalidad debe dar a nuestras obras una inseguridad creadora; la realidad, la seguridad de lo creado. En esta forma todo lo que hemos realizado, por poco que sea, tendrá siempre algo que decirnos. Será expresión de nuestra realidad, expresión de lo que nos es más inmediato y propio. La valorización de esta realidad nuestra depende, así, de nuestra propia actitud frente a ella.

6. La dependencia, problema cultural de América

El sentido de *dependencia*, causa y origen de las actitudes negativas atrás señaladas, es un problema ñidamente americano. Sólo a los americanos se nos presenta este problema de la *dependencia* y, por

ende, el de la *independencia*, como un problema entrañable. La cultura europea es nuestro más inmediato pasado; pero aún no hemos sido lo suficientemente capaces para asimilarlo y hacerlo nuestro. La beatería frente a la cultura europea que nos caracteriza es el más claro signo de que no hemos asimilado esta cultura. El europeo, que se sabe heredero de la gran tradición cultural de Occidente, no se siente nunca amilanado frente a su pasado y es capaz de enfrentarse a él si se le presenta como obstáculo para su futuro. El pasado está siempre allí, como pasado que es; como algo que le es propio, pero en la medida en que representa lo que ha sido. Pero este haber sido es ya una garantía de que no tiene que volver a ser. A los americanos nos falta esta dimensión. Nuestro pasado está siempre presente, sin decidirse a ser auténtico pasado.

Europa, ha mostrado muy bien Hegel, ha seguido siempre en su historia un movimiento dialéctico. Movimiento mediante el cual toda superación es a un mismo tiempo negación y conservación. Dentro de esta dialéctica negar no significa eliminar, sino *asimilar*, esto es, *conservar*. Negar significa ser algo plenamente para no tener necesidad de volver a serlo. De aquí que las culturas que asimilan plenamente no sientan lo asimilado como algo ajeno, estorbo y molesto. Lo asimilado forma parte de su ser, sin estorbar su seguir siendo. Éste haber sido forma parte de la experiencia que permite el seguir siendo. Cuando se asimila bien no se tiene necesidad de volver a repetir experiencias ya realizadas. La historia viene a ser la expresión objetiva de esta asimilación o negación dialéctica. Es ésta la historia de la cultura occidental, la historia del hombre occidental, la historia cuyo movimiento dialéctico ha dibujado magistralmente Hegel. Ésta es también la historia que América ha de negar como punto de partida para realizar una cultura que siéndole propia ha de ser también universal.

De aquí la urgencia, para los americanos, de esta asimilación. Es menester, por una serie de razones sociales, históricas y políticas, que América asimile su pasado dentro de una dimensión dialéctica. Tenemos que negar este pasado nuestro con la mejor de las negaciones, la histórica. Si no queremos repetir la experiencia de nuestros

antepasados viviéndola, es menester que la convirtamos en historia, en auténtica experiencia. Tal es lo que ha hecho siempre Europa, y ésta es la mejor lección que podemos aprender de su cultura. Ésta ha sido la tarea de sus historiadores y filósofos. La historia de la cultura europea no la forman los puros hechos, sino, además, la conciencia filosófica que de ellos se tiene. Esto es, la relación que se ha sabido encontrar a estos hechos como conjunto que expresa un modo de ser propio del hombre que los crea. Ningún hecho histórico, por pequeño que sea, carece de sentido en la cultura europea. Este sentido se hace patente en todas las formas de su expresión, aun en las que, aparentemente, se presentan como las más abstractas, tales como las llamadas ideas, el pensamiento o la filosofía. Todos los motivos que puede mover a un individuo o a una nación como conjunto de individuos, a enfrentarse a sus circunstancias para adaptarlas o adaptarse, se hacen patentes en esta historia. Estos motivos pueden ser económicos, políticos o religiosos. La conciencia de estos motivos es lo que forma la conciencia histórica de un pueblo.

7. Toma de conciencia y comprensión histórica

Cuando se tiene la conciencia, anteriormente señalada, se ha alcanzado la comprensión histórica. Comprender, desde este punto de vista, es tener capacidad para colocar un determinado hecho en el lugar preciso que le corresponde en el presente. En este caso su lugar es el de una experiencia realizada que, por la misma razón, no tiene por qué volver a realizarse. Cuando se comprenden los motivos por los cuales en una determinada época se realizaron determinadas formas de expresión históricas, se comprenden también los motivos por los cuales estas mismas formas no pueden repetirse en el presente, salvo negando la historia, esto es, la capacidad del hombre para progresar sirviéndose de sus propias experiencias. Tal es el papel del historiador.

Por lo que se refiere a nuestra América esta labor se va haciendo consciente tanto a nuestros historiadores como a nuestros filósofos. Ha surgido en nuestro medio el historiador de nuestras ideas que se

ha impuesto la misión de comprender y hacer comprender ese pasado nuestro que ha de ser asimilado para que sea un hecho nuestra historia. Pero a este historiador corresponde una tarea más: la de hacer patente el espíritu que es común a nuestra América en medio de sus múltiples divergencias y distinciones. Comprender el pasado es comprender también el presente. Comprenderse es tener una clara idea de sí mismo. De aquí que sea una de nuestras más urgentes tareas la de captar, mediante esta comprensión, la idea que nos es propia. Primero en forma relativamente circunstancial, comprendemos como mexicanos, argentinos, peruanos, chilenos, etcétera. Dentro de nuestras múltiples diferencias como individuos concretos es menester captar lo que nos caracteriza como pueblos determinados; esto es, qué es lo que hace de un mexicano un mexicano o de un argentino un argentino, caracterizándole como tal dentro del conjunto de hombres. Y, a continuación, ¿qué es lo que hace que un mexicano o un argentino o cualquier otro hispanoamericano, sea además de mexicano o argentino, un hispanoamericano? Esto es, dentro de las múltiples diferencias que pueden tener entre sí los hispanoamericanos, qué es lo que hace posible darles este nombre genérico. O, en otras palabras, cuál es la idea propia de Hispanoamérica. Y, a continuación qué es lo que tiene de común un hispanoamericano con un brasileño. Qué es lo propio de Iberoamérica. Y, para culminar, qué tienen de común los iberoamericanos con los norteamericanos, qué tiene de común la América Iberoamericana con la América Sajona. Preguntarse si existe una idea propia de América, sin más. Pues bien, esta idea sólo podrá alcanzarse mediante una tarea de comprensión histórica. Abstrayendo de la historia de las ideas, el pensamiento y la filosofía de cada uno de los pueblos americanos, el conjunto de ideas, pensamientos y filosofías que les sean comunes.

Ésta es la tarea que se han impuesto a sí mismos varios de los estudiosos de nuestras ideas y estudiosos de la filosofía. Tarea que podrá aparecer como ambiciosa y pretenciosa. Pero nunca hay tarea pretenciosa si está motivada por hechos como los que aquí se han señalado: primero, la necesidad, ya urgente, de tomar conciencia de nuestro pasado, con el fin de asimilarlo en forma tal que no llegue a repre-

sentar una amenaza para nuestro futuro; segundo, la necesidad, igualmente urgente, de tomar clara conciencia de nuestro sitio o situación dentro de ese conjunto de pueblos al cual pertenecemos, y que lleva el nombre de América. Primer paso para comprender, igualmente, nuestra situación dentro del conjunto de pueblos que forman la llamada humanidad. Primero es menester que nos comprendamos a nosotros mismos como pueblos concretos para después saber comprender a otros pueblos como nuestros semejantes.

8. La historia de las ideas en América

El estudio de la historia de las ideas, el pensamiento y la filosofía en América es algo que ha ido tomando un interés cada vez más creciente en nuestros países, tanto en Norteamérica como en la América Ibero. Por lo que se refiere a esta última no se quiere decir que, antes de ahora, no haya interesado este tipo de investigaciones. No, lo que se quiere decir es que ahora los citados estudios se encuentran estimulados en una forma bien peculiar. Hasta se podría asegurar que los mueve cierto dramatismo, parece como si con ellos se estuviese jugando, nada menos que el futuro de nuestra América. Estos estudios son vistos como una tarea especial, necesaria y urgente. De ellos, ya se ha dicho antes, depende la toma de conciencia de esta América y, con la misma, el reconocimiento de nuestras posibilidades, esto es, nuestro futuro.

La preocupación por la historia de las ideas en América ha partido, en general, del campo de los estudiosos de la filosofía con la explicable desconfianza de parte de los estudiosos de la historia. Desconfianza que se ha ido borrando hasta el grado de que esta preocupación ha prendido en las nuevas generaciones de historiadores americanos. Ahora la historia de las ideas es un tema que se incluye en las reuniones de historiadores concediéndosele una atención especial. No es menester decir que la misma desconfianza se encontró y, aun, la hostilidad, en el campo de los estudiosos de la filosofía que setemporal, esto es, a la historia. Los estudiosos de nuestras ideas se guían considerando a ésta, como una tarea abstracta y ajena a lo encontrado prácticamente

entre dos fuegos: el de los historiadores que encontraban su labor demasiado abstracta y el de los profesores de filosofía que la encontraban demasiado concreta. La historia de las ideas era vista como una labor híbrida que no alcanzaba a ser ni historia ni filosofía.

Sin embargo, el tiempo, nuestro tiempo, ha venido a justificar esta preocupación en los dos campos: el de la historia y el de la filosofía. Historiadores y filósofos se han encontrado en nuestros días como ayer se habían encontrado teólogos y filósofos, científicos y filósofos. La historia se ha convertido en una preocupación vital en la misma forma como ayer lo fue la ciencia y en otra época la religión. Con la historia tropiezan en nuestros días hombres de ciencia, religiosos, políticos, literatos y filósofos. La historicidad se hace patente y penetra en todas las formas de expresión de lo humano. La filosofía, su máxima expresión, en tanto que trata de dar una explicación última y total de su modo de ser, no podía permanecer ajena a esta su más patente dimensión, lo histórico. En el siglo XIX, con Hegel a la cabeza se inicia la preocupación de la filosofía por la historia. El marxismo, el positivismo y el historicismo son expresiones de este filosofar sobre la realidad cambiante que forma la historia. El primero, el marxismo, vino a ofrecer un método de interpretación de la historia a partir de un substrato económico, del cual no vendrían a ser, todas las formas de la cultura, otra cosa que superestructuras. La metodología marxista permitió desenmascarar lo que se ocultaba tras lo que se ha dado el nombre de ideología, esto es, manera o forma de pensar propia de determinado grupo o clase social. Intereses materiales, concretos, tan concretos como lo pueden ser los intereses económicos, se ocultan tras una serie de ideas o formas de pensamiento aparentemente abstractos.

Más tarde este método de interpretación de la realidad sería recogido y ampliado por la *Sociología del conocimiento* de Karl Mannheim y la *Sociología del saber* de Max Scheler; buscando, en esta ocasión, la explicación de lo histórico en otros substratos además de los económicos. Por otro lado, el positivismo se enfrentó también al problema de la interpretación de la historia, pero sirviéndose de un método de interpretación demasiado simplista, ya que trató de aplicar a la historia

el mismo método que se aplicaba al llamado campo de las ciencias naturales, partiendo del hecho de que el mismo había obtenido un gran éxito en el mundo natural. Wilhelm Dilthey, creador del llamado historicismo, trató, por su lado, de encontrar un método apropiado al campo de las ciencias de la historia o del espíritu. Un método que evitando todo simplismo tratase de comprender todas las formas de expresión de lo histórico. En este campo el problema no era explicar, como se hacía en el campo físico, sino comprender. Comprender es saber ponerse en una situación ajena a la propia. Es saberse colocar en la situación de los otros, nuestros semejantes. Todos los hechos históricos poseen un sentido; pero éste es sólo asequible al que sabe comprender, al que sabe situarse dentro de determinados hechos ajenos como si fueran propios. Este método ha dado origen a obras maestras en el campo de la historia de las ideas como los trabajos de Bernard Groethuysen sobre *La formación de la conciencia burguesa en el siglo XVIII*; los de Huizinga sobre la Edad Media y el Renacimiento; los de Werner Jaeger sobre la cultura griega y, desde luego, los realizados por Dilthey. En nuestros días la filosofía tiene necesariamente que ocuparse, en forma muy principal, de la historia.

La filosofía europea ha venido así a justificar el trabajo que ahora se realiza en América sobre la historia de las ideas. Arturo Ardao, investigador uruguayo a quien se deben dos magníficos estudios sobre la historia de las ideas en su país, ha dicho: "La relación existente entre el historicismo contemporáneo y la actual preocupación por la autenticidad de la filosofía americana, explica, por otro lado, que dicha preocupación derive al estudio del pasado filosófico de América". Con esta tarea se inicia una toma de conciencia de lo que es la auténtica realidad americana. Conciencia que permitirá a esta América actuar en todos los campos de la cultura haciendo a un lado toda clase de complejos, los mismos que hasta ahora le han impedido el conocimiento de su propia realidad. A partir de este reconocimiento será posible una labor creadora plena y consciente.

II

CULTURA Y FILOSOFÍA AMERICANAS

9. El problema cultural de América

El problema central que aquí nos venimos planteando sobre la posibilidad de una cultura americana, tiene su origen en “nuestro tiempo”. Es decir en nuestra situación de hombres en un determinado lugar y época histórica. Ha sido ahora y no antes que el hombre americano se ha hecho esta pregunta ¿existe una cultura americana? Y, si existe, ¿qué clase de cultura es ésta? Y, de no existir, ¿por qué no existe? No se quiere decir con esto que antes de ahora este tipo de preguntas no haya sido hecho. Lo que se dice es que antes de ahora no eran éstos los problemas del hombre americano, sino tan sólo de algunos americanos. Varios son los pensadores americanos que antes de ahora se hicieron este tipo de interrogaciones; pero la temática de las mismas fue perdiendo su importancia al asentarse en nuestros países formas de la cultura europea que parecieron resolver sus problemas. Ahora esta temática ha tomado un incremento sorprendente. Existe una especie de atmósfera que obliga a cualquier pensador consciente a detenerse en los problemas que plantea. No es el pensador el que propone los temas; sino son los temas los que se imponen a nuestros pensadores. No es que algún pensador o grupo de pensadores se haya propuesto plantear estos problemas porque sí. Es la propia América, como entidad cultural la que plantea el problema y reclama una solución.

El que había sido problema para algunos americanos en el siglo XIX, se ha convertido, en el siglo XX, en problema del hombre americano. ¿A qué se debe este cambio? Se ha dicho ya que éste es un problema de nuestro tiempo. En efecto, el tiempo histórico en que vivimos y la situación vital en que nos encontramos — es decir, la circunstancia

de que existimos aquí en América y en esta época histórica—, han planteado al americano el problema de la existencia o posible existencia de una cultura propia. Antes de ahora el hombre americano no había tenido necesidad de una cultura que le fuese propia, cómodamente había vivido a la sombra y de la sombra de la cultura europea. Tan sólo algunos americanos se habían planteado el problema de esta falsa situación, pensando sobre la necesidad de que América tuviese una cultura propia, ya que tenía problemas que sólo el hombre americano podría resolver en la misma forma como los europeos resolvían los suyos; pero tal manera de pensar fue intrascendente. El americano se sentía seguro al abrigo de una cultura que se le presentaba con el carácter de validez universal.

Nuestro tiempo ha sido el encargado de demostrar al americano su error. Un buen día este hombre se ha encontrado con que la cultura, en la cual había puesto su seguridad, se desmorona destruyéndose a sí misma. El hombre de América que había confiadamente vivido, durante varios siglos, apoyado en las ideas y creencias del hombre de Europa, se encuentra de golpe frente a un abismo: la cultura occidental que tan segura parecía, se conmueve y agita, amenazando desplomarse; las ideas en las cuales había puesto su fe, transfórmanse en inútiles artefactos, carentes de todo valor y sentido. El americano había vivido cómodamente cobijado por la sombra del árbol de la cultura europea, pero en este que hemos llamado un buen día, el hombre europeo — el cultivador del árbol abrigador— lo corta y arroja al fuego por inútil, con lo cual el americano se ha encontrado de golpe expuesto a la intemperie, amenazado por todos los elementos; se encuentra de golpe con la historia, con la necesidad de hacerla, es decir, con la necesidad de hacer una cultura cultivando ideas y creencias propias.

El pensador hispano José Ortega y Gasset decía en uno de sus libros, refiriéndose a la impaciencia de América por ocupar un puesto en la cultura universal: “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".¹ Aunque duela aceptarlo, ésta es una realidad, América no ha hecho aún su propia historia, sino que ha pretendido vivir la historia de la cultura europea. Ha vivido como eco y sombra de Europa; pero una vez que la cultura de este continente, la cultura de Europa, ha llegado a la encrucijada en que amenaza derrumbarse completamente ¿qué puede hacer América? ¿Derrumbarse también, cayendo en el caos en que ha caído la cultura de la cual era eco y sombra? ¿Acaso no se acaban eco y sombra cuando se pierde la voz y el cuerpo? ¿No habrá que concluir que perdida la voz y el cuerpo de los cuales era eco y sombra la cultura de América, ésta tendrá que derrumbarse necesariamente? Sin embargo, no será así, América no ha sido eco y sombra de la cultura europea, aunque así lo parezca: América, simbólica expresión de un grupo de hombres, ha tenido que resolver los problemas que le ha presentado su circunstancia. Ahora bien, la solución de los problemas de una circunstancia depende de los medios de solución que la misma circunstancia ofrezca. El americano, al igual que cualquier otro hombre, ha tenido que resolver los problemas de su circunstancia, con los medios que ésta su circunstancia le ha ofrecido; dentro de su circunstancia está la cultura europea, de aquí que haya tomado esta cultura como un instrumento para resolver sus problemas. Una de las formas de resolver los problemas de su circunstancia ha sido la adopción de las soluciones que para resolver problemas semejantes ha utilizado el hombre de Europa. Acaso este tipo de solución haya sido o sea en nuestros días falsa solución, pero lo cierto es que gracias a esta solución el americano ha podido subsistir durante varios siglos. Hasta nuestros días no había tenido necesidad de buscarse otro tipo de solución, le bastaron las de la cultura europea. Si América no ha hecho una cultura propia es porque no la ha necesitado; si ha vivido como eco y sombra de una cultura ajena, ha sido porque en esta forma resolvía mejor los problemas de su circunstancia, acaso

¹ José Ortega y Gasset, "Revés de almanaque", en *Obras completas*, VIII. *El Espectador*, Madrid, Espasa-Calpe, 1936.

mejor de lo que los hubiera resuelto si en vez de tal cosa hubiese decidido buscar soluciones propias a los problemas que se le planteaban sin atender a las soluciones que otra cultura le ofrecía.

El hombre americano tenía que resolver sus problemas con urgencia, y una de las soluciones se las ofrecía la cultura de Europa, de aquí que se apropiase de este tipo de soluciones. Pero ahora que la cultura europea ha dejado de ser una solución convirtiéndose en un problema; ahora que ha dejado de ser un apoyo para convertirse en una carga; ahora que las ideas que tan familiares nos eran a los americanos se transforman en objetos siniestros, desconocidos, oscuros, y por lo tanto peligrosos; ahora, repito, es cuando América necesita de una cultura propia, ahora es cuando tiene que resolver sus problemas en otra forma bien distinta a la forma como hasta hoy los había resuelto. Esta otra forma no puede ser ya la imitación, sino la creación personal, propia. He dicho que al desaparecer la voz y el cuerpo desaparecen el eco y la sombra; y así es: al desaparecer la cultura de la cual éramos eco y sombra, desaparece este eco y esta sombra, es decir, desaparece la imitación, desaparece la solución como imitación, pero no el hombre elector de esta forma de vida. El hombre americano no desaparece como tampoco desaparece el hombre europeo aunque destruya su cultura para crear otra. Lo que sucede es que tanto el americano como el europeo se encuentran en una situación semejante, ambos se hallan ante un mismo problema: el de resolver qué nuevas formas de vida deberán adoptar frente a las nuevas circunstancias las cuales se han presentado como problemas insolubles a las soluciones dadas por la cultura que desaparece.

Ambos, el europeo y el americano, se encuentran sin *suelo* en qué apoyarse, en una situación de plena problematicidad, ambos tienen necesidad de continuar elaborando una cultura; pero ahora, el americano no puede permanecer al abrigo de la cultura europea, de lo que haga el hombre de Europa, porque ahora no existe tal abrigo, no hay otra cosa que problemas, vacío, y sobre el vacío no se puede existir. Europa no tiene en nuestros días nada concreto que ofrecer a nuestra América; por ahora no tiene más que problemas. De aquí que el americano no

pueda seguir apoyándose en la cultura europea, sino que, al igual que el europeo, tendrá que buscar nuevas soluciones, nuevos puntos de apoyo, y esto tendrá que hacerlo por sí mismo. América hasta ayer eco y sombra de la cultura europea, tiene que procurarse tierra firme, y resolver por cuenta propia los problemas de su circunstancia. Ahora bien, este procurarse tierra firme, este buscar soluciones a problemas circunstanciales, da origen a una disciplina natural al hombre en situación problemática: la filosofía. América necesita de una filosofía, de una original meditación y solución de sus problemas.

10. La filosofía en la cultura de América

El maestro y pensador argentino Francisco Romero, en un ensayo titulado “Sobre la filosofía en Iberoamérica”² exponía cómo existe un interés cada vez más creciente en los países iberoamericanos, por los temas filosóficos, dando prueba de este interés las crecientes publicaciones de índole filosófica: libros, artículos en revistas especiales de filosofía o revistas de cultura general; así como la organización y formación de instituciones donde se estudia y practica la filosofía, encontrándose estos focos de cultura filosófica repartidos en toda la América española. Este interés por la filosofía ofrece un gran contraste con otras épocas, en las cuales la filosofía no pasaba de ser labor de unos cuantos e incomprensidos hombres; labor que no trascendía la cátedra o el pequeño cenáculo. En nuestros días tal cosa ha cambiado: los dedicados a la filosofía se agrupan, establecen correspondencia con los grupos de otros países intercambiando ideas y preocupaciones. Pero esto va más lejos, los trabajos realizados no quedan limitados al conocimiento de los especializados en la labor filosófica, sino que trascienden al gran público; éste solicita tales trabajos, se preocupa por ellos y sigue estimulando con ello a quienes a tales temas se dedican. Se ha llegado a

² Francisco Romero, “Sobre la filosofía en Iberoamérica”, en *La Nación*. Buenos Aires, 24 de diciembre de 1940.

lo que el maestro argentino llama “*etapa de normalidad filosófica*”,³ es decir, a una etapa en la cual el ejercicio de la filosofía es considerado como una función ordinaria de la cultura, al igual que otras actividades culturales. La filosofía deja de ser labor de solitarios, de extravagantes; el filósofo deja de ser un *genio incomprendido*, transformándose en un miembro activo de la cultura de un país, al igual que los profesionales que practican otro tipo de actividades culturales. Se establece lo que Romero llama un “clima filosófico”, una especie de opinión pública sobre la labor de los dedicados a la filosofía; con lo cual éstos se encuentran forzados a tomar en consideración temas de interés público. Desaparece el *loco con su tema*, surgiendo el pensador preocupado por los temas de los demás tratando de resolver sus problemas, estimulado por el interés que se muestra por su trabajo.

Ahora bien, este interés cada vez más creciente por la filosofía es índice de su necesidad. Si el hombre americano se interesa por la filosofía en una forma que antes no había mostrado, quiere decir que siente alguna necesidad de ella. No se puede pensar en la simple curiosidad, porque nuestro tiempo no es a propósito para perderse en curiosidades. Antes de ahora, el americano no había sentido tal necesidad; de aquí su poco o ningún interés por la filosofía; de aquí también la indiferencia con que había visto a los hombres que se dedicaban a tal actividad. Vuelvo a repetir que si América se interesa por la filosofía es porque la necesita.

Al plantearse el problema de una posible filosofía americana, quizá no falten escépticos que consideren esta cuestión como un absurdo alegando que es imposible que exista tal filosofía, que nuestra filosofía ha sido y será siempre un eco de la filosofía europea; que este no tener una filosofía que nos sea propia se debe a una incapacidad de nuestra parte para filosofar. Nunca hemos tenido filosofía propia, en consecuencia, nunca la tendremos. A esto contesta Francisco Romero, “como si en alguna parte hubiera habido plena y compacta filosofía...”

³ *Idem.*

antes de hacerla”.⁴ En efecto, la filosofía no es algo dado por naturaleza a determinados hombres o pueblos, no es algo que se herede, sino algo que se hace, y se hace cuando se necesita. Los hombres o pueblos que han hecho filosofía la han hecho porque la han necesitado; y si no la han hecho es porque no han necesitado de ella. Es éste el caso de América, la cual no tiene una filosofía propia porque no ha necesitado de ella, como tampoco ha necesitado de una cultura; pero sin que esto quiera decir que no llegue a tenerlas si necesita de ellas. América tendrá una filosofía como tendrá una cultura cuando las necesite, al igual que otros pueblos que las han necesitado. Si hasta ahora se ha fracasado en tal intento, no se puede decir que sea por falta de capacidad sino porque han sido innecesarias.

No han faltado intentos cuya finalidad haya sido la creación de una filosofía americana, hispanoamericana, mexicana o propia de cualquier otro país americano; pero en tales intentos pocas veces se ha tratado de hacer filosofía, es decir no han sido intentos para resolver problemas como lo es la auténtica filosofía, sino tan sólo intentos para demostrar que podemos, como cualquier otro continente, hacer filosofía. No se ha hecho filosofía por necesidad sino para demostrar que no somos inferiores. La filosofía no debe ser el resultado de un *poder hacerla*, sino de un *tener necesidad de hacerla*. La filosofía no puede ser considerada como un juego deportivo en el que haya que hacer gala de capacidades, sino como una necesidad de resolver problemas, los problemas urgentes de nuestra vida. Quizá sea ahora cuando América pueda tener una filosofía propia, porque es ahora cuando tiene frente a sí graves problemas que resolver, y la urgencia de resolverlos por sí misma. Y digo que tal caso es posible en nuestros días, porque son los problemas y la necesidad de resolverlos los que ha originado el tema de la posibilidad de una filosofía americana. Ya no se trata de demostrar que somos capaces de hacer una filosofía, sino de demostrar que somos capaces de resolver nuestros problemas.

⁴ *Idem*.

11. La filosofía como verdad eterna

Uno de los primeros problemas que se nos presentan al hablar de una posible filosofía americana, es el de la existencia de una filosofía particular, en este caso, la americana. Y cabe plantearse este primer problema, porque la filosofía se ha presentado casi siempre con la pretensión de que sus verdades, sus soluciones, sean eternas. Se habla de la Filosofía con mayúscula y no de una filosofía. La filosofía pretende que sus verdades son verdades universales, válidas para todo espacio y tiempo. Cada filósofo pretende que las verdades de su sistema son verdades fuera de todo tiempo y espacio, pretendiendo que sus soluciones son eternas. Cada filósofo ha pretendido tener la verdad, no una verdad de momento sino la verdad eterna e inmutable. Cualquiera que eche una ojeada a la historia de la filosofía se encontrará con que cada sistema tiene tales pretensiones. Cada filósofo pretende haber alcanzado el *principio* de todo cuanto existe y cuanto puede existir.

Dios, naturaleza, espíritu positivo, etcétera, son los diversos nombres que se dan al principio de los principios. El filósofo se encuentra siempre ligado en alguna forma con este principio de los principios, lo posee en alguna forma: colabora con él, participa de él, lo afirma o lo niega; se hace su esclavo o lo hace un instrumento; o bien le llama a cuentas, le hace comparecer para que se justifique. El filósofo y la filosofía se consideran siempre ligados a tal principio pretendiendo ser sus poseedores. Tal pretensión hace de la filosofía un instrumento, para alcanzar verdades eternas, fuera de todo tiempo y lugar.

Pero también, quienquiera que vaya a la historia de la filosofía se encontrará que la pretensión de universalidad de las verdades alcanzadas por la filosofía, es sólo válida para cada autor o descubridor de esas verdades. El filósofo pretende que *su* verdad es eterna; pero sólo *su* verdad. Sólo la verdad propia, la personal del filósofo es considerada como eterna. No así las verdades de los otros filósofos, las que son consideradas como errores, como falsas. La pretensión de universalidad de la verdad particular de cada filósofo, no puede admitir que existan otras verdades con la misma pretensión. Verdad eterna sólo

puede haber una, y esta una sólo puede ser la del que la afirma. La verdad para tener ese su carácter de universalidad, de validez eterna, tiene que ser necesariamente *una*, no puede aceptar otras verdades, de aceptarlas caería en contradicciones. De existir verdades parciales, éstas carecerían de veracidad al no estar justificadas por la verdad única, la que cada filósofo pretende poseer.

De acuerdo con dicha tesis no puede haber una filosofía americana, no puede existir sino Filosofía a secas. Sin embargo, no se puede dejar de ver que a pesar de que cada filosofía pretende ser la Filosofía y pretende ser poseedora de verdades eternas e inmutables, de hecho ninguna ha demostrado esta capacidad. Cada sistema filosófico ha pretendido alcanzar la verdad eterna, el principio de los principios, pero ninguno ha logrado tal propósito. No ha alcanzado la *verdad*, sino *unas verdades*, la historia de la filosofía nos muestra que no se ha alcanzado una verdad eterna, sino tan sólo la verdad de un filósofo y de una época. La filosofía hecha hasta el presente se unifica por el afán de alcanzar la verdad de las verdades, pero se diferencia en lo alcanzado; se ha alcanzado un determinado número de verdades; pero no la verdad única.

Pero esta pretensión de cada filosofía por ser la verdad, o por poseer la verdad eterna a hecho de la historia de la filosofía una historia de las contradicciones filosóficas. La historia de la filosofía se nos presenta como carente de unidad, cada sistema aparece como contradicción del sistema anterior. En vez de encontrarse unidad, sólo se encuentra una contradictoria pluralidad. Cada filosofía al pretender ser poseedora de la verdad única, tiene necesariamente que negar a las otras, pues de aceptarlas se negaría a sí misma. ¿Qué filosofía tiene la verdad? es la pregunta que se hace necesariamente quienquiera que busque en la historia de la filosofía la verdad. El hombre busca anhelante la verdad; pero lo que se le ofrece no es esta verdad, sino unas verdades, pretendiendo ser cada una de ellas la verdad anhelada. Entonces, ¿cómo es posible que este ente llamado hombre, que tanto necesita de la verdad, haya podido existir con *unas verdades*?

12. La filosofía como verdad histórica

Ha sido en nuestros días cuando la filosofía, consciente del carácter contradictorio de sus soluciones, de sus verdades, ha pretendido justificar su carácter contradictorio. La conclusión a que ha llegado es que no existen tales contradicciones, que no hay contradicción en las soluciones que ha ofrecido en el transcurso de su historia. Tal justificación, la de dicha tesis, se encuentra en la historia. La filosofía es obra de hombres y para hombres; de aquí que tenga, como toda obra humana, que participar del carácter esencial de lo humano. La esencia de lo humano, aquello por lo cual un hombre es hombre, es la historia. El hombre es un ente histórico; es decir, un ente cuya esencia es el cambio. El hombre de hoy no es el mismo de ayer, ni será el de mañana.⁵

El hombre se encuentra siempre situado en una determinada circunstancia. Esta circunstancia se le presenta siempre como problema. El hombre tiene que decidir cómo resolver dicho problema; cómo vivir su circunstancia. Para vivir, para existir, tiene que modificar su circunstancia y su vida; tiene que adaptar dicha circunstancia a su vida y adaptar esta su vida a su circunstancia. La circunstancia se presenta como obstáculo; pero ella misma ofrece los medios para salvar tal obstáculo. Es a la vez problema y solución. Este ir el hombre adaptándose y adaptando la circunstancia se plasma en cultura. La historia de la cultura es la historia del hombre en lucha con su circunstancia.

Ahora bien, lo que en unas determinadas circunstancias es considerado como solución en otras es obstáculo. Lo que para un grupo de hombres, para una cultura, es solución, para otro es problema. Lo que para una generación de hombres es el máximo de la perfección cultural, para otra será el máximo de lo imperfecto. Pocas generaciones se adaptan a lo hecho por otras. Debido a esta incapacidad del hombre para adaptarse a las circunstancias de los otros, existe la *personalidad*. Cada hombre tiene su punto de vista, su circunstancia, su personalidad,

⁵ Véase José Ortega y Gasset, *Historia como sistema*. Madrid, Revista de Occidente, 1941.

y de acuerdo con este punto de vista, circunstancia o personalidad, resolverá los problemas de su vida.

No es ahora nada extraño, el que cada hombre o cada generación humana, tenga su verdad; la verdad única, la que le dé las soluciones buscadas. La verdad de cada hombre o generación no viene a ser sino la expresión de una determinada concepción del mundo y de la vida. Esto hace que las verdades de la filosofía como intentos de solución sean circunstanciales, dependiendo cada una del hombre que las ha expresado, y éste a su vez, dependiendo de una sociedad determinada, de una determinada época histórica, en una palabra, de una circunstancia. Quien no pueda captar la relación existente entre las ideas y la circunstancia histórica, no podrá ver sino contradicciones en la historia de la filosofía. Sin embargo, quien capte esta relación, se encontrará con que no hay contradicción en dicha historia de la filosofía. La filosofía no es sino un afán por solucionar problemas concretos; es un tratar de contestar a los interrogantes que se hace el hombre frente a determinadas dificultades, de aquí que sus soluciones no puedan ser sino circunstanciales.⁶

Aunque en apariencia los problemas que el hombre se plantea son los mismos, tal semejanza no pasa de ser nominal; los problemas son siempre distintos, de aquí que las soluciones sean también distintas. Si los problemas que se plantean son personales, válidos para un hombre o una generación, necesariamente, las soluciones, la verdad alcanzada tendrá que ser también personal, válida tan sólo para este hombre o generación. El no haberse visto esto ha dado lugar a que la filosofía aparezca en su historia como contradictoria. Ha sido el querer hacer de verdades circunstanciales verdades eternas, lo que ha dado lugar a las contradicciones y a las inadaptaciones históricas. Es esta inadaptación de las ideas con la circunstancia histórica, lo que ha originado la crisis actual.⁷

⁶ Véase el tema de la relación de las ideas con la circunstancia histórica en Karl Mannheim, *Ideología y utopía*. México, FCE, 1941.

⁷ Véase K. Mannheim, *Libertad y planificación social*. México, FCE, 1942.

Las soluciones que un hombre, una generación, un pueblo o una cultura han dado a sus problemas, no pueden ser siempre soluciones para los problemas de otro hombre, generación, pueblo o cultura. Éste ha sido uno de los errores de nuestra América. Hemos visto cómo América no ha hecho otra cosa hasta nuestros días, que querer adaptarse a las soluciones de la cultura europea. Esto ha hecho de los americanos hombres inadaptados: las ideas de la cultura europea no se adaptan del todo a las circunstancias americanas.

Acaso exista una verdad eterna e inmutable, pero desgraciadamente para los hombres tal verdad no está a su alcance. Tal verdad, de existir, no es obra de los hombres ni para los hombres. Acaso la fe sea una forma de alcanzar tal verdad; pero lo cierto es que en nuestros días no podemos hablar de fe. La situación problemática en que vivimos tiene su origen en esa falta de fe; el hombre actual ha perdido la fe en todo. Esta falta de fe ha hecho que sea nuestro tiempo el que haya caído en la cuenta de que no existen verdades eternas, inmutables, válidas para todo tiempo y lugar, sino tan sólo verdades circunstanciales, válidas tan sólo para un determinado tiempo y lugar. De aquí también que se considere que las verdades aportadas por la filosofía sólo encuentren justificación históricamente.

Este saber el hombre que no puede atenerse a soluciones ajenas, sino que en cada época y en cada lugar tiene que buscar soluciones propias, ha dado lugar a que se hable de la posibilidad de una filosofía americana. Se ha visto que la filosofía, lejos de tener o alcanzar verdades universales, sólo alcanza verdades parciales, circunstanciales, las cuales dan a tal filosofía un carácter peculiar, el carácter local y temporal de la circunstancia en que se encuentra. De aquí que haya resultado una filosofía griega, francesa, alemana, o inglesa; y de aquí que pueda resultar una filosofía americana.

13. La filosofía como verdad circunstancial absoluta

Como se ha visto se puede hablar de una filosofía americana; de una filosofía que sea la expresión de la circunstancia americana; de una

filosofía que trate de solucionar los problemas de esta circunstancia. Sin embargo, tal filosofía no podrá ser legítima filosofía si de intento se quiere hacer filosofía americana. La filosofía es a pesar suyo griega, francesa, alemana o inglesa; como es a pesar suyo filosofía antigua, medieval, moderna o contemporánea. Es a pesar suyo filosofía de un determinado lugar y tiempo. El hombre ha pretendido resolver sus problemas de una vez y para siempre, pero está en la esencia del hombre mismo el no poder lograr tal fin. He dicho que las soluciones de hoy son problemas de mañana, el hombre no puede nunca conformarse a un tipo de circunstancia, siempre sentirá la necesidad de transformarla; en la naturaleza humana está este querer siempre cambiarla. Cuando se presentan épocas como la nuestra en que los hombres tratan de conformarse a circunstancias que les son dadas, hechas; en que parece que el hombre abandona su individualidad acomodándose a diversos moldes: sociales, políticos, religiosos, etcétera, en estas épocas parece que el hombre desaparece al desaparecer esa su esencia, la de una continua transformación de la circunstancia que le es dada.

Cada hombre o generación de hombres pretende modificar siempre su mundo, de acuerdo con una nueva concepción de la vida que considera como propia. Son las nuevas concepciones de la vida las que plantean nuevos problemas y le urgen a nuevas soluciones. Esta concepción que sobre el mundo y la vida tienen el hombre y las generaciones matiza, de color, a los intentos de soluciones que se ofrecen a los problemas que se les plantean. De acuerdo con dicha concepción un hombre o una generación no verán de la realidad sino aquella parte que se encuentre teñida por el color de dicha concepción. De aquí que, donde una generación había visto soluciones otra vea problemas. Cada hombre o generación tendrán sus propios puntos de vista, sus ideales y sus ideas; y será conforme a estas ideas como tratará de realizar, de modelar, su circunstancia.

Pero las verdades desde las cuales una generación vive su vida, no pueden ser consideradas como relativas a una vida, parciales: válidas al lugar y tiempo de dicha generación, sino como verdades absolutas: válidas para todo lugar y tiempo. Y este sentir las verdades de una

circunstancia como absolutas, viene de que la realidad que se vive es una realidad absoluta. Un punto de vista, una concepción del mundo, es absoluto: todo cuanto existe será visto, vivido, desde este punto de vista y desde esta concepción del mundo. La verdad será verdad absoluta porque absoluta es la realidad desde la cual y para la cual tiene valor dicha verdad. Si todos los hombres desde un mismo punto de vista tuviesen que enfrentarse con la misma realidad, la verdad sería igualmente absoluta para todos. No habría sino una verdad, la verdad que todos captarían al encontrarse situados en el mismo lugar circunstancial. La verdad de cada hombre o generación es absoluta, lo que no es igualmente absoluto es el lugar que cada hombre o generación ocupa en la realidad. Hay una y absoluta realidad, lo que no es absoluto son los puntos de vista desde los cuales esta realidad puede ser captada. El que un hombre no pueda captar el punto de vista que sobre la realidad tenga otro no invalida tal punto de vista, siempre se tratará de realidades absolutas, y sus expresiones serán siempre verdades absolutas.

En esta forma nos encontramos con que cada hombre tiene su verdad plena y absoluta, válida para él y para quienes se encuentren en idénticas circunstancias, desde el mismo punto de vista; de no ser así no existiría la sociabilidad, los hombres no podrían nunca entenderse entre sí. Existen verdades personales, intransmisibles, pero también existen verdades que pueden ser comunicadas: verdades de grupo, de generación, de pueblos y culturas. Así como existen verdades válidas para un grupo de hombres permitiendo la convivencia, la comprensión, así también existen verdades que pueden valer para toda la humanidad, para todos los hombres, se trata de verdades que por su generalidad pueden estar al alcance de todo hombre. Esto puede entenderse fácilmente si no se olvida que la verdad expresa una forma de la realidad, la cual es siempre circunstancial: los hombres participan de una circunstancia personal — un punto de vista que les es propio— ; pero esta circunstancia personal participa a su vez de una circunstancia más amplia, de una circunstancia en la cual se encuentran otros hombres, la circunstancia social — la cual permite la convivencia— ; pero esta circunstancia social participa a su vez de otra

más amplia, por medio de la cual todos los hombres, cualquiera que sea su circunstancia personal o social, se identifican como hombres, como género hombre; ésta es la que podemos llamar circunstancia humana. Todos los hombres para ser hombres participan de una circunstancia que les es propia: humanidad.

14. El hombre como valor universal

La filosofía en último término trata de resolver los problemas de la circunstancia llamada humanidad. No se conforma con resolver los problemas de un hombre o grupo de hombres, sino que trata de resolver los problemas de todos los hombres, sin importarle cuál sea la circunstancia local o temporal de éstos. Es ésta la razón por la cual pretende que sus verdades sean verdades absolutas, válidas para cualquier hombre. La filosofía no se conforma con alcanzar una verdad circunstancial, sino que trata de alcanzar una verdad universal. Sin embargo, tal empeño tropieza con la esencia de los autores de esta faena, con los hombres, con el hombre. Quien trata de alcanzar una verdad que salve a la humanidad de sus circunstancias, es el hombre; el hombre que no sólo participa de la circunstancia llamada humanidad, sino además de otras circunstancias más limitadas como son las sociales y las personales; las circunstancias de lugar y tiempo. Son estas circunstancias, las mismas que hacen del hombre una persona — las que le dan su individualidad o personalidad— las que se presentan como límite en este su afán por alcanzar verdades universales; son estas circunstancias las que hacen que el hombre no logre alcanzar la verdad que salve a toda la humanidad.

El valor universal a realizar, al que todos los hombres tienden cualquiera que sea su lugar especial o local, es el hombre. Todo hombre trata de ser cada vez más hombre, es decir, trata de realizar sus potencias, alcanzar la plenitud de su ser, eliminando los obstáculos que se oponen a esta plenitud. El ser del hombre es un ser nunca pleno, siempre trata de alcanzar estadios más amplios; lo hecho por él se le presentará siempre como obstáculo; de aquí ese no conformarse nun-

ca con su circunstancia y su tratar de rebasarla en una circunstancia más amplia, en el hombre pleno. De aquí también este encontrar siempre obstáculos y este tratar de salvarlos de un salto definitivo. Este salto es el que intenta dar por medio de la filosofía. Por medio de la filosofía quiere resolver de una vez y para siempre el problema de la plenitud de su ser. Sin embargo, ya se ha visto cómo la filosofía no logra dar tal salto y se queda hincada en la circunstancia del hombre que la expresó. La filosofía es, a pesar de los filósofos, circunstancial. El fin último de la filosofía es la realización plena del hombre, pero sus límites están en la misma esencia del hombre. Lo griego, lo francés, lo alemán o lo inglés de una filosofía son la expresión de los límites de esta filosofía. Sin embargo, tanto el filósofo griego, como el francés, el inglés o alemán, han pretendido hacer filosofía para todos los hombres y no simplemente para los griegos, franceses, ingleses o alemanes. La filosofía no se justifica por lo local de sus resultados, sino por la amplitud de sus anhelos. Así, una filosofía americana no se justificará como tal por lo americano, sino por la amplitud del intento de sus soluciones. Es menester que se haga Filosofía con mayúscula, y no simplemente filosofía de un determinado país; hay que resolver los problemas circunstanciales pero con miras a la solución de los problemas de todo hombre. En nuestro caso, el límite, lo americano, nos será dado a pesar nuestro.

15. América como valor humano

La pregunta inicial de varios trabajos ha sido en torno a la posibilidad de una filosofía americana. La respuesta a tal pregunta puede contestarse afirmativamente después de haberse expuesto todo lo anterior. Es posible la existencia de una filosofía americana por ser la filosofía una tarea humana que se realiza cuando se considera necesaria. Si no había existido dicha filosofía era debido a que no se había tenido necesidad de ella; una filosofía americana no podía ser el resultado de un simple querer hacerla, como no lo han sido filosofías anteriores. Una filosofía americana tendrá que ser el resultado de un querer resolver

problemas humanos, los problemas inherentes a la humanidad, no bastará el querer resolver los problemas propios de América. Si lo que nos proponemos es hacer pura y simplemente filosofía americana, dicha filosofía no resultará; por el contrario, si lo que nos proponemos es hacer pura y simplemente Filosofía, es decir, resolver los problemas que todo hombre se plantea por el hecho de ser hombre, el resultado será una verdadera filosofía, y lo americano nos será dado a pesar de nuestro intento de absoluta validez. Lo humano marcará los límites de nuestra obra haciendo de ella una obra circunstancial. Dicha filosofía se encontrará matizada por lo que es inherente al hombre americano.

Dicho matiz, será dado por la circunstancia americana. No podremos escapar a nuestra circunstancia, tendremos que contar necesariamente con ella. Para resolver los problemas del hombre tendremos que partir de lo que como hombres se nos da inmediatamente, la realidad americana; y de esta realidad nos elevaremos hacia lo humano en todos los pueblos. El hacer filosofía americana será inevitable si los americanos filosofamos; pero lo que debemos evitar es limitarnos a lo americano. Esta nuestra filosofía, si es auténticamente filosofía, será por un lado filosofía americana por estar hecha por americanos y, por el otro, alcanzará un cierto valor universal, el que le será dado por estar hecha por hombres; lo universal, lo válido para cualquier hombre, le será dado por aquello que de común tengamos con los demás hombres.

Si resolvemos nuestros problemas con miras a la solución de los problemas del hombre y no simplemente del americano, las soluciones de nuestra filosofía serán también soluciones factibles para otros pueblos, y esta facticidad se encontrará en lo que de común tengamos con esos otros pueblos, en lo humano, en nuestra participación con esa circunstancia más amplia a la que hemos llamado humanidad.

Tendremos que partir de lo que nos es más próximo, de la circunstancia americana, poniendo en claro lo que como americanos somos, los problemas que como tales tenemos. Pero siempre conscientes de que éstos son los límites que nos impiden alcanzar la verdad válida para todos los hombres. Pero tampoco debemos olvidar que dichos límites son inherentes a todos los hombres; de donde podemos concluir

que el límite de nuestras ambiciones y el conocimiento de tal límite será también el conocimiento de los límites de todo hombre. Necesitamos conocer nuestros límites, la circunstancia americana, para que a partir de ellos podamos conocer cuál puede ser nuestra aportación a los problemas del hombre en general, a la cultura universal.

III

AMÉRICA COMO SITUACIÓN VITAL

16. América y su relación con la cultura europea

Nuestra filosofía, si hemos de tener alguna, tendrá como tarea la de hacernos tomar conciencia de nuestros límites como americanos: definirnos, haciendo patente nuestra situación dentro del mundo de la cultura universal. Conociendo nuestra situación podremos confrontar nuestra silueta con la que dibujan otras culturas. Esta confrontación nos permitirá captar los problemas inherentes a todo hombre. Pero hay que insistir en que los límites — nuestra *definición* como americanos—, son límites en todo el sentido de la palabra: esto es, obstáculos, imposibilidades, para alcanzar una verdad ilimitada, universal. Insisto en este punto porque en muchos casos el afán que se ha despertado en América sobre las posibilidades de una cultura propia, puede ser llevado por un falso camino. No han faltado voces exigiendo una especie de cultura autóctona, sin liga alguna con cualquier otra cultura. No debemos hacer de nuestros límites un fin, sino un punto de partida para lo que debe ser aspiración de toda cultura: lo universal desde el punto de vista de lo humano. Así lo primero que debemos intentar es hacer una descripción objetiva de nuestra situación como pueblos concretos. Y aquí lo que se nos hace patente inmediatamente — lo hemos observado ya—, es nuestra dependencia con una cultura que no consideramos nuestra. De esta cultura hemos querido sacar siempre la solución de todos los problemas temiendo no poder hacerlo por nuestra cuenta. La crisis actual es lo que nos ha obligado a un replanteamiento del problema.

Ha sido este replanteamiento el que nos ha conducido a la cuestión de cómo vamos a resolver nuestros problemas una vez descartada, al menos parcialmente, la fuente de nuestras soluciones. No falta quien piense que es éste el momento oportuno para liberarnos del coloniaje

cultural de Europa. Éste es el momento adecuado para independizarnos de “la corrompida cultura occidental” e iniciar una cultura que podamos llamar propia. Ahora bien, creo que antes de opinar de tal forma, será menester preguntarnos si es posible romper, así sin más ni más, con una cultura con la cual hemos estado ligados durante varios siglos. Para resolver este problema será necesario que nos preguntemos por lo que sea la relación de América con la cultura europea. Habrá que examinar si esta cultura, la europea, es, por lo que se refiere a nuestro Continente, algo superpuesto, en forma semejante a como la ha venido siendo para culturas como la oriental. O bien, preguntarnos si no será nuestra relación con la cultura europea, una relación semejante a la que tiene el hijo con el padre. De ser ésta la relación, resultaría que esa cultura que consideramos como ajena vendría a sernos tan propia como lo es la sangre que el hijo recibe de su padre.

Si nos fijamos en la primera posible relación, la de la cultura europea frente a la oriental, observamos que el oriental no adopta de la cultura occidental sino lo superficial, lo que pertenece al campo de la llamada civilización: instrumentos especialmente mecánicos. Esta adopción ha sido siempre obligada por las circunstancias. Allí está el Japón y ahora la nueva China. El oriental se ha visto obligado a adaptar los instrumentos mecánicos de la civilización europea para poder detener el dominio de ésta. Adopta su técnica, pero no sus sistemas de vida y concepciones del mundo. El oriental no hace sino adaptar su mundo cultural a las circunstancias que le son impuestas. A este hombre no le preocupará mucho la suerte que pueda correr la cultura occidental; todo lo contrario, eliminándose esta cultura se eliminan las complicaciones que ella le impuso.

Ahora bien, ¿podemos nosotros los americanos pensar lo mismo respecto a la cultura europea? ¿Podemos pensar, como el asiático, que dicha cultura ha venido a complicar nuestra circunstancia, y que eliminándola eliminamos sus complicaciones? Si podemos pensar tal cosa será porque somos poseedores de una cultura que nos es propia; equivaldrá a pensar que poseemos una cultura que no ha podido alcanzar su expresión justa debido a la fuerza que sobre ella ha

hecho la cultura europea. De ser así, la crisis de la cultura occidental no debe preocuparnos en lo más mínimo; dicha crisis lejos de ser un problema aparece como una solución, equivale a la llegada de una ansiada libertad.

Pero ¿es así como lo sentimos? Habrá que preguntarnos cuál es la cultura que consideramos como propia, cuál es la cultura que Europa ha impedido que desarrollemos. Acaso se puede pensar en la llamada cultura precolombina; la cultura indígena existente antes de la Conquista. De ser ésta la cultura que consideramos como propia habrá que ver qué relación tiene con nosotros. Si comparamos esta relación con la que nos ha servido de ejemplo, la cultura oriental, veremos que nuestra relación con la cultura autóctona americana no es la misma que la del asiático con la cultura autóctona de Asia. El oriental tiene una concepción del mundo que no ha dejado de ser oriental, no ha dejado de ser la misma de sus antepasados. En cuanto a nosotros, ¿podemos decir que nuestra concepción del mundo es la indígena? ¿Tenemos una concepción del mundo azteca o maya? La verdad es que este tipo de concepciones son tan ajenas para nosotros como las asiáticas. De no ser así, sentiríamos por los templos y divinidades aztecas o mayas, la misma devoción que siente el oriental por sus antiquísimos templos y divinidades. Lo que decimos de los templos y divinidades podemos también decirlo de toda la cultura precolombina.

Entonces ¿qué es lo nuestro? Porque nos sucede algo muy grave: somos conscientes de que la cultura europea no es nuestra, que la imitamos, pero si buscamos en nosotros mismos no encontramos lo que podríamos llamar nuestro. Parece que lo nuestro no es sino un anhelo, un llegar a ser, un futuro, en una palabra: lo nuestro parece ser un simple *proyecto*. Es algo que tenemos que hacer, no algo hecho. Sin embargo, hay alguna cosa sobre la cual nos apoyamos, un punto de partida, una visión de mundo conforme a la cual tendremos que hacer esta nuestra anhelada cultura. Este algo no hemos podido hacerlo nosotros mismos; nos hemos encontrado con un ser que no hemos hecho. Tenemos un modo de sentir el mundo y de vivir la vida, el cual no hemos realizado; pero que no por esto deja de ser nuestro. Ahora

bien, este nuestro ser no puede haber sido heredado de la cultura precolombina. Ciertamente que somos el fruto de un mestizaje; pero lo que corresponde al indígena se ha fundido en tal grado que ya no tiene para nosotros ningún sentido. La cultura precolombina carece de sentido para nosotros; no nos dice vitalmente nada. Existe un punto de vista, el nuestro, para el cual es plenamente ajena. Este punto de vista es el que podemos llamar americano. Para nosotros, americanos, la cultura precolombina carece del sentido vital que tenía para el indígena.

Pero ¿si no nos apoyamos sobre la cultura precolombina, sobre cuál lo haremos? ¿Acaso sobre la cultura europea? Ya hemos visto cómo en vez de sentirnos herederos de tal cultura nos sentíamos una especie de imitadores, esto es, copistas de algo que no es nuestro. La sentimos demasiado grande para nosotros. Es cierto que adoptamos las ideas de esta cultura; pero no podemos adaptarnos a ellas, nos parecen demasiado grandes. Nos atraen dichas ideas; pero al mismo tiempo nos sentimos incapaces de realizarlas. Sentimos sus ideales como si fuesen nuestros ideales; pero no los aceptamos como propios.

Decía más arriba, que acaso nuestra relación con la cultura europea fuese una relación semejante a la que tiene el hijo con su padre. Sin embargo, nosotros no lo sentimos así, a pesar de que nuestro modo de pensar y nuestra concepción del mundo, son semejantes a los del europeo. La cultura europea tiene para nosotros un sentido del que carecen las culturas autóctonas de América. Sin embargo, independientemente de esto, no sentimos a la cultura europea como *nuestra*. Lo que de ella tenemos no lo sentimos como el hijo siente los bienes que del padre ha heredado. En realidad no nos sentimos como hijos legítimos, sino como bastardos que usufructúan bienes a los cuales no tienen derecho. Nos servimos de estos bienes pero lo hacemos con timidez, como si temiésemos que nos reclamase su legítimo poseedor. Al usar alguna de sus ideas tenemos siempre el cuidado de hacer patente su procedencia. Y cuando no se acusa esta procedencia, no faltará el denunciante que se encargará de acusar tal procedencia.

Es aquí donde se encuentra el nudo de nuestro problema por lo que se refiere a nuestras relaciones con la cultura europea. Nuestra

manera de pensar, nuestras creencias, nuestra concepción del mundo, son europeas, son hijas de la cultura occidental. Sin embargo, a pesar de que son “nuestras” las sentimos ajenas, demasiado grandes para nosotros. Creemos en ellas, las consideramos eficaces para resolver nuestros problemas; pero no podemos adaptarnos a ellas. ¿Por qué?

17. Inadaptación del hombre americano

Hemos dicho que sentimos a la cultura occidental como nuestra, pero que al mismo tiempo sentimos que es demasiado grande para nosotros. No podemos adaptarnos a ella. Nos sentimos cohibidos, inferiores. El mal está en que nos queremos adaptar a la cultura europea, y no lo contrario, adaptar ésta a nosotros. No podemos negar que las creencias de la cultura europea, su sentido de la vida, son nuestras; pero lo que no es nuestro son sus circunstancias. Tenemos nuestras propias circunstancias. Ahora bien, lo que nosotros tratamos de hacer es adaptar nuestras circunstancias a las ideas o creencias de la cultura europea. Lo que equivale a querer someter la realidad a las ideas. En vez de hacer lo contrario, adaptar las ideas o creencias a nuestras circunstancias. Es ésta la causa por la cual sentimos que la cultura europea es demasiado grande para nosotros. Y es que a pesar de este sentimiento no nos atrevemos a recortarla. No nos atrevemos a adaptarla a nuestra circunstancia o situación vital. Recortar, adaptar lo que hemos heredado a nuestras necesidades, es reconocer nuestra personalidad, es reconocer nuestro propio ser. Es sabernos americanos. Pero es esto, precisamente esto, lo que estamos empeñados en no querer reconocer. Es a esta enfermedad a la que en Hispanoamérica llamamos *criollismo*.

El criollo es un inadaptado. No se siente ni americano ni europeo. Se siente superior a uno e inferior al otro. América le parece poco, Europa demasiado. Desprecia a lo americano y está resentido contra lo europeo. Cuando habla de hacer una cultura americana, lo que verdaderamente pretende es mostrar que es capaz de realizar lo mismo que el europeo, exactamente lo mismo. No se trata de hacer una cultura propiamente americana, sino de demostrar a Europa que el americano puede hacer

lo mismo que ella. O en otras palabras, el criollo trata de demostrar que es tan europeo como el nacido en Europa. Ésta es la razón por la que no se atreve a modificar las ideas de la cultura europea. Porque modificarlas equivaldría a reconocerse inferior, a reconocer su incapacidad. Hay que demostrar todo lo contrario, que el americano puede hacer lo mismo que el europeo. Si las circunstancias no se amoldan ¡peor para las circunstancias! Si América no se adapta ¡peor para América! En el fondo, este hombre sufre un gran vacío. Siente que no puede alcanzar lo que anhela; que no puede hacer de América otra Europa. América, pese a todos sus esfuerzos, se resiste siempre a ser lo que no es.

América como tal, no sólo el Continente Americano, sino América como conjunto de sentidos, es un producto, fruto de la cultura occidental. Es su obra, una de sus creaciones. Porque esta América, desde su mismo nombre, no tiene sentido sin la Europa que la incorpora en su historia. En América arraiga y vive la cultura occidental, es su más viva continuación. Pero ser *continuación* de algo no implica ser *repetición* de eso que se continúa. Nuestra cultura, por esta razón, no puede ser una repetición de la cultura europea aunque sea su más segura continuación. Por sus venas corre esta cultura; pero su destino tiene que serle propio, el que le corresponda dentro de las circunstancias que le han tocado en suerte. La inadaptación que como cultura hemos vivido hasta ahora tiene su origen en nuestra incapacidad para reconocer esta situación. Nos hemos negado, mediante múltiples subterfugios, a reconocer que somos americanos. Nos hemos empeñado en *des-hacer*nos en vez de continuar la hechura que nos había sido donada. Con ello no hemos hecho otra cosa que detener nuestra historia. Nos hemos negado a tener una historia propia, nos hemos negado a hacerla. Nos hemos negado a tener un destino.

18. América como tierra de proyectos

América en relación con la cultura occidental no ha sido otra cosa que tierra de proyectos. Tierra ideal y, por lo mismo, tierra del futuro. Europa ha sido la primera en negar una historia a América. Le ha dotado de

futuro pero arrancándole todo posible pasado. América es un Mundo Nuevo y, por serlo, un mundo continuamente sin historia. El hombre europeo, ha visto siempre en América la tierra en que pueden llegar a ser realizados sus sueños. Por esto no acepta una América que haya creado algo; América es sólo posibilidad, no realidad. El futuro de América es prestado, se lo han prestado los sueños del hombre europeo. En este ser el futuro de Europa, lo que aún no ha sido ni es, está la continua novedad de América, su ser siempre tierra nueva, tierra de proyectos.

Ahora bien, tal cosa ha venido a originar la despreocupación que por su pasado siente el americano. El hombre americano se ha venido sintiendo sin historia, sin tradición, a pesar de llevar a cuestas varios siglos. Falto de tradición, el americano se pasa la vida en proyectos. Lo que ayer hizo no influye en lo más mínimo en lo que haga mañana. De esta manera es imposible la experiencia. Siempre se estará ensayando algo nuevo. Y este ensayo carecerá siempre de arraigo.

Se ha definido al hombre por su historia. Se ha dicho que el hombre se diferencia del animal, o de cualquier otro ser, porque tiene historia. Pero si tal cosa es así, podría surgir un grave problema, y es el de saber qué tipo de hombre es el americano, ya que parece no tener historia. Sin embargo, el americano, como todo hombre, tiene su historia. Pero acaso se diferencie de otros hombres en que no quiere reconocer esto, en que no quiere reconocer su pasado. Pero es éste su pasado el que hay que sacar a flote, porque en él se encuentra el origen del carácter que le señalamos. La historia del hombre americano está formada por este su querer vivir en el futuro; por este negarse a reconocer que tiene una circunstancia que le es propia; por este empeñarse en ser utopía europea; por este negarse a ser americano.

Es ahora cuando América vuelve los ojos a sí misma y busca una tradición; aunque sea ésta una tradición hecha de negaciones. Sin embargo, dentro de ella está la esencia de lo americano y la posibilidad de su realización. Ahora es cuando América necesita de una tradición; pero ésta no se encuentra ni en la destruida cultura precolombina, ni en la europea. La tradición está en lo hecho ya por América. Porque siempre ha hecho algo aunque este algo pueda parecer negativo.

Este estar ligada América al futuro de Europa, este ser algo que no es aún, ha originado el sentimiento de inferioridad ya señalado. De América podríamos decir lo que Scheler dice del espíritu: que por sí mismo es impotente para realizarse. América se ha presentado en la cultura occidental como un valor a realizar por Europa; pero irrealizable por sí misma. Es simplemente un valor, y como valor impotente. Es este sentimiento de impotencia el que anida en el hombre americano. Porque América, si bien sabe que es el futuro de Europa, no sabe qué clase de futuro es. No es América la que hace sus propios planes, sus propios proyectos, sino que espera a que se los hagan. El americano no quiere hacer de América sino lo que el europeo quiere que sea.

19. Sentimiento de inferioridad

El no ver en América sino lo que Europa quiere ver; el querer ser una utopía en vez de una realidad, provoca el sentimiento de inferioridad. Lo real, lo circundante, es visto por el americano como algo inferior en comparación con lo que considera debe ser un destino, un destino que nunca se realiza, un destino utópico. Lo propio del americano es considerado por este mismo como de poco valor. Se empeña en realizar modelos que le son vitalmente ajenos. Se empeña en imitar.

El sentimiento de inferioridad se muestra en la América sajona en el afán de reproducir en grande todo lo realizado por Europa. La América sajona se ufana de ser futuro de la cultura occidental. Toda su propaganda — en periódicos, revistas, cine, etcétera—, está animada por este afán. Trata de hacer de América una segunda Europa, pero de mayores dimensiones. Lo gigantesco, lo colosal, es decir, lo cuantitativo, es lo que más le preocupa. Por medio del dinero y una técnica cada vez más perfecta trata de obtener todo esto. Pero en el fondo se agita un sentimiento de inferioridad.

No importa la creación original, lo que importa es realizar el sueño de Europa. Ésta da los modelos, América los realiza en su máxima perfección. Todo puede ser realizado, basta dar la idea. Mucho dinero y una técnica perfecta es suficiente. Se puede crear un arte; pero esto

no es lo más importante, no se necesita, se puede comprar. Todo se reduce a números: dólares y metros. La América sajona encarna el ideal del hombre moderno: desde la *Utopía* de Moro hasta las utopías de Wells o Huxley. Pero todo este gigantismo, este poder reproducir todo en su máxima perfección, en su máximo tamaño o cantidad, no es sino una máscara, una forma de compensar cierta timidez, falta de valor para caminar por sí mismo. Los norteamericanos parece que no quisieran dejar de ser niños. Se conforman con sorprender y admirar a los mayores con esfuerzos que parecieran superiores a sus fuerzas.

El hispanoamericano, a diferencia del norteamericano, no oculta su sentimiento de inferioridad. Todo lo contrario, lo exhibe, se está continuamente autodenigrando. Siempre está haciendo patente su incapacidad para crear. No intenta nada por su cuenta, le basta con asimilarse la cultura ajena. Pero al hacer esto, se siente inferior, como si fuese un mozo vestido con el traje del amo.

Samuel Ramos hace una perfecta descripción del sentimiento de inferioridad del hispanoamericano en su libro titulado *El perfil del hombre y la cultura en México*. En este libro muestra cómo el hispanoamericano se siente situado entre dos planos: un plano real y un plano ficticio. Planos que explican nuestras continuas “revoluciones”, lo que más bien podríamos llamar “inadaptaciones”. Estas revoluciones son la consecuencia de un querer adaptar la realidad a proyectos y programas que le son ajenos.

Nosotros los hispanoamericanos estamos siempre proyectando aquello para lo cual no estamos hechos, aquello que nos es ajeno vitalmente. El resultado tiene que ser el fracaso. Sin embargo, no achacamos este fracaso a la inadaptación entre nuestra realidad y las ideas que se quieren realizar, sino a lo que consideramos nuestra incapacidad. Nos sentimos inferiores por un fracaso inevitable. Nos empeñamos en realizar lo que no es nuestro, y al no lograrlo nos sentimos impotentes, incapaces. Sin reflexionar que es en estos límites, en este no poder ser plenamente otro, que está nuestra personalidad y con ella nuestra capacidad para realizar lo que sea verdaderamente nuestro.

No nos encontramos a nosotros mismos porque no nos hemos querido buscar. Y es que nos consideramos demasiado poco, no sabemos

valorarnos. Esta falta de valoración hace que no nos atrevamos a realizar nada por sí mismos. Nos hace falta la marca de fábrica extranjera. No nos atrevemos a crear por miedo al ridículo. El ridículo, que sólo siente quien se considera inferior, ha estorbado nuestra capacidad de creación. Tememos destacarnos porque no queremos equivocarnos. Y no queremos equivocarnos porque nos sentimos ridículos, inferiores. De aquí que sólo nos atrevamos a imitar. Nuestro pasado parece también ridículo, por ello lo negamos, lo ocultamos o disfrazamos. No queremos contar con él. No queremos recordar nuestras experiencias, preferimos las experiencias ajenas.

Faltos de tradición, sin ideales propios, no nos importa ni el pasado ni el futuro. Lo único que nos importa es el *hoy*. Un *hoy* que nos permita vivir de la mejor manera posible. De aquí que nuestra política se haya transformado en burocracia. La política no es sino el instrumento para alcanzar un puesto burocrático que nos permita vivir cuando menos al día. Nuestras revoluciones, nuestros ideales políticos, degeneran en burocracia. Esto no quiere decir que tal cosa no suceda en otros países, lo único que se quiere decir es que entre nosotros es éste un mal crónico. No importan banderas o ideales, éstos no son sino instrumentos para el logro de intereses personalísimos.

El egoísmo es el digno corolario del sentimiento de inferioridad. Egoísmo que se traduce en desconfianza. Quien no confía en sí mismo menos podrá confiar en sus semejantes. Esta desconfianza es la que hace que sea imposible una verdadera política; lo que hace que nuestras luchas con fines sociales se transformen en luchas por alcanzar puestos burocráticos. El ideal social no cuenta, sólo cuentan los intereses personales. La verdadera política se basa en la confianza: la coordinación de las relaciones sociales hay que confiarlas a alguien. Pero si falta la confianza lo único que importará será el logro de la mayor cantidad de ventajas dentro de tales relaciones. En esta forma la política deja de ser tal para convertirse en un *modus vivendi*.

20. Mayoría de edad americana

Por lo anterior se habrá podido ver que el origen de nuestros males está en el hecho de querer ignorar nuestras circunstancias, nuestro ser americanos. Nos hemos empeñado, erróneamente, en ser europeos cien por ciento. Nuestro fracaso nos ha hecho sentirnos inferiores, despreciando lo nuestro por considerarlo causa del fracaso. Consideramos como un mal el ser americanos. Alfonso Reyes, en sus *Notas sobre la inteligencia americana*, decía al respecto: “Encima de las desgracias del ser humano y ser moderno, la muy específica de ser americano; es decir, nacido y arraigado en un suelo que no era el foco actual de la civilización sino una sucursal del mundo”.¹ En efecto, así era, lo americano no dejaba que fuésemos europeos, lo cual era considerado como una gran desgracia. Sin embargo, si observamos todo con otro punto de vista, el legítimo, veremos que tal cosa, lejos de ser un mal, es un bien. Es el bien que más se puede ambicionar, gracias a él nos encontramos con una personalidad. Lejos de ser un eco, una sombra, resultamos ser una voz y un cuerpo auténticos. Gracias a esta nuestra irreductible americanidad nos encontramos, ahora, con la posibilidad de una tarea dentro de la cultura universal. Ahora sabemos que podemos cooperar en la obra de tal cultura; porque hay en nuestra América material virgen, inexplorado, que puede dar lugar a remozadas formas de cultura. La cultura necesita ahora de nuevos ideales, de nuevas formas de vida; América puede ayudar a proporcionarlos. Este Continente puede ofrecer a la cultura nuevos tipos de experiencias humanas que, por ser humanas, valdrán para todo lo humano; en especial para el hombre que ahora se encuentra en crisis buscando dónde apoyarse.

Pero esto no quiere decir que vayamos a cometer el pecado contrario; que vayamos a caer en el extremo opuesto: que nos sintamos ajenos a la cultura europea, queriendo borrar toda relación con ella. Querámoslo o no, somos hijos de dicha cultura; esto es algo que no podemos negar ni evitar. De Europa tenemos el cuerpo, el armazón,

¹ Alfonso Reyes, en *Última Tule*. México, Imprenta Universitaria, 1942.

la base sobre la cual nos apoyamos. Lengua, religión, concepción de la vida, etcétera, las hemos heredado de la cultura europea. De todo esto no podremos desprendernos sin desprendernos de una parte de nuestra personalidad. No podemos renegar de tal cultura como no podemos renegar de nuestros padres. Pero así como sin renegar de nuestros padres tenemos una personalidad que nos diferencia de ellos, también tendremos una personalidad cultural sin necesidad de renegar de la cultura de la cual somos hijos.

Si hacemos consciente nuestra verdadera relación con la cultura europea podremos eliminar el sentimiento de inferioridad que nos agobia. Eliminado tal sentimiento podremos dar origen a un nuevo sentimiento, el de responsabilidad. El hombre americano debe sentirse responsable ante el mundo, debe tomar la tarea que le corresponda. Este sentimiento es el que Reyes ha denominado "mayoría de edad". Por medio de él, el hombre americano entra en la historia, toma el puesto que le corresponde. El americano responsable reconoce que tiene un pasado, acaso poco brillante, pero no reniega de él; de la misma manera como todos nosotros reconocemos que tuvimos una infancia sin que nos avergüence recordarla. El americano se sabe legítimo heredero de la cultura occidental y por lo mismo debe reclamar su puesto en ella. No debe seguir viviendo de tal cultura, sin más ni más, sino colaborando en ella. Se ha llegado a la mayoría de edad, a la de la responsabilidad, ahora le toca un puesto activo, de colaborador; ahora debe resolver por sí mismo sus problemas vitales; que al resolverlos irá también resolviendo varios de los problemas de la cultura occidental por lo ligado que está con ella.

En nombre de una América consciente de su tarea, un americano, Alfonso Reyes, reclama ahora "el derecho a la ciudadanía universal que ya hemos conquistado". Dirigiéndose a los más altos representantes de la cultura contemporánea dijo en memorable ocasión: "Hemos alcanzado la mayoría de edad. Muy pronto os habituaréis a contar con nosotros". En efecto, es ahora, en esta crisis en que se encuentra la cultura en general, que nuestro aporte puede ser valioso, como lo será el de todos los pueblos que tengan conciencia de esta ineludible responsabilidad.

IV

AMÉRICA EN LA CONCIENCIA EUROPEA

21. América como creación utópica de Europa

Ya hemos dicho que América es una creación europea. América surge como realidad dentro de la vida cultural europea en una de las grandes crisis que sufre esta cultura. El descubrimiento del Continente Americano se origina en la ineludible necesidad que siente el europeo de un mundo nuevo. El azar no cuenta para nada en esta aventura. Europa necesita de América, por esto la descubre. Colón no se ha tropezado con ella debido a un azar, la encuentra porque buscaba una tierra donde podrían ser realizados todos los sueños y esperanzas del hombre del cual era él mismo un prototipo.

Antes de su descubrimiento América existía ya, aunque su existencia jamás antes había preocupado al europeo. Estaba aquí, en este mismo lugar geográfico en que fue descubierta. Pero antes no se le había ocurrido al europeo buscar tierras distintas a las suyas. Nunca antes había sentido el afán de desparramarse por tierras desconocidas. Antes de este momento histórico el europeo había mostrado un gran respeto por lo desconocido. Le bastaba su fe; por la fe le era todo conocido, no tenía necesidad de comprobar nada. Sin embargo, en un momento que se semeja mucho al nuestro, dicha fe no le bastó ya. Un buen día se encontró flotando en el vado. Falto de fe todo su mundo se derrumbaba, entraba en crisis. El ideal situado en lo alto se desvanecía, se alejaba tanto que se hacía inalcanzable. Era menester buscar nuevos ideales, nuevas creencias, rehacer el mundo. Pero también era menester buscar nuevos lugares donde colocarlos.¹ Ya no podían ser

¹ Véase Alfonso Reyes, *Última Tule*. México, Imprenta de la Universitaria, 1942.

colocados en el cielo. Gracias a la nueva física el cielo dejaba de alojar ideales para convertirse en algo frío e ilimitado; en un infinito muerto, mecánico. Ahora tendrían que situarse los ideales en otro lugar. Y este otro lugar no iba a ser más que la tierra, el mundo.

Así, en tierras antes desconocidas, en tierras por las cuales el hombre occidental no había antes sentido interés, se colocaron los nuevos ideales. Todo lo que el europeo necesitaba, todo lo que anhelaba, todo aquello de que carecía, fue colocado en esas tierras desconocidas. El europeo se lanzó a la búsqueda de estas tierras de promisión. Viajeros y navegantes daban fe de su existencia. Y es que éstos, como europeos, no veían ahora sino aquello que querían ver.²

El Continente Americano fue la tierra que mejor se prestó a servir de alojamiento de los ideales del europeo. América surgió como la gran utopía. América era la tierra nueva anhelada por el europeo cansado de su historia. En América el europeo podía volver a hacer su historia, borrar todo su pasado, empezar de nuevo. Europa necesitaba desembarazarse de su historia para hacer una nueva. Era menester hacer una historia bien planeada, bien medida y calculada, en la que nada faltase ni sobrase. Era necesario un mundo nuevo sin liga alguna con el pasado.

En América podría realizar el hombre aquello que anhelaba cuando hablaba por boca de Descartes diciendo que no sería en verdad sensato que un particular se propusiera reformar toda una cultura, cambiándola desde sus cimientos. En verdad, tal cosa no era sensata, sin embargo, todo hombre la anhelaba; se quería reformar todo, transformarlo hasta sus cimientos. Había que derribar todo lo existente y empezar de nuevo. Pero tal cosa sería insensata si se proponía abiertamente. Había que buscar un subterfugio. Éste lo fue América. América se presentó como tabla salvadora. En ella se podía construir, aunque fuese idealmente, todo aquello que se quisiese. Tal acto no era insensato. América se presentaba como tierra nueva, esto es, sin historia, sin pasado.

La imaginación del europeo colocó en estas tierras ciudades fantásticas, diseñadas conforme al ideal de un solo ingeniero. Legislaciones,

² Marco Polo, *El Millón*.

Estados, costumbres y religiones ideales fueron colocados en este Continente; todo a la medida de sus no menos fantásticos moradores. América no era otra cosa que el ideal de Europa. En ella se veía lo que el europeo quería que fuese Europa. Fue el modelo conforme al cual había que rehacer al mundo occidental.

América surgió así, como la suma de todas las perfecciones, como tierra de promisión. Sin embargo, tales perfecciones le eran ajenas, no eran sino lo que el europeo había imaginado en ella. La realidad americana era muy otra. El europeo, atraído a estas tierras por la leyenda, pronto se estrelló contra una realidad que le era difícil comprender. De aquí surgió la decepción, y con la decepción la inadaptación del hombre que se formó en estas tierras. Sin embargo, para Europa esta América siguió siendo tierra de promisión, tierra nueva. La fantasía europea siguió bordando fantasías sobre América. Ésta fue la más perfecta creación utópica de Europa.

22. Una aventura de la conciencia europea

Descartes al preguntarse sobre las causas de la desigualdad que reinaba en todos los campos de la cultura exclamaba: “¡Cuán difícil es hacer cumplidamente las cosas cuando se trabaja sobre lo hecho por otros!” En lo hecho por otros se encontraba el origen de todas las desigualdades: políticas, sociales, religiosas, morales y de opinión cultural. Desigualdades que habían dado origen a sangrientas y largas guerras, apoyadas por la historia, la tradición y las costumbres.

Frente a estas desigualdades la conciencia haría patente la accidentalidad de las mismas, accidentalidad que los hombres habían convertido en algo permanente. Pero había algo permanente y natural al hombre: “la razón o buen sentido”. Ésta era “naturalmente igual en todos los hombres”, decía el propio Descartes. La desigualdad tenía su origen en algo remoto, pero accidental. En algo que le había sucedido al hombre debido a una serie de diversas circunstancias. A estas circunstancias se referirán todos los filósofos modernos, desde Descartes a Jean-Jacques Rousseau.

Decía Descartes: la desigualdad, “la diversidad de nuestras opiniones no proviene de que unos sean más razonables que otros, sino tan sólo de que dirigimos nuestros pensamientos por derroteros diferentes y no consideramos las mismas cosas”. Esto es, la desigualdad tiene su origen en el hecho de que los individuos toman diversos caminos orientados por una serie de prejuicios: educación, costumbres, etcétera, de donde nace también ese considerar las cosas desde puntos de vista diferentes; tan diferentes como los prejuicios impuestos. A estos prejuicios impuestos se refería el filósofo francés cuando decía: “pensaba yo que, como hemos sido todos nosotros niños antes de ser hombres y hemos tenido que dejarnos regir durante mucho tiempo por nuestros apetitos y nuestros preceptores, que muchas veces eran contrarios unos a otros, ni unos ni otros nos aconsejaban siempre acaso lo mejor, es casi imposible que sean nuestros juicios tan puros y tan sólidos como lo fueran si, desde el momento de nacer, tuviéramos el uso pleno de nuestra razón y no hubiéramos sido nunca dirigidos más que por ésta”. Los apetitos y “los otros”, como preceptores, son así, la causa de las desigualdades humanas. Cicerón había llamado a lo hecho por los otros, a la historia, “maestra de la vida”, pues bien, era esta manera, una de las principales causas de los males que tenía su origen en la desigualdad.

¿Cómo acabar con las desigualdades y, con ello, con todas las miserias que provocan? Rompiendo con el pasado y la sociedad, rompiendo con lo hecho por otros, o, aceptándolo sólo provisionalmente, a reserva de hacer algo nuevo. Pero esta vez algo creado por la razón, que une al igualar. Descartes expresa esta aventura que se halla patente en la convivencia del hombre europeo de esa época. Ya otros hombres se habían lanzado a los mares y a continentes desconocidos para hacer realidad este Nuevo Mundo, Descartes tratará de realizarlo en su propia conciencia. Va a ofrecer las bases de esta nueva aventura. Una aventura a la cual podrán o no concurrir todos los espíritus. Una aventura personal, nacida de la propia convicción que no imita a otros ni invita a ser imitada. Aventura en la propia soledad de la conciencia. Descartes previene diciendo: “Mis designios no han sido nunca otros que tratar de reformar mis propios pensamientos y edificar sobre un

terreno que me pertenece a mí solo. Si, habiéndome gustado bastante mi obra os enseñé aquí el modelo, no significa esto que quiera yo aconsejar a nadie que me imite. Los que hayan recibido de Dios mejores y más abundantes mercedes, tendrán, sin duda, más levantados propósitos; pero mucho me temo que este mío no sea ya demasiado audaz para algunas personas. Ya la mera resolución de deshacerse de todas las opiniones recibidas anteriormente no es un ejemplo que todos deben seguir.” En el llamamiento de Descartes existe el mismo espíritu de aventura que apenas ayer había hecho posible el descubrimiento de América. Colón, Cortés y todos los grandes capitanes del descubrimiento y la conquista habían hecho invitaciones semejantes. En sus expediciones sólo podían tomar parte los voluntarios, aquellos individuos cuya imaginación desbordada se sentía insatisfecha con su propia realidad. Individuos que anhelaban un mundo nuevo creado por cada uno de ellos de acuerdo con su imaginación y su fantasía.

El espíritu de aventura caracterizará las diversas formas de expresión del hombre moderno. Formas que a su vez harán patente las diversas e individuales actitudes del hombre europeo que habrán de dar origen a las no menos diversas nacionalidades de este Continente. Espíritu de aventura es espíritu de evasión. El nuevo hombre hastiado de un mundo que no ha podido hacer, que encuentra hecho, busca la forma de eludirlo para crear otro. Abandona la seguridad que ofrece lo conocido y se lanza a la aventura del inseguro desconocido. España lanza a sus hijos a la aventura mística y a la aventura del descubrimiento y conquista de un nuevo Continente. Inglaterra a esa aventura que ha hecho posible el mundo capitalista. Y Francia, siempre precavida, a la aventura de la conciencia que ahora recordamos encarnada en Descartes. Aventuras, todas ellas, en las cuales sólo cuenta la voluntad de los individuos. Empresas personales en las que se juega todo para ganarlo todo. Aventureros que queman sus naves para encontrar a Dios, un Imperio, un gran mercado o la más segura de las certezas. En estas aventuras no hay intermediarios y todos los medios son válidos. No hay póliza contra riesgos y el que a ellas se lanza se juega el alma, la fortuna o la seguridad del conocimiento.

Y lo primero que se juega, a lo primero que se renuncia es al pasado. Éste se presenta al hombre como lo que es, sin más, sin posibilidad de ser otra cosa; esa otra cosa que él quiere ser. El pasado se presenta como el ser que ha consumido todas sus posibilidades. Es lo realizado, lo que no permite posibilidad alguna de realización. El hombre europeo se encuentra con un mundo hecho, un mundo en el que siguen mandando los muertos. Éstos imponen sus leyes y conductas. Ellos son la fuente de todas las desigualdades. La situación del hombre que se encontraba dentro de ellas como un condenado.

“Esas viejas ciudades [agregaba el filósofo francés], que no fueron al principio sino aldeas, y que, con el transcurso del tiempo, han llegado a ser grandes urbes, están, por lo común, muy mal trazadas y acompañadas, si las comparamos con esas otras plazas regulares que un ingeniero diseña, *según su fantasía*, en una llanura”. De eso se trataba, de construir un nuevo mundo de acuerdo con la fantasía, diseñado en una llanura sin obstáculos, es decir, sin historia, sin tradición, sin comunidad, sin compromisos con los otros. Este mundo sólo podía estar en el futuro. En éste el hombre podía ser aquello que no había podido ser. El futuro es el campo de la fantasía, la imaginación, lo que aún no es y, por lo mismo, puede ser en infinitas posibilidades. Para hacer posible este mundo de la conciencia rompe Descartes con la realidad mediante la famosa duda metódica. Y una vez que ha roto con toda la realidad que le circunda, una vez que ha roto con los compromisos que ella le imponía, reinicia su construcción. Empieza todo como si nada estuviese hecho, como si todo tuviese que ser sacado nuevamente de la nada, de esa nada, precisamente, que se llama el futuro. La imaginación del hombre toma aquí el papel del Creador e inicia la más audaz de las aventuras de la humanidad.

23. América como tierra de evasión

El hombre moderno, del cual es Descartes una de sus expresiones, verá en América el campo ideal para situar sus fantasías. La realidad europea, por insuficiente, empuja a este hombre al descubrimiento de una

tierra que, por desconocida llena su imaginación y fantasía. América es una tierra que nada tiene que ver con la historia, la tradición y el pasado europeos, ese pasado del cual trata el nuevo hombre evadirse. Por irreal, América posee todas las posibilidades. En esta tierra también hay hombres, pero hombres de una naturaleza muy especial. No poseen historia, no tienen compromisos que asumir. El pasado, es decir, el pasado de Europa, nada tiene que ver con este hombre y, la historia de éste nada dice al europeo, no le comprometen. El Continente Americano y sus hombres son vistos como blanda materia, la materia de todas las fantasías. El hombre de América es “el buen salvaje”, el hombre natural, el hombre bueno por naturaleza. Esto es, la nada por excelencia para la historia. Sólo la historia podía extraviar al hombre. La historia había extraviado al europeo. Mirando en esta forma al americano el europeo se proyectaba a sí mismo, reflejaba su imaginación, su fantasía.

Ésta es la actitud que ha hecho posible el descubrimiento de América. Ésta surge en medio de una de las más grandes crisis que ha sufrido la llamada cultura occidental. Crisis que provocará la caída de las viejas formas de la cultura cristiana y el asentamiento cultural de lo que se ha llamado la modernidad. El descubrimiento de América es el fruto de la nueva conciencia. En ella se proyectarán los ideales del Nuevo Mundo, de ese mundo que aspira a imponer en Europa el hombre que ha surgido a partir del Renacimiento. El nuevo europeo que había perdido la fe en el Viejo Mundo cristiano busca un lugar donde colocar sus nuevos ideales una vez que ya no existía un cielo donde colocarlos. Aquí estaba el mundo que quería realizar a reserva de cambiar el Viejo Mundo que acepta sólo a título de provisional.

El paso de la Edad Media a la Edad Moderna será uno de los pasos más difíciles de la historia de la cultura occidental. Los viejos poderes medievales se resistían a dejar el campo a los nuevos puntos de vista del hombre que había surgido como reacción contra ellos. Se entabla entonces la lucha entre estos poderes y las fuerzas de la modernidad que han surgido en la historia. La Iglesia y el Feudalismo se niegan a dar paso a las nuevas formas sociales. En esta lucha aparecen las nuevas monarquías que acaban con el Feudalismo dando lugar a las

nacionalidades modernas. Surge también el movimiento de Reforma frente al imperialismo de la Curia Romana. A la guerra contra los señores feudales siguió la guerra de religiones. La violencia y el crimen se adueñaron de Europa, esa violencia de que fuera testigo el propio Descartes. A la intransigencia se contestó con la intransigencia, a la violencia con la violencia, al fanatismo con el fanatismo. Los monarcas vencían a los viejos autócratas feudales para convertirse en autócratas nacionales. Los reformistas que reclamaban la libertad en materia religiosa se convirtieron en feroces perseguidores de quienes no seguían sus creencias. Si Roma quemaba a un Giordano Bruno, Calvino en Ginebra hacía quemar a un Miguel Servet. Descartes sabía también de esto y se cuidaba mucho de caer en manos de uno o de otro de los fanatismos que se disputaban el mundo moderno.

Esta realidad había hecho sentir en el hombre europeo la necesidad de establecer un mundo nuevo. Un mundo en el que deberían ser eliminados todos los antagonismos, limadas todas las desigualdades de criterio. Para ello era menester desembarazarse del pasado, de ese pasado que dividía y originaba todas las violencias. Era necesario empezar otra historia, una historia sin contratiempos, sin obstáculos. Una historia limpia de compromisos. Una historia planeada y calculada desde el principio, en la cual cupiesen los sueños de todos los individuos, sus fantasías y proyectos. Sin embargo, este ideal no podía ser declarado abiertamente. Los viejos poderes tenían aún suficiente fuerza para estrangular cualquier proyecto que los amenazase directamente o al menos para dilatarlo. Por esto Descartes, consciente de lo peligrosa que es su filosofía para el Viejo Mundo, dice: “no sería en verdad sensato que un particular se propusiera reformar un Estado, cambiándolo todo, desde los cimientos, y derribándolo para enderezarlo”. “Esos grandes cuerpos políticos [agrega], es muy difícil levantarlos, una vez que han sido derribados, o aun sostenerlos en pie cuando se tambalean, y sus caídas son necesariamente duras”. No, a este mundo habría que derribarlo de retache. Antes había que *imaginar* un mundo donde todos los sueños del nuevo hombre pudiesen ser realizados y, después, atacar la propia realidad. Así, lo que

el europeo no podía realizar mediatamente en Europa, lo realizaría con la imaginación en América.

América se presentó así como el Nuevo Mundo por excelencia. El Nuevo Mundo al que aspiró el hombre renacentista, el hombre que quería volver a nacer como historia. En América situará el europeo todas sus utopías, los mundos que imaginaba crear, los mundos que anhelaba construir. América era la nueva tierra de promisión. Tierra de promesas, de posibilidades. La perfección de que se le rodeó fue el reverso de la realidad que se quería destruir. En su perfección ideal se hacía patente la crítica a insuficiencia expresada por la realidad europea. Las cualidades de que se dotaba a la América eran defectos que se señalaban en Europa. La imaginación del nuevo hombre dibujó en América la imagen de lo que quería fuese el futuro de Europa. América era el ideal a realizar por Europa, el modelo conforme al cual debería rehacerse. En otras palabras, América no vino a ser otra cosa que otra Europa. Esto es, su futuro, una nada como realidad. En América pudieron evadirse los inconformes con la realidad europea. Evasión real, pero aun dentro de esta realidad, evasión imaginaria. Se hizo de América una Nueva Europa.

América vino así a ser la piedra de toque de la justificación de una serie de ideas nuevas con las cuales el hombre moderno se enfrentaba a su pasado. Todo lo que el hombre había hecho hasta ayer adquiriría un carácter accidental. Había hecho eso, pero podía haber hecho otra cosa. Por esta razón el pasado, lo hecho, no podía imponerse al nuevo hombre. La aceptación de este pasado, su vigencia, dependía del hombre que vivía. Los muertos dependían de los vivos y no al revés. De aquí la relatividad de costumbres, religión, política, sociedades, etcétera. De esta relatividad daba buena cuenta el mundo descubierto. “Bueno es saber [decía Descartes], que de las costumbres de otros pueblos, para juzgar las del propio con mejor acierto, y no creer que todo lo que sea contrario a nuestras modas es ridículo y opuesto a la razón, como suelen hacer los que no han visto nada”. “Es cierto [agregaba] que, mientras me limitaba a considerar las costumbres de los otros hombres, apenas hallaba cosa segura y firme, y advertía

casi tanta diversidad como antes en las opiniones de los filósofos. De suerte que el mayor provecho que obtenía, era que, viendo cosas que, a pesar de parecernos muy extravagantes y ridículas no dejan de ser admitidas comúnmente y aprobadas por otros grandes pueblos, aprendía a no creer con demasiada firmeza en lo que sólo el ejemplo y la costumbre me había persuadido”. En estas mismas ideas había abundado Montaigne haciendo concreta referencia a la diversidad de costumbres entre los “caníbales” de América y los cultivados europeos que se despedazaban para imponer sus opiniones. Todo ese mundo que parecía seguro y firme no era, en realidad, sino algo relativo y, por ser relativo, posible de cambio. “No todos los que piensan de modo contrario al nuestro son por ello bárbaros y salvajes [repetía Descartes], sino que muchos hacen tanto o más uso que nosotros de la razón”. Todo era un problema de educación, de formación. La diversidad de ideas y actitudes provenía de ese haber tenido diversos maestros en la vida. “Un mismo hombre, con su mismo ingenio [sigue diciendo], si se ha creado desde niño entre franceses o alemanes, llegará a ser muy diferente de lo que sería si hubiese vivido siempre entre chinos o *caníbales*”. De ahí la relatividad de las opiniones y la inutilidad de todas esas discusiones y matanzas a las que se había entregado Europa. Lo más firme, lo más seguro, estaba en la razón, esto es, en lo que hace de un hombre un hombre. Todo lo demás, por relativo y accidental, dependía de la elección del hombre, de su libertad. Era en nombre de esta libertad que se ponía entre paréntesis la vigencia del mundo dado. Al nuevo hombre le tocaba negar o refrendar su vigencia. Aceptarlo o negarlo.

Consciente de ésta su máxima posibilidad, la de su libertad de elección, el hombre moderno aceptaría el mundo dado con el carácter de provisional, a reserva de cambiarlo parte por parte, de acuerdo con sus posibilidades materiales. Aun esta aceptación provisional iba a tomar un signo distinto. Se le aceptaba racionalmente. Como algo necesario para no permanecer “irresoluto” había dicho Descartes. Pero la vigencia de esta provisionalidad dependía ahora del individuo. Para su vigencia no contaba más el pasado. La Iglesia, el Estado, que hasta

ayer se apoyaban en todo un pasado religioso y místico, dependían ahora de una voluntad individual que, convertida en voluntad general, podía poner fin a su poder cuando así lo decidiese.

La conciencia de su libertad llevaría al individuo, en una primera etapa, a la pura evasión de su realidad. La evasión que realiza Marco Polo que viaja por ver, por conocer otros pueblos y otras costumbres. La evasión que estimula a los voluntarios que siguen a Colón y la de los que seguirán a los grandes capitanes de la Conquista de América. Puro afán de ver y entregarse a un mundo desconocido, mundo de maravillas. Ese mundo que ya se dibujaba en los libros de Caballería en donde se inspirarían los futuros aventureros del descubrimiento y la conquista. Otros serán los afanes que lleven a los pasajeros del “Mayflower” a la nueva tierra. Éstos también se evaden de la realidad europea para construir en América una Nueva Europa. Una Europa también de acuerdo con sus sueños y fantasías. Una Europa planificada, realizada conforme a los lineamientos de la razón. Esa misma razón conforme a la cual Descartes trata, en la propia Europa, de rehacer la conciencia del hombre occidental.

24. “Utopía”, ejemplo de Europa

En América se reflejarán los proyectos que en su afán de nueva libertad imagina el europeo. Los críticos de la Vieja Europa sitúan en América el tipo de vida que anhelan para una Europa Nueva. No basta evadirse, es menester, además, reconstruir ese mundo con el cual se sienten insatisfechos. Se debe establecer un nuevo orden; pero ya no el orden de la autoridad que se apoya en la tradición, el tiempo o la historia; sino un orden que tenga como base la propia libertad del hombre. Una libertad, que a sí misma ha de decir limitarse dando así origen a un nuevo tipo de sociedad. Libertad que se autolimita y que es fuente de ese “Contrato Social” de que hablará más tarde Jean-Jacques Rousseau. Idea que ya se anuncia en Descartes cuando dice: Imaginaba que esos pueblos que han ido civilizándose obligados por las circunstancias no pueden ser tan perfectos como los que “desde

que se juntaron, han venido observando las constituciones de algún prudente legislador”.

Leyes, costumbres y formas de política que tienen su origen en una planificación racional y no en el amontonamiento circunstancial. Orden racional aceptado libremente por la mayoría. Orden por el cual ha de pugnar, siglos más tarde la Revolución francesa. Tal era el ideal de “nuevo orden” perseguido por los peregrinos del “Mayflower” y los que les siguieron en América. Un orden que pondría fin a las sangrientas disputas que sobre opiniones de todos los tipos se planteaban en Europa. Antes de que estas expediciones se realizasen los utopistas del Renacimiento hablaban ya de este ideal y lo situaban en esas tierras desconocidas recién descubiertas. Para estos utopistas lo fantástico, lo maravilloso, no se encontraba ya en el posible encuentro de monstruos mitológicos, sino en el encuentro de sociedades bien gobernadas, sin violencias, por la pura voluntad de los gobernados.

Dice Tomás Moro en su *Utopía*: “Después de una expedición de muchos días encontraron fortalezas, ciudades y repúblicas admirablemente gobernadas”. A estos imaginarios expedicionarios no les sorprende ya, como pudo sorprender a conquistadores hispanos, el encontrar monstruos. “Tales monstruos [dice Moro] no tienen novedad alguna ‘ya que los Escilas, los rapaces Celenos, los Lestrigones devoradores de pueblos y otros terribles y semejantes portentos, casi en ningún sitio dejan de encontrarse, mientras no es tan fácil hallar ciudadanos gobernados recta y sabiamente’”. En estas ciudades podría encontrarse los modelos para corregir los errores de otras ciudades, naciones y pueblos. Esto es, de esa Europa que merecía ser reformada. La Europa a la cual se refiere Moro concretamente comparándola con esa serie de ciudades ideales que se encuentran en ese nuevo mundo hasta ayer desconocido. “Utopía” es bien diferente de Europa. “Es un país que se administra con tan pocas y eficaces leyes, que aunque se premie la virtud, por estar niveladas las riquezas, todo existe en abundancia para todos.” Aquí todos conocen las leyes, porque son pocas y fáciles de interpretar. Porque tienen la “claridad y distinción” de que hablaría Descartes y Campanella, otro de los utopistas, ha dicho: “Las leyes de la Ciudad del Sol son pocas, breves y claras.”

Respecto a la misma formación de las ciudades de “Utopía”, Moro las describe de acuerdo con ideal de ciudad bien construida de que más tarde hablaría Descartes y al cual nos hemos referido antes. Todas son ciudades planificadas, hechas de acuerdo con un plan, de acuerdo con la fantasía de un solo arquitecto. “Conocer una de sus ciudades es conocerlas todas, dice Moro; hasta tal punto son semejantes entre sí, en cuanto la naturaleza del lugar lo permite”. La planificación de las ciudades es semejante a la planificación de las costumbres, religión, leyes, etcétera; por esto son perfectas. Todas están hechas de acuerdo con un plan, no interviene en ellas el azar. Una sola mente, una sola razón las ha hecho, por esto no hay la imperfección de lo que se va acumulando.

En la “Utopía” se hace transparente el mismo ideal de Descartes: la negación de la historia, la negación de lo que sólo puede considerarse como un accidente. Aquí todo ha sido construido de acuerdo con un plan racional. De ahí su perfección y sencillez. Nada ha sido olvidado, ni el trazo de las ciudades, ni las leyes, ni las costumbres. Todo es aquí uniforme, tan uniforme como lo es la razón o buen sentido de los hombres. De ahí viene la uniformidad y, con ella, el acuerdo de todos los que forman estas sociedades. Cada cosa está en su lugar, de acuerdo con este plan. Por esto “Utopía” es una ciudad maravillosa, sencilla, firme. La claridad y distinción le caracteriza.

Utopía es tanto más sencilla por cuanto está más cerca de lo natural al hombre. Allí no rige más tradición que la de la mente que la planificó. No hay historia, porque la historia es la fuente de todas las complicaciones y desdichas. Los hombres de “Utopía” son felices porque son naturales. En todos sus actos es su razón la que legisla. La razón es, para Moro, el instrumento de la naturaleza que apetece lo que conviene al hombre y desecha lo que le daña. “Afirmar los utópicos [dice Moro] que la naturaleza misma nos prescribe una vida agradable, es decir, el placer como meta de todas nuestras acciones, y definen la virtud como la vida ordenada de acuerdo con los dictados de la naturaleza”. “Llaman placer a todo movimiento corporal o anímico con el cual, obedeciendo a la naturaleza, se experimente un deleite;

en ese concepto incluyen, y no sin motivo, los apetitos naturales. Los sentidos y razón aspiran, en efecto, a lo naturalmente agradable y a lo que se consigue sin detrimento ajeno ni ocasionar la pérdida de otro placer mejor ni acarrear molestia alguna". Todo lo contrario de los europeos que buscan placeres contrarios a la naturaleza por lo cual no pueden alcanzar la felicidad: el hacer de la ropa un distintivo o el acumular riqueza no causa más que infelicidad.

Frente a la intransigencia religiosa, "Utopía" es también un ejemplo para Europa. Aquí se encuentran juntas diversas religiones aunque la mayor parte de los habitantes de Utopía crean en un solo Dios, eterno, inmenso e inexplicable. El planificador de Utopía ha decretado "que cada ciudadano puede seguir la religión que desee e, incluso, hacer prosélitos; pero procediendo con moderación, dulzura y razones, sin destruir brutalmente las demás creencias ni recurrir a la fuerza ni a las injurias". Él mismo, "juzgó tiránico y absurdo exigir a la fuerza y con amenazas que todos aceptasen una religión tenida por verdadera, aun cuando una lo sea en efecto y falsas las restantes". Aquí sólo ha sido detenido un cristiano que se puso a predicar públicamente sobre su religión condenando a las otras sin distinción y amenazando con el fuego eterno a los que no la siguiesen. Este cristiano, dice Moro, fue aprehendido y desterrado, no por ultraje a la religión, sino por alboroto público. Porque una de las leyes de la ciudad establece que nadie puede ser molestado por sus creencias.

En esta forma "Utopía", ese país situado en las tierras hasta ayer no conocidas, sirve al europeo para criticar una realidad con la cual no está ya de acuerdo. Sobre el ruinoso edificio de un mundo que se desmorona, agrietado con sus múltiples contradicciones, se quiere levantar un mundo nuevo. La crítica se hace cada vez más atrevida. Pronto este ideal de reconstrucción dejará de dar rodeos para encararse directamente con su realidad. Descartes realiza este primer y más poderoso esfuerzo de reconstrucción. También, como los utopistas, se evade de su realidad negándola; pero, a diferencia de ellos, ha encontrado en esta evasión el método más seguro para reconquistar su realidad, transformándola una vez que ha sido apresada. Descartes aspira tam-

bién a rehacer su realidad. Al igual que los críticos anteriores pone en evidencia la imperfección del mundo con el cual se ha encontrado; pero hace también patente la accidentalidad de estas imperfecciones. Lo perfecto, lo firme y lo seguro está en el mismo hombre. La crítica debe hacerse a este hombre. Él es el que tiene que ser puesto en crisis. Pero esta crisis debe ser obra del hombre mismo. Del hombre como individuo único y libre. La reconstrucción del mundo debe empezar en el hombre. Antes de cambiar el Estado, la religión y las costumbres debe encontrarse la base sobre la cual ha de ser realizado este cambio. Y ésta es una obra personal. Tan personal como lo es el método que Descartes muestra a sus contemporáneos, sin pretender por esto, que sea necesariamente adoptado por ellos. Es ésta una aventura en la que sólo voluntarios pueden tomar parte. Para cambiar el aspecto de una ciudad no es necesario que se obligue a todos los habitantes a realizar esta transformación, hasta con que algunos de éstos manden “echar abajo sus casas para reedificarlas” y, si luego son imitados por la mayoría, la ciudad podrá ser plenamente transformada. “Mis designios [agrega Descartes] no han sido nunca otros que tratar de reformar mis propios pensamientos y edificar sobre un terreno que me pertenece a mí solo. Si habiéndome gustado bastante mi obra, os enseñe aquí el modelo, no significa esto que quiera yo aconsejar a nadie que me imite”.

25. América y la aventura moral de Europa

Ésta es, pues, la mentalidad del hombre europeo que había de hacer posible la realización de un nuevo método como el de René Descartes, así como el descubrimiento, la Conquista y colonización de América. Una y la misma es la conciencia de este hombre respecto al Nuevo Mundo y el sistema filosófico que se inicia con el antiguo escolar de la Flèche. Tanto América como el sistema cartesiano son una creación de la conciencia europea. Creación de un hombre que en alguna forma trataba de escapar a las responsabilidades, cada vez más apretadas, que le imponía el Viejo Mundo.

Un nuevo humanismo se hace patente lo mismo en la filosofía cartesiana como en el hombre que se ha lanzado al descubrimiento y Conquista de América. Este humanismo se apoya en el individuo, es el eje en torno al cual construirá un nuevo mundo. El individuo es el único y seguro responsable del mundo que va a formarse. De aquí ese carácter de aventura que le señalábamos. La responsabilidad ha dejado de ser social, no corresponde a la comunidad, convirtiéndose en moral. Ese tipo de moral propio del hombre moderno: moral autónoma en oposición a una moral heterónoma cuyos mandatos y obligaciones quedan fuera del individuo. El nuevo hombre no responde ya ante poderes tradicionales o divinos, sino ante sí mismo. El nuevo tipo de sociedad se apoya en esta moral, su fuente es la voluntad autónoma del individuo. Las limitaciones a que éste se somete tienen su fuente en esta voluntad. No hay ya fuerza exterior que le constriña e imponga sus leyes. La voluntad del individuo se limita a sí misma.

Aventura moral. Por vez primera el hombre abandona toda justificación externa a sus actos y asume la responsabilidad de los mismos. Pero, como toda aventura, su resultado será imprevisible. La misma voluntad que libremente había creado este mundo podía también destruirlo. El sentido de responsabilidad podía cambiarse libremente en irresponsabilidad. El nuevo hombre, abandonado a sus propias fuerzas, podía, si así lo quisiese, falsificar ese mundo de autenticidad que se perfilaba. Las obligaciones morales que había adquirido podrían ser fácilmente transformadas en derechos. Fácil sería crear, así, un mundo de justificaciones trascendentales, apoyadas en una idea abstracta del hombre, las cuales, por haberse originado en el propio individuo, no vendrían a ser otra cosa que refinadas formas de la hipocresía.

Parece ser que ahora nos encontramos al final de esta aventura en la que tanto ha significado América. Un severo análisis de esta aventura podría mostrarnos sus fallas y sus errores. Pero éstos no podrán hacerse patentes sino ante una conciencia que tenga ya otro sentido de lo existente. Para la aventura, dentro de su más justo sentido, no hay fallas ni errores porque no hay meta definida. Cualquiera que sea el lugar a donde se llegue, éste será la meta natural a toda aventura.

Por esta razón no tiene sentido hablar de éxito o fracaso sino simple y puramente del fin de la aventura. Ya decía Descartes. “Mi segunda máxima fue la de ser en mis acciones lo más firme y resuelto que pudiera y seguir constante en las más dudosas opiniones, una vez determinado a ellas, como si fueran segurísimas, imitando en esto a los caminantes que, extraviados en algún bosque, no deben andar errantes dando vueltas [...] sino caminar siempre hacia un sitio fijo [...] aun cuando en un principio haya sido el azar el que les haya determinado a elegir un rumbo; pues de este modo si no llegan precisamente a donde quieren ir, por lo menos acabarán por llegar a alguna parte”.

En esta aventura América será sólo el estímulo de Europa. Su ser cambiará de acuerdo con las ideas o ideales del hombre del Viejo Continente. “Es un país [dirá Hegel] de nostalgia para los que están hastiados del museo histórico de la Vieja Europa”. Unas veces servirá para mostrar lo que debe ser Europa, otras para destacar lo positivo de la misma. Europa la idealizará unas veces y la condenará otras. Como ideal representará la suma de todas las perfecciones, como realidad la suma de todos los defectos. Unos verán en ella el ideal de la nueva humanidad, otros la infrahumanidad. Para unos será la meta de todo progreso, para otros el mundo que se encuentra fuera de todo progreso. El racionalista europeo de los siglos XVII y XVIII le negará dimensión histórica para dibujar en ella el tipo de hombre que quiere crear; el historicista del siglo XIX la condenará a la nada que es el futuro, por carecer de esta historia. En cada uno de los casos Europa no hará sino justificarse a sí misma. Frente a estas proyecciones propias de la cultura europea América irá tomando conciencia de su propia realidad en una larga y penosa marcha.

V

AMÉRICA COMO CONCIENCIA

26. Movimiento dialéctico de la conciencia

América, como todos los pueblos, irá tomando conciencia de su realidad, mediante un movimiento dialéctico en el que se enfrentan las opiniones de Europa sobre el ser y las que ella misma deduce al confrontarlas con lo que es en sí misma. Por un lado está lo que Europa quiere que sea y por el otro lo que en realidad es. Por un lado la serie de justificaciones que se da a sí mismo un europeo al imponer su dominio político, cultural y social sobre América, y por el otro las reacciones del americano frente a estas justificaciones que le menoscaban.

Ahora bien, al hablarse de toma de conciencia, se da a la palabra conciencia un sentido, al parecer, abstracto. Sin embargo, no hay tal, con esta palabra se hace referencia a una serie de hechos concretos, a una realidad viva y plena, tanto como lo es la existencia humana en el más auténtico de sus sentidos, el de convivencia humana. Existir es convivir, esto es, vivir con los otros. La conciencia, propia de lo humano, hace posible la convivencia. Conciencia es saber en común, saber de los otros y con los otros. En latín la palabra conciencia significa complicidad. Esto es, participación de los unos con los otros.

Sin embargo, con ser la conciencia algo propio de lo humano, la toma de conciencia es una de las más difíciles tareas del hombre. Tener conciencia, tomar conciencia, es algo permanente al hombre; tarea infinita porque, nunca se alcanza plenamente. Mediante la toma de conciencia cada uno de nosotros, como hombre, tratará de hacerse cómplice de la existencia de los otros, o de hacer a éstos cómplices de su propia existencia. Pero es esta complicidad la que implica las mayores dificultades, ya que siempre nos sentiremos más abocados a imponer nuestra existencia que a recibir la de los demás.

La historia de la cultura, en el más humano de sus sentidos, es la historia de la lucha que realiza el hombre para situarse ante los otros y para situarse ante sí mismo. Se trata de una lucha amarga, dolorosa, en la que hiere y es herido. Lucha en la que las heridas recibidas y las dadas dan al hombre conciencia de su humanidad, conciencia de su ser hombre, a diferencia de otros entes que jamás podrán, por sí mismos, tomar conciencia de su ser. Esta conciencia de lo humano se da en la historia a través de una serie de afirmaciones y negaciones que tanto Hegel, como su discípulo Carlos Marx, han llamado dialéctica.

De todos los entes que existen es el hombre el único que puede dar sentido a todo lo que le rodea. Mediante este sentido hace del caos, que sería el mundo que le rodea, un cosmos. Todo lo existente es tal porque el hombre le dota de un sentido acomodándolo dentro de un mundo que sólo a él es familiar. En este mundo todo lo extraño se doblega y somete a la necesidad de acomodo del hombre. Mediante este acomodo cada una de las cosas existentes adquiere solidez y, con ella, la seguridad tan necesaria al hombre. Cada cosa es lo que es y no puede ser otra cosa sin peligro de que su ser quede deshecho. Se realiza lo que se ha llamado cosificación: las cosas son pura y simplemente cosas. Lo que rodea al hombre es cosificado, convertido en una cosa, sin más. Pero dentro del mundo que le rodea están unos entes muy especiales, uno de esos entes que es el mismo, sus semejantes, sus prójimos o próximos. Estos entes se resisten a toda cosificación amenazando a su vez con cosificar a quienes les cosifican.

Para alcanzar seguridad, para afirmar su existencia, el hombre se enfrenta a sus semejantes en forma parecida a la forma como se ha enfrentado al mundo no humano. Pero es aquí donde se entabla la más dramática y desesperada de las luchas. Lucha extraña y contradictoria, lucha plena en paradojas. El hombre no sólo se enfrenta a sus semejantes tratando de cosificarlos como ha cosificado al mundo natural, quiere, además, y esto es lo contradictorio, que éstos le reconozcan como su igual, como su semejante. Así, por un lado, mediante una tarea dosificadora, trata de negar a los otros lo que tienen con él de semejantes; por el otro, trata de que éstos le reconozcan como su

igual, como un hombre semejante a ellos. Sirviéndose de toda clase de subterfugios intentará negar a los otros su humanidad, pero al mismo tiempo se las afirmará pidiendo a éstos el reconocimiento de la propia.

Se entabla así una lucha de carácter dialéctico mediante la cual se regatea y concede humanidad, se exige y se niega. En este regateo se juega la existencia toda del hombre. Es un regateo que alcanza los caracteres de la tragedia cuando en él intervienen las más destacadas fuerzas con que puede contar el hombre, fuerzas en las que todo lo humano es borrado convirtiéndose en brutalidad. La imposición brutal, la conquista por la fuerza, son formas con las cuales el hombre cree afirmarse negando a sus semejantes toda semejanza. Los otros, los semejantes, se presentan entonces como cosas, amputada toda su humanidad. Los otros, mediante una serie de falsas justificaciones, son rebajados en su ser hombres. Son convertidos en esclavos, siervos, obreros, esto es, útiles. Se establecen múltiples formas de discriminación apoyadas en pretextos de los más sutiles o brutales. Justificaciones como la pigmentación de la piel que puede ser negra, morena o amarilla y no blanca. Justificaciones apoyadas en la clase social a la cual se pertenece. O bien la del sexo. Ser negro, obrero o mujer y no blanco, patrón o varón son formas que justifican el rebajamiento de una parte de la humanidad en beneficio de otra. Parece como si lo humano dependiese de accidentalidades como el color de la piel, la clase social y el sexo. Lo accidental es elevado a la categoría de sustancia. Se le convierte en arquetipo de lo humano de acuerdo con el cual ha de ser enjuiciado el hombre. Éste tendrá que justificar su ser de acuerdo con ese arquetipo. Pero no son las únicas formas de discriminación de lo humano, existen otras formas más entre las que se cuentan las de la cultura, que aquí nos interesan especialmente.

No sólo los hombres, también pueblos enteros o culturas dependen de este tipo de juicios. En la historia de la cultura aparecen siempre pueblos que se consideran a sí mismos como donadores de humanidad. Pueblos que hacen de su propia cultura la piedra de toque ante la cual ha de justificarse todo pueblo que quiera entrar en la órbita de lo que se considera la humanidad. Pueblos que a sí mismos se llaman re-

presentantes de la humanidad, donadores de toda posible cultura, representantes de la civilización. En nombre de la misma imponen, por todos los medios, su dominio a pueblos que no pueden justificarse en forma semejante. Pueblos que se erigen en cultivadores y civilizadores de otros pueblos. Estos últimos pueblos para salvarse, esto es, para que puedan ser considerados dentro de la órbita de los pueblos civilizados o cultos, tendrán que someterse a la acción de éstos con negación absoluta de lo que les es propio. Todo lo que no tenga cabida dentro de los cuadros de comprensión de los pueblos civilizadores, tendrá que ser eliminado o, al menos, adaptado a los términos de esta comprensión.

Sin embargo, es esta imposición, este choque casi siempre brutal con los otros, el que va dando origen a la toma de conciencia de una cultura, a la afirmación del propio ser. La propia realidad se va haciendo patente y con ella la conciencia de la occidentalidad de las justificaciones dadas. Lo humano se va haciendo cada vez más humano. Nada tiene que ver éste con accidentalidades como las señaladas. Lo humano no se separa o distingue, sino que establece semejanzas. Lo humano se da, precisamente, en esta capacidad de comprensión que elimina toda esperanza, toda diferencia, haciendo posible la convivencia. Y ésta ya se ha dicho, forma uno de los rasgos definitorios de lo humano. Este tipo de conciencia se da a través de una serie de luchas en las que el hombre se enfrenta al hombre para tomar conciencia de su propio ser al mismo tiempo que va tomando conciencia del ser de los otros. Lo estrictamente humano va quedando en el fondo de esas falsas diferenciaciones como algo indefinible, pero como realidad auténtica y plena. Realidad plena en accidentalidades, pero que, por serlo, no podrá modificarla sino accidentalmente, esto es, sin tocar ni alterar su verdadera esencia.

27. Cultura occidental y coloniaje cultural

De todas las culturas es la occidental la que más ha hecho patente ese afán cosificador, de que se ha hablado, frente a otras culturas que le han sido ajenas. Proyectando sus propios puntos de vista sobre otros

pueblos ha establecido esa serie de notas discriminatorias que tanto le caracterizan. Ha dado origen a lo que podremos dar el nombre de imperialismo y, como consecuencia, a su natural realización, el colonialismo. Pocas culturas como la occidental poseen este grado de proyección negadora de la existencia de otros pueblos. Los puntos de vista de esta cultura se presentan, ya lo hemos anticipado, como los puntos de vista de lo universal sin más. Toda cultura y, con ello, todo hombre, tendrán que justificarse ante el mundo occidental para poder tener derecho a ser considerados como tales.

El hombre occidental, hasta nuestros días, nunca había creído necesario justificar su humanidad. Todo lo que él era, su cultura, historia y existencia como tal, eran, sin más, la más alta expresión de lo humano. Lo que no se le semejaba en alguna forma quedaba, sin remedio, relegado al campo de lo infrahumano, de la barbarie. Todos los demás hombres, desde Grecia se afirma ya esto, eran bárbaros, esto es, formas balbucientes de la auténtica humanidad encarnada por el hombre de Occidente. Todo lo humano fue sometido a las medidas impuestas por este hombre. Nunca estuvo en duda la universalidad de su ser hombre. Ser, por ejemplo, francés, inglés o alemán, significó ser siempre el hombre por excelencia. Sus puntos de vista eran considerados como universales, la realidad concreta que los circundaba en nada alteraban esta presunción. Lo limitado de sus puntos de vista, lejos de ser considerado como tal, era convertido en limitación de los puntos de vista de los otros. En vez de ampliar se recortaba. Eran los otros hombres, nunca semejantes, los que tenían que rendir cuentas de su ser ante el occidental.

Ha sido la última crisis de la cultura la que ha puesto en tela de juicio esta presunción y pretensión. El mismo hombre occidental se ha dado cuenta de este hecho y lo ha reflejado en su filosofía. Las crisis han hecho siempre patente la relatividad de las apreciaciones de lo humano. Relatividad a la cual nos hemos ya referido páginas atrás al hablar de la afloración de filosofías que han tomado conciencia de este hecho. Filosofías como el historicismo y el existencialismo en sus diversas acepciones. El hombre europeo es ahora consciente de la relatividad de

sus puntos de vista y, con ello, es también más consciente de la amplitud de lo humano. Lo humano no depende ya de ningún limitado punto de vista; de ninguna interpretación siempre circunstancial. Lo humano no es ya una abstracción que delimita y recorta sino una realidad que, por ser tal, acerca, identifica y semeja. Es en lo concreto donde se capta lo humano. Éste se da tanto en Europa como en América, Asia o en los más apartados lugares de la tierra donde existen hombres en cualquier situación, que ésta, por sí misma es siempre accidental.

El hombre se encuentra en ese mundo concreto, aparentemente limitado por su circunstancia. Es allí donde se capta lo que les es auténticamente universal, esto es, válido para otros hombres en situaciones igualmente concretas y circunstanciales. El hombre occidental al tomar conciencia de la limitación de sus puntos de vista ha tomado también conciencia de un modo de ser válido para todo hombre, ha captado una auténtica forma de universalidad. Aunque relativos, los puntos de vista del hombre en sus diversas circunstancias pueden formar, en su totalidad, puntos de vista más generales, más universales. El total de estos puntos de vista limitados y concretos da al hombre sin más, al hombre que es cada uno de nosotros y cada uno de nuestros semejantes.

Pero no es sólo el hombre occidental el que ha podido tomar conciencia de lo humano en un sentido más amplio, también la han ido tomando los hombres que hasta ayer tenían que justificar su humanidad ante un mundo que se las regateaba. Hombres que forman esos pueblos a los cuales se da el nombre de Colonias, hombres de todos los continentes. Estos hombres no pretenden ya justificar su humanidad adaptando los puntos de vista que sobre la misma tiene el mundo occidental. Buscan en sí mismos, en su realidad, la justificación de su ser hombres. En esa realidad van haciéndose conscientes de lo que como humanos son.

Mucho está llamando la atención la preocupación que ha cundido en pueblos semejantes a los nuestros. No son sólo los americanos los que se preguntan por su ser y su cultura, por las relaciones de ésta con otras culturas, en Asia sucede algo semejante. Es decir, en pueblos

coloniales como los nuestros, China, Corea, Indochina y la India se preguntan, al igual que nosotros por su situación cultural frente a otras culturas, especialmente la occidental. No se trata tanto de saber qué sea lo chino, lo coreano o lo indochino, como tampoco se trata de saber qué sea lo americano en sí mismo, sino saber, desde el punto de vista de lo humano qué es lo que estas realidades circunstanciales, a que se hace referencia, significan dentro de esa realidad que llamamos humanidad. Se va a la realidad, a la más propia y cercana, no para quedarse en ella, sin más, sino para abstraer de la misma el conjunto de posibilidades que permitan una colaboración eficaz con todos los pueblos que forman esa humanidad a que nos referimos.

En otras palabras, se toma conciencia de lo humano en su expresión concreta, para situarse ante los demás en un plano de semejanza o igualdad haciendo caso omiso de toda occidentalidad. Ahora bien, por lo que se refiere a nuestra América, esa toma de conciencia de lo humano que no parte ya de una imposición, sino de un amplio sentido de comprensión, tiene una historia. Historia en la que se mueven hombres concretos que han venido luchando porque se les reconozca su humanidad, reconociendo, a su vez, la de los otros. Una de las tareas que nos proponemos realizar en este trabajo es un esquema de la historia de esta lucha. Un esquema en que se pueda hacer patente la forma cómo ha ido tomando conciencia de su humanidad el hombre americano.

Esta historia como ya se ha visto y se verá más adelante, tiene como punto de partida una imposición. La imposición de los puntos de vista de una cultura sobre la realidad que forma esta América. La imposición de los puntos de vista de un determinado tipo de hombre con otro, con el cual se ha encontrado. Forcejeo contra una realidad que aparece como incomprensible ante los ojos del europeo, y forcejeo del americano para destruir la cosificación de que es objeto por parte de este hombre. Por un lado el europeo tratando de acomodar la realidad americana en los cuadros del mundo que le eran familiares; por el otro el americano luchando contra este acomodo que niega su auténtica realidad. Y, como consecuencia de todo ello, una conciencia, cada vez más amplia, de lo humano.

28. América y la superposición de culturas

Pocas culturas ofrecen el espectáculo de un desgarramiento, tan patente y externo, como lo ofrece la cultura americana. Espectáculo que es, a su vez, índice de un desgarramiento más hondo en el que han jugado y juegan un papel principal las diversas formas de la cultura europea con las cuales se ha nutrido. Serios desajustes, producto de una forma de sentir la vida, dan la impresión de incapacidad creadora, superficialidad y simulación. Sin embargo, por debajo se debaten problemas que quizá nunca se han planteado a otras culturas, al menos con la intensidad con que se dan en esta América.

Desde sus orígenes, la América se encontró dividida en dos grandes partes, en dos grandes mundos. Una serie de circunstancias geográficas e históricas colaboraron en esta división aunque no la determinaron. Fueron los proyectos del hombre americano los que en realidad determinaron ésta y las subsecuentes divisiones. Modos de sentir y de vivir diversos se expresaron en una y en otra América: la sajona y la ibera. Pero lo más grave fue la conciencia de un desgarramiento interno y hondo y por interno, más patético.

La cultura americana aparece formada por una serie de capas aparentemente superficiales. En estas capas se notan y se hacen patentes sus diversos contactos culturales, pero también, con ellos, su no menos diversa actitud frente a los pueblos que han originado las culturas con las cuales se ha puesto en contacto. Estas capas se han ido superponiendo de acuerdo con la contradictoria actitud del americano. En vez de formar una unidad, en vez de ser asimiladas, se han ido expresando como un instrumental especialmente idóneo para justificar una serie de proyectos propios del hombre de esta América.

Sin embargo — y aquí está el problema —, dichos proyectos se han presentado como la contradicción más plena de la realidad frente a la cual han surgido. La contradicción, se ha dicho ya, es interna, la lleva el americano en su ser. Los proyectos del americano parecen encontrarse en oposición con la realidad de que es fruto: su historia, su pasado, la cultura que, quiéralo o no, ha ido formando. Esta actitud, aunque

desajustada, ha dado origen a una serie de hechos, a una realidad que forma lo que podríamos llamar, con todo derecho, cultura americana, independientemente de la valoración que quieran dar a la misma propios y extraños. Son estos hechos los que han originado esas capas culturales debajo de las cuales se debate el americano tratando de hacer surgir su propia personalidad. Estas capas, al mismo tiempo que le han ido conformando — dándole esa serie de rasgos que le definen peculiarmente, que le perfilan en el horizonte de la cultura universal—, se presentan como el más serio de los obstáculos que tiene que vencer. Asimiladas, como están interiormente, tiene que asimilarlas en el campo de la realización exterior. Sólo en esta forma, lo que parece superficial, simulación y simple imitación, podrá presentarse con las notas que caracterizan en forma original a la cultura americana.

Ahora bien, esta asimilación dependerá, en el más alto grado, de la capacidad que se tenga para tomar conciencia de ese pasado como realidad con la cual se tiene que contar para que se ajuste con el campo de los proyectos, con el futuro. Ésta es la etapa en la cual se encuentra la cultura americana. Etapa de “autoconocimiento”, como se la ha llamado. Fruto de la misma es este ensayo por hacer comprender tanto a nosotros, como a otros pueblos distintos al de esta América, la serie de notas que pueden perfilarla y su relación con las culturas cuyo contacto ha ido ofreciéndole el material objetivo para su formación.

La cultura americana lleva en sus entrañas una serie de formas culturales que ha ido asumiendo al ponerse en relación con pueblos que, por diversas circunstancias históricas, han entrado en contacto con ella. Formas culturales que son, a su vez, expresión de situaciones y actitudes humanas tan diversas, que puestas las unas junto a las otras resultan contradictorias. Contradicción que ha originado esa superposición de culturas que parece ser una de las primeras características de la cultura en esta América. Se habla de *superposición* porque es precisamente lo contrario de la *asimilación* cultural. Superponer es poner, sin alteración, una cosa sobre otra, aunque éstas sean distintas y contradictorias, o una cosa al lado de la otra; en cambio, asimilar es igualar, hacer de cosas distintas una sola. La superposición man-

tiene los conflictos propios de lo diversamente superpuesto, la asimilación los elimina.

En una cultura unitaria como la europea, dentro y a pesar de sus enormes conflictos, es posible hablar de asimilación. Europa, a pesar de lo abigarrado de sus pueblos, razas, lenguas y costumbres; a pesar de la no menos diversa relación cultural interna y externa; a pesar de estar formada por nacionalidades cuyos caracteres son tan distintos y, a pesar, también, de haber estado en contacto con la mayoría de las culturas del mundo, mantiene una unidad. Se habla de una cultura europea o, más ampliamente, como en una gran síntesis, de una cultura occidental. Un francés, un inglés, un alemán, un italiano o cualquier otro nacional, se sabe, además de eso, un europeo, y en ese sentido considera como obra suya, como obra propia, la realizada por cualquier nación europea aunque no sea aquella a la cual pertenece. Siempre se han planteado grandes y terribles conflictos entre estas diversas naciones europeas o diversos pueblos; pero siempre, por encima de ellos sus filósofos de la historia han sabido encontrar la unidad, la cual es reconocida por cada uno de lo europeos. Hay oposiciones, afirmaciones y negaciones, pero también síntesis. Por eso la cultura es sentida como algo abstracto, impersonal por lo que se refiere a los individuos que la realizan, pero al mismo tiempo como lo más personal y concreto, tal como se expresa en el “espíritu” (*geist*) en la forma como lo entienden los alemanes.

La cultura como “espíritu”, a pesar de su universalidad, es algo personal y concreto que se expresa en una serie de sujetos determinados, sujetos de carne y hueso, sujetos que viven y mueren, pero de cuya obra concreta se aprovecha el espíritu. Los conflictos en que entran estos individuos, los conflictos en que pueden entrar pueblos o naciones concretas, no son otra cosa que expresión del desarrollo propio de ese ente llamado “espíritu”. Toda contradicción apunta aquí siempre, a una unidad. La contradicción no es aquí otra cosa que expresión de la diversidad de caminos que suele tomar el espíritu para realizarse. Al final de cuentas siempre hay síntesis, asimilación, absorción (*aufheben*). El movimiento del espíritu es un movimiento *dialéctico*, tal y como lo

expresaba Hegel al hablar de la historia de la cultura occidental. En esta historia nada queda superpuesto, nada permanece como contradicción, aunque se haya presentado como tal; lo que no sirve a la afirmación del espíritu, simplemente deja de existir; mejor dicho, no ha existido nunca. Esta interpretación, que en los alemanes llega quizá a la exageración, es también propia de los otros pueblos directores de la cultura europea, con matices que puedan marcar alguna distinción, pero con una unidad en los resultados. De cualquier modo, el hecho es que cada europeo se sabe al mismo tiempo heredero de una cultura unitaria — a pesar de la diversidad de situaciones y circunstancias dentro de las cuales se ha originado—, y colaborador de ella.

En la cultura americana no sucede tal cosa. Ya hablar de cultura americana es un atrevimiento que no hace muchos años hubiera sido imperdonable. Ahora se puede hablar de ella porque se le pueden señalar los rasgos que aquí se tratará de hacer patentes, rasgos que, desde luego, la caracterizan y le dan una cierta unidad, aunque ésta no sea quizá en nada semejante a la que caracteriza a la cultura europea. Aquí se ha perdido esa proyección abstracta, por encima de todas las contradicciones, que caracteriza a la cultura europea. El americano se sabe heredero de la cultura europea; pero un heredero sin derechos. Al menos así se había considerado hasta hace pocos años. Las contradicciones que en Europa son consideradas como expresión de un movimiento siempre continuo, como expresión de la marcha de la cultura, en América son consideradas como la más clara expresión de una supuesta incapacidad del americano para colaborar en la realización de la cultura de la cual se sabe heredero. El hombre de esta América se siente partido, dividido, inciso: por un lado está el mundo de lo que quisiera fueran sus proyectos, el mundo de la cultura occidental dentro del cual quisiera tener un papel responsable y creador; por el otro su pasado, su historia, su realidad: mundo que le arraiga a una realidad que hasta ahora no había querido aceptar como suya. Por un lado se encuentra el mundo de lo que quisiera ser, por el otro el mundo de lo que es y ha sido. Mundos que no concuerdan porque no han sido bien calculadas sus relaciones.

La historia de la cultura americana no vendría a ser sino la historia de los esfuerzos hechos por el hombre de esta América para hacer caber sus proyectos dentro del campo de los proyectos de la cultura occidental mediante un rudo forcejeo con la realidad que le es propia y se lo estorba en parte. Trata, por todos los medios, de sacudirse esta realidad para formar otra de acuerdo con su imaginación y proyectos. En esta lucha se ha olvidado de asimilarla, absorberla. No ha tratado de sintetizarla porque la ha considerado como lo negativo, como lo opuesto a lo que anhela ser.

Sin asimilar, ha ido superponiendo formas culturales que en cada ocasión considera pueden servirle para emanciparse de un pasado que no quiere aceptar como propio. Por esta razón la realidad del hombre de América, a pesar de su interna unidad, aparece siempre dividida y como sofocada por capas culturales que parecen no pertenecerle. Sin embargo son estos esfuerzos, aparentemente fallidos, los que forman la historia de su cultura. Una historia de la cual va tomando conciencia en nuestros días. Historia que por su originalidad podrá ser un aporte en la búsqueda que sobre lo que sea el hombre se realiza en todas las culturas. Experiencias humanas, quizá no patentes en otros hombres, se muestran en el hombre americano, las cuales, por ser humanas, implican puntos de vista sobre el hombre en general sobre los cuales quizá no se ha caído en cuenta o pueden reforzar los que ya se tengan. En este sentido los frutos de esta toma de conciencia del americano pueden adquirir ese sentido universal y positivo de que ya hemos hablado.

VI

EL MUNDO COLONIAL AMERICANO

29. América, fruto demoníaco

Descubierta y conquistada América, se ofrece a los ojos del europeo un mundo extraño, ajeno a sus puntos de vista. Ante él aparecían hombres y pueblos con otras costumbres y otra concepción del mundo y de la vida. Éstas no cabían dentro de los cuadros de comprensión que le eran familiares. Al no poder comprenderlos de acuerdo con sus puntos de vista empezó por negar a estos pueblos y a estos hombres la calidad de humanos. La medida para esta calificación lo fueron los propios puntos de vista teñidos por su manera de concebir el mundo y la vida que eran distintos a los del mundo indígena. La cultura de estos pueblos será vista, ante sus cristianos ojos, como fruto “demoníaco”. Dios no parecía haber podido crear un mundo cuyos hábitos y costumbres venían a ser como negación permanente de una moral que él mismo había dictado. Este mundo debería ser obra del “demonio”. Una gran masa de hombres, toda una cultura, es rebajada y negada como humanidad.¹

Una vez vencidos estos pueblos su conquistador no se preocupó tanto por comprenderlos como por absorberlos, poniéndolos a su servicio. Es cierto que los misioneros cristianos se entregaron al estudio de la vida, costumbres y cultura indígenas; son numerosos los libros que se escriben en este sentido; pero en todos ellos lo que se hace patente es la intención evangelizadora. Se estudia todo eso, no para comprender los puntos de vista del indígena, sino para cambiarlos, para imponerles la concepción del mundo y de la vida propio de sus conquistadores. Se quiere occidentalizar, cristianizar, el mundo conquista-

¹ Véase el libro de Luis Villoro, en que se hace esta interpretación, *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México, El Colegio de México, 1950.

do, mediante un supuesto conocimiento de lo que sea esa falsa cultura que sólo pudo haber inspirado el “diablo”. Algunos misioneros más misericordiosos, buscan en esta cultura algún índice de que el cristianismo ha llegado a ella en alguna forma. Pero todo lo que no cabe dentro de la concepción cristiana de la vida tiene que ser destruido y arrasado.

Se destruyen y arrasan todos los templos e ídolos de aztecas e incas; todo ese mundo en el cual pueda esconderse el “demonio” que lo ha inspirado. Sobre el mundo arrasado se superponen templos e imágenes cristianas. Sobre cada *teocalli* azteca se levanta una iglesia cristiana. Y sobre pueblos enteros, como el del Cuzco en Perú, se levantan otros pueblos; apoyándose en las piedras incaicas los palacios de los nuevos señores de occidente. Dos mundos parecen unirse, pero sólo quedan superpuestos.

El hombre occidental no puede comprender la existencia de una cultura que escape a sus puntos de vista que considera universales. No cabe en su mente que pueblo alguno haya escapado a la moral y modo de vida de su providencia. El “demonio”, otra de sus creaciones, deberá estar detrás de este supuesto desvío. Sólo el “demonio” y un designio secreto de la providencia puede justificar la existencia de mundos como el americano. Ella, por así convenir a sus ocultos fines, ha entregado a estos pueblos al “demonio”. Se trata de pueblos en “pecado”, dejados de la mano de Dios, destinados a ser un día rescatados por los cristianos paladines de occidente.

América se presenta, ante los ojos europeos que lo han descubierto y conquistado, como “reo” ante Dios. Pero más que reo ante Dios, lo es ante una cultura con una concepción del mundo y de la vida que le es ajena. Ante esta cultura tendrá que responder del delito o “pecado” de tener otros puntos de vista, otra concepción del mundo y de la vida. Su pecado es haber escapado, por quién sabe cuántos siglos a la acción cosificadora del mundo occidental. Ahora este mundo le enjuicia y condena. En adelante, si ha de salvarse, si ha de justificarse como trozo de humanidad, tendrá que serlo de acuerdo con los juicios de su vencedor.

En este enjuiciamiento no cabrá apelación. El hombre que se encuentra en esta América, el indígena, no habla, carece de una voz que

pueda ser comprendida. Su voz, cuando la tiene, pasa a través de la parcial interpretación que hace de ella el europeo, a través de categorías de comprensión que no son ya las propias. Las historias y relaciones, que sobre la vida y costumbres de este hombre se escriben, van cubriendo su auténtica realidad en vez de explicarla. El sentido que se da a estas historias y relaciones es un sentido siempre subordinado a la interpretación que de su propia cultura tiene el hombre occidental. En esta interpretación la cultura indígena de América pasa a ocupar un papel subordinado a la marcha de la cultura europea. La historia de América se inicia con su descubrimiento y conquista, todo lo anterior no cuenta, es algo “exótico”, sin sentido para la interpretación que le da existencia. La cultura indígena al ser analizada e interpretada con categorías que no le corresponden, pierde su fuerza expresiva y se oculta detrás de ese mundo que le ha sido superpuesto. Detrás de cada cruz, símbolo del dominio occidental, se ocultará el “demonio” de esos pueblos haciéndose reconocer por sus hijos e influyendo secreta, pero poderosamente, en sus conquistadores. Una fuerza muda y sorda, pero terriblemente influyente, se dejará sentir llenando de inquietud al hombre que en ella va a seguir como síntesis de dos mundos superpuestos.

30. América, conquista conquistadora

La interpretación europea sobre la cultura indígena americana justificaba el segundo gran paso una vez hecho el descubrimiento, el de la Conquista. El Descubrimiento de América tenía un carácter providencial. Era Dios, la providencia, el que, de acuerdo con sus secretos fines, había permitido el descubrimiento de una tierra que había sido abandonada al “demonio” por espacio de varios siglos. Los motivos que habían movido a la providencia a ocultar este mundo habían cesado al permitir su descubrimiento. Ahora Europa tenía que cumplir su parte: someter a estos pueblos para cristianizarlos; hacerlos entrar en el redil de la cultura universal. Ahora iniciaba América su historia, su conquista era su punto de partida. Todo lo anterior no era historia, había sido una simple pausa de espera. Una espera de redención.

El primer paso de la Conquista sería un enjuiciamiento sobre el hombre conquistado. ¿Quién era este hombre que había permanecido fuera de los lineamientos de la cultura universal? ¿Era un hombre? ¿Era un bruto? ¿Qué clase de hombre es? Con estas preguntas surgen las grandes polémicas en torno a la naturaleza del hombre americano, en torno a la naturaleza de los indígenas. Allí estaba, entre otros, el Padre Las Casas luchando por la humanidad de estos indígenas y Sepúlveda negándoles tal humanidad. En este enjuiciamiento el indígena quedará absuelto al someterse a las condiciones del mundo occidental; pero todo su pasado, su cultura, será condenado. En el pasado sólo estaba el pecado, su presente y su futuro deberían quedar subordinados a los módulos de la cultura de sus conquistadores. El americano quedó, a partir de este momento, amputado en una de las dimensiones de lo humano.

Sin embargo, este hombre con todo un mundo auestas del que no podría arrancar condena alguna, actuará secretamente. Su cultura se dejará sentir ocultamente, por debajo del mundo que sobre sus ruinas empieza a ser construido. Sus conquistadores empiezan a sentirse en falso, la seguridad de que hacían gala empieza a fallarles; ya no les satisface sentirse representantes herederos de una cultura que consideraban ecuménica. Algo hay en la tierra conquistada que les arraiga y les hace ver ese mundo que les era propio como algo que se va convirtiendo en extraño. Se inicia en ellos esa lucha que habrá de continuarse y caracterizar el ser del hombre de este Nuevo Mundo. Ya no se sienten europeos, pero se resisten a ser semejantes a los hombres de estas tierras. Se sienten alejados del hombre de la metrópoli sin sentirse semejantes al de la Colonia. Hay en esta tierra algo que les seduce, un demonio interior que empieza a dominarlos; pero algo que no aciertan a explicar ni comprender con sus categorías. Desde un punto de vista objetivo han conquistado a estos pueblos imponiéndoles su lengua, religión y todas las formas de su cultura; pero en su interior sienten que todo esto, lejos de imponerse, va siendo transformado, se puede decir, conquistado; al tocar estas tierras se transforma, ya no semeja a lo que es equivalente en el mundo de

que provienen. El mundo cultural europeo se va cambiando al tocar el mundo que parece haber conquistado; más que imponerse se va transformando y semejando a ese mundo que ha tratado vanamente de cubrir. Lo americano va imponiendo su sello subterráneamente. Desde un punto de vista formal sigue siendo expresión de la cultura dominante; pero su contenido es ya otro.

El europeo que ha conquistado a América, que ha impuesto a sus indígenas sus hábitos y costumbres, siente ya que todo esto se encuentra simplemente superpuesto. Frente a él desfilan otros hombres que sabe y siente distintos. Estos hombres no tienen ya voz alguna, permanecen frente a él mudos y callados; pero en sus ojos parece, a veces, asomarse ese “demonio” que se creía vencido. A veces estos hombres hablan, pero lo hacen en la lengua que les ha sido impuesta o interpretados por ella. Sin embargo, ya las palabras van tomando otro sentido; no dicen lo mismo que dicen en su lugar de origen. Estos hombres practican también una religión que ya no es la de sus mayores; sin embargo, la devoción que ponen en esta religión que les ha sido impuesta y sus ritos parecen más bien propios de ese mundo enterrado que no del mundo que creía haberlos conquistado. El cristiano difícilmente podrá reconocer como propia la interpretación que dan a esa religión los indígenas.

El mundo indígena que había sido arrasado y destruido empieza a surgir subterráneamente. Los ídolos e idolillos que, junto con los templos, habían sido enterrados, surgen sonrientes y burlones en los adornos de los nuevos templos cristianos. En los frisos, columnas y cornisas dejan ver sus diabólicas carillas. Penetran en los templos disfrazados con las figuras angelicales que adornan sus cúpulas y techos. Sus muecas se dejan sentir debajo del oro de los extraños retablos. Aparecen en los cristos y santos a los cuales se rinde una no menos extraña devoción. En las fiestas religiosas, el mundo “demoníaco” condenado por el europeo, vuelve a resurgir. La misma muerte cambia de signo: ya no es la muerte del cristiano en cuya preparación debe entregar toda su vida. Ahora la muerte toma caracteres, como lo toma especialmente en el mexicano, incomprensibles para el europeo. La

muerte no es ya la vencedora, la vencida parece ser ella al convertirse en algo cotidiano, tan cotidiano como la juguetería con la cual los niños pueden divertirse sin temer a sus descarnadas muecas. Todo esto lo ve y siente el europeo que ha conquistado un mundo que siente empieza a conquistarle. Se siente atraído por este mundo, envuelto, como hipnotizado por él. Al sentir esto, siente también que se *pierde*; siente que abandona o es abandonado por esa cultura que hasta ayer consideraba como la única y a nombre de la cual condenaba a otras que no se le semejaban. Se inicia con el conquistador ese forcejeo que habrán de heredar sus hijos y los hijos de sus hijos.

El conquistador, como más tarde sus hijos, empieza a sentirse inferior por sentirse distinto del mundo en cuyas formas había sido formado. Se siente inferior porque teme quedar fuera del mundo que hasta ahora ha considerado como lo universal por excelencia. Su obra no es ya semejante a la realizada por esta cultura, algo interno e inevitable hace que sea distinta. Pero no se atreve a intentar una auténtica comprensión de este hecho, sino que enjuicia estos hechos de acuerdo con los módulos de comprensión que trae consigo y hace que tomen sus hijos. En estos juicios esa cultura propia del nuevo hombre americano es siempre reducida y negada por encontrársela inferior a lo que se empeñe sea siempre su modelo.

31. Conquista de llanura y conquista de altiplano

Las formas de colonización en América van a derivarse, en una buena parte, de las formas de contacto entre los conquistadores y los pueblos conquistados. En este aspecto cabe hacer una distinción entre las formas de dominación realizadas por el europeo que conquistó el Norte de América y una parte del Sur y el que conquistó la parte que forma el altiplano americano. Tanto el europeo que conquistó Norteamérica como el que conquistó las llanuras de la América del Sur, tropezaron con pueblos indígenas nómadas y, por lo mismo, con una cultura rudimentaria. En cambio, el que conquistó la altiplanicie americana, formada en la actualidad por naciones como México, Perú, Colombia,

Ecuador y Bolivia, se encontró con grupos indígenas sedentarios con un alto grado de cultura. Los pueblos con los cuales se encontró el europeo en las alturas americanas eran dueños de una cultura muy avanzada. Su organización social alcanzaba un grado tan elevado que causó no poca sorpresa a sus conquistadores.

La diversa situación de los pueblos indígenas con los cuales se tropezó el europeo originó también una diversa forma de dominio sobre estos pueblos. El conquistador de las llanuras, de los territorios que ahora forman los Estados Unidos de Norteamérica y parte de la Argentina y el Uruguay, tuvieron que ir desalojando a sus nómadas pobladores indígenas palmo a palmo, hasta su casi completo exterminio. Mientras los conquistadores del altiplano no hicieron otra cosa que adaptar su dominio a las formas culturales y sociales con las cuales se encontraron. Estas formas sociales no fueron destruidas como lo fueron otras expresiones de la cultura indígena, todo lo contrario, se adaptaron a ellas poniéndolas al servicio de sus intereses. Simplemente cambiaron los signos de estas formas. Los señores indígenas fueron cambiados por señores blancos. Se realizó la superposición de que aquí se ha hablado. Sobre el indígena se colocó el español estableciendo servidumbre. No necesitó exterminarlo, lo puso a su servicio. Una gran masa de hombres quedó así convertida en instrumento de explotación.

En la llanura no sucedió lo mismo, aquí el europeo se vio obligado a valerse de sus propias fuerzas, de sus propias manos, para explotar su medio. En el altiplano el trabajo físico, material, se convirtió en trabajo propio de siervos; lo realizó el indígena. En la llanura no, en ella su conquistador se vio obligado, al faltarle brazos ajenos, a servirse de los propios. En una parte de América el trabajo material se convirtió en motivo de afrenta, “cosa de indios”; mientras en otra fue motivo de orgullo; un símbolo de ésta lo fue el *self made man* norteamericano, así como los altivos forjadores de la nación argentina que, en nombre de la “civilización” se enfrentaron a la “barbarie” en la que se expresaban esas formas de organización propias del conquistador del altiplano. De estas dos formas de enfrentarse al mundo conquistado habrán de derivarse dos modos de ser y de sentir la vida en el americano.

32. La América baluarte del mundo en ocaso

América, se ha dicho ya, fue descubierta en el momento en que la cultura occidental sufría una de sus más grandes crisis. Un nuevo tipo de hombre se enfrenta a viejas concepciones del mundo y de la vida, las que hemos simbolizado con el nombre de Cristiandad.² Modernidad contra Cristiandad, son los contendientes. A la América que se ha llamado hispana llegarán los representantes de ese mundo que en Europa se encuentra en retirada. Algo hay en ellos de cruzados, además de aventureros. En el Norte, por el contrario, irán llegando los perseguidos por sus nuevas ideas, los representantes del Mundo Moderno que terminará por triunfar. Surgen así dos Américas, una de las cuales, la nuestra, la hispana encerrará en su conciencia toda esa serie de conflictos de que ya hemos hablado, y que no podrían ser igualmente señalados en el americano del Norte.

El pueblo europeo encargado de colonizar esta parte de América fue España. Pero una España que había llegado a su máximo apogeo como campeona de una causa y que empezaba su decadencia. En Europa era el pueblo paladín de la causa que está siendo vencida en todos los campos de la lucha que se ha entablado entre la Cristiandad y la Modernidad. España, que tiene en sus manos un inmenso imperio por colonizar, ha perdido ya la batalla en Europa. Otra nación, Inglaterra, campeona de la nueva causa de Europa, la ha vencido. Nuevas formas de vida y concepción del mundo conquistan toda Europa. España, no pudiendo reconquistar a Europa para la causa católica cerrará sus fronteras culturales y, dentro de ellas, queda encerrada la América que el destino le ha deparado para su colonización.

La América hispana queda así convertida en uno de los últimos baluartes del mundo que en Europa ha entrado en el ocaso. España hace de ella un baluarte bien cerrado y defendido para que no entre en él la semilla destructora del Modernismo que ha invadido y co-

² Véase mi libro titulado *La conciencia del hombre en la filosofía*. México, Imprenta Universitaria, 1952.

rrompido el Viejo Mundo. La construcción de este baluarte es obra de la Colonia. España impone a la América un cerco político y social y la Iglesia católica un cerco mental. Lógica será la correlación entre ambos cercos. España y la Iglesia católica saben que todo orden social que se establezca en la América dependerá, en todo caso, de la mentalidad de sus asociados. Para que un orden social y político pueda ser estable será menester educar, ante todo, a sus individuos en el respeto de este orden. El orden de la Colonia depende, así, de un orden mental previo.

En el campo cultural España impone a la América una filosofía que es propia del mundo que ha sido puesto en crisis: la escolástica. Pero no es ya la filosofía escolástica creadora de un Tomás de Aquino, ni tan siquiera la renovada filosofía de un Suárez. La filosofía que se impone oficialmente en estas tierras de América es una filosofía anquilosada, endurecida en la defensa de los intereses y fines del Mundo Medieval en pugna con el Modernismo. Ya no es la filosofía creadora de un orden ecuménico, sino la defensora de un orden que se derrumba en torno suyo. Ya no afirma creando, simplemente se conforma con decir “no” a todo lo contrario al orden de que es una expresión.

33. El mundo colonial de la América hispana

Debido a estas circunstancias muchas de las fuerzas creadoras del americano quedaron inéditas, subordinándose a los intereses defendidos por la metrópoli española y a los intereses personales que dentro de la Colonia fueron creados. El cerco mental, establecido en defensa de la concepción católica del mundo representada por España, frustrará todo esfuerzo creador en el campo de la alta cultura, anulando todo lo que pudiera parecer audacia por salirse de los cuadros de la ortodoxia impuesta por la Iglesia. La pintura, la poesía, la literatura y todas las formas de las llamadas bellas artes, así como la filosofía, permanecen dentro de las fronteras marcadas por la ortodoxia establecida.

El barroquismo vino a ser la única salida del espíritu creador de esta América. Mediante el barroco, el espíritu creador del americano de estas latitudes, escapó a una realidad que le había sido impuesta.

El barroco le permitió negar este mundo impuesto burlándose de él y despreciándolo. Creó, pero negando, eludiendo. No podía afirmar porque sabía que toda afirmación era inmediatamente sometida a la prueba de la ortodoxia.

Pero también la escolástica impidió al americano la salida creadora de la ciencia. La de esa ciencia que había triunfado en el campo de lo experimental. Este tipo de ciencia era ajeno a la escolástica que seguía sosteniendo la idea aristotélica y tomista sobre la misma. La nueva ciencia se encuentra en contradicción con la religión, tal es lo que establecerán los escolásticos de la Colonia. La revelación predomina siempre sobre la explicación. La fe sobre la razón. Es más, la misma situación social de la Colonia hace innecesario este tipo de ciencia. El individuo no tiene por qué esforzarse en arrancar a la naturaleza sus secretos. No tiene necesidad de técnicas que hagan más productivo su trabajo. Este tipo de trabajo es realizado por el indígena. Para vivir como gran señor bastan los frutos de la tierra y el oro y la plata que los brazos del indígena pueden hacer brotar. Cualquier otra ambición será caer en la soberbia incontenible y satánica que contamina a los pueblos de Europa corrompidos por la nueva filosofía.

El hombre de esta América, que se forma dentro de esta situación, lo encuentra, así, todo hecho: religión, política, sociedad, arte, filosofía, etcétera. Sus impulsos creadores tendrán que buscar otra salida. Tendrán que desviarse por el campo de la imaginación, por el campo de la utopía. El futuro, el mañana, le sirve para escapar a una realidad en la que nada tiene que ser, esa realidad de la cual, más tarde, no estará dispuesto a responder. El mundo cultural con el cual se encuentra lo siente *superpuesto*, como una gruesa capa que algún día tendrá que romper, como un muro que será menester taladrar. La oportunidad para realizar esto se la dará el futuro. Español, hasta los huesos, sentirá la cultura española como algo ajeno y buscará la mejor oportunidad para poder negarla. Todo ese mundo en el cual se ha formado se le presentará como lo accidental por excelencia. Como lo que no puede ser porque nunca ha querido serlo; como algo accidental y, por lo mismo, innecesario e insustancial.

VII

NACIMIENTO DE UNA CONCIENCIA AMERICANA

34. El contacto con la modernidad

España se esforzará en vano por librar a América de todo contacto con el mundo que había puesto en crisis la concepción del mundo por ella mantenida. A pesar de todas las precauciones por cercar sus dominios las ideas de la Modernidad se abrirán paso en la América hispana. Poco a poco, por debajo y por encima de todos los obstáculos, las nuevas ideas harán su aparición en las Colonias españolas de América. Las ideas de la filosofía moderna se harán presentes en el mismo campo que estaba encargado de mantenerlas alejadas: el de la Iglesia.

La Iglesia, que tanto en España como en América tenía como misión cuidar de que no fuesen contagiadas, sufre el contagio. Se puede observar cómo los próceres de la Independencia en Hispanoamérica son en su mayoría hombres que visten hábito. Algunos de ellos preparan mentalmente a los hispanoamericanos para reclamar su independencia, otros, inclusive, empuñan las armas y mueren por ella. Ahora bien, este hecho se explica si se considera que era la Iglesia la única entidad cultural propiamente dicha en España e Hispanoamérica. Era ella la que determinaba la orientación de la cultura, la que señalaba qué era lo conveniente y qué lo inconveniente. Sus miembros eran, por esta misma razón, los que se encontraban en relación más cercana con el mundo de las ideas, y, por ende, eran también los más expuestos a recibir el contagio de las nuevas en su evolución.¹

Frente a una manera de pensar que ya no creaba, sino que se limitaba a repetir fórmulas que nada decían ya frente a una realidad que

¹ Cf. Olga Victoria Quiroz-Martínez, *La introducción de la filosofía moderna en España: el eclecticismo español de los siglos XVII y XVIII*. México, El Colegio de México, 1949.

iba cambiando, estos hombres empezaron a dudar. Sin dejar de ser creyentes, sin abandonar su catolicidad, empezaron a sufrir la evolución que la mentalidad europea había sufrido al surgir el Modernismo. Al ponerse en contacto con las nuevas ideas para combatir las, encontraron que en general no estaban reñidas con sus ideas religiosas. No dudaban de Dios ni de sus obras, pero empezaron a dudar que el orden social y político predicado por la Iglesia y la metrópoli fuese en realidad el orden establecido por Dios, obra suya. Empezaron a separar lo divino de lo humano, lo propio de la Iglesia de lo simplemente político. La razón, esa misma razón que se había convertido en el nuevo Dios de la nueva filosofía europea, era, después de todo, obra divina, una de sus criaturas. Era un instrumento donado por Dios al hombre para que hiciese el mejor uso de él. Cada uno de estos terrenos tenía su propia ciencia. Para el primer terreno no bastaba todo el saber del mundo éste tenía que apoyarse en la fe. Era para el segundo de los terrenos que Dios había dado la razón. En esta forma se confirmaba la fe al mismo tiempo que se robustecía la capacidad del hombre para actuar en el mundo.

Establecida la distinción entre lo divino y lo humano, las doctrinas de Descartes, Bacon, Locke y Gassendi servirán de pivote para reformar la educación en el Nuevo Mundo. Dentro de la Iglesia se alzan las más duras voces contra el escolasticismo y sus desastrosos resultados. Se aboga por el estudio de las ciencias experimentales. La misma Inquisición empieza a aflojar su rigor.² Las polémicas entre los partidarios de la nueva filosofía y los de la escolástica agitan todo el mundo hispanoamericano. Condillac y Newton se suman a las anteriores influencias. A fines del XVIII el mismo Estado español auspicia estas influencias.³ En los centros culturales más importantes de la América española se discuten y proclaman las virtudes del Modernismo. En México, Bogotá,

² Cf. Monelisa Lina Pérez-Marchand, *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México, a través de los papeles de la Inquisición*. México, El Colegio de México, 1945.

³ Cf. Bernabé Navarro, *Introducción de la filosofía moderna en México*. México, El Colegio de México, 1948. Pablo González Casanova, *El misonéismo y la modernidad cristiana en el siglo XVIII*. México, El Colegio de México, 1948.

Lima, Charcas y Córdoba, surgen nuevas mentes en las que la nueva filosofía ha puesto un nuevo afán: el de conocer su propio mundo, el de experimentar y hacer patente su grandeza y belleza y, con ellas, su capacidad para bastarse a sí mismo.

Los virreyes de las colonias españolas que aplaudían esta renovación auspiciada por los reyes borbones en España, nunca pudieron suponer que de ella habría de surgir la lucha que terminaría con la independencia de estos países. Newton había entrado en las universidades, y con él las ciencias experimentales. Con ellas el afán por conocer y experimentar en suelo americano se hizo patente. Se realizaron grandes trabajos científicos. Se construyeron observatorios y se organizaron grandes expediciones para conocer la flora y la fauna americanas. Se escribieron los primeros tratados en estos campos y se inició un estudio racional del pasado americano. En casi todos estos estudios aparecen, como ya se indicó, en otro lugar muy privilegiado hombres de Iglesia. Un grupo de jesuitas hispanoamericanos, desde su destierro en Italia, dan a conocer un mundo hasta entonces oculto. América se hace patente en estos hombres plena en posibilidades.

35. La modernidad enjuicia a América

La cultura occidental en su nuevo aspecto, la Modernidad, volvería una vez más sus ojos a la América para enjuiciarla nuevamente. Pero esta vez de acuerdo con otras ideas, de acuerdo con una concepción del mundo y de la vida distinta a la que la animara cuando realizó el descubrimiento y Conquista de América. Los americanos en esta ocasión se enfrentarán a Europa defendiéndose de sus juicios, no aceptando la nueva condena de que son objeto. La condena se hace ahora partiendo de las nuevas ideas que sobre la Ilustración y el progreso de los pueblos se tienen. América es vista al margen de este progreso y esta Ilustración. Nuevamente es convertida en "reo", en esta ocasión en reo contra el progreso de los pueblos. América nada tiene ya que ver con esa utopía de que tanto hablaran los primeros modernos. No, América, último baluarte de un mundo ya vencido nada tiene que ver con los ideales del nuevo hombre. En esta

ocasión será la ciencia la que se encargue de demostrar la inferioridad de los americanos frente a lo europeo, la inferioridad del Nuevo Mundo frente al Viejo Mundo. Inferioridad no sólo cultural, sino física.

El naturalista francés Jorge Luis Buffon será uno de los primeros europeos preocupados por hacer este negativo enjuiciamiento de América y de los americanos. En sus investigaciones naturalistas mostrará la inferioridad del mundo americano: inferioridad a la cual no escapará ninguna de sus criaturas. Buffon considera al Continente Americano como *inmaturo*,⁴ muchas de sus especies animales como imperfectas por degeneradas, y al hombre americano como afligido por una serie de deficiencias que, si bien no le impiden adaptarse al ambiente, le hacen difícil adaptar el ambiente a sus necesidades. No puede dominarlo ni modificarlo, con la cual se asocia, sí, hasta cierto punto, a la triste suerte de otros animales superiores.

En América, sigue diciendo el naturalista francés, los animales domésticos del Viejo Mundo se achican o se hacen estériles. Por lo que se refiere a la fauna americana, las especies son más escasas y las tallas más chicas. En cuanto al hombre, al natural de estas tierras: “El salvaje es débil y pequeño en cuanto a sus órganos de generación. No tiene ni vello ni barba y carece de ardor para la hembra. La naturaleza americana es hostil al desarrollo de los animales. Los únicos animales que se reproducen en gran cantidad y alcanzan tamaños no conocidos en el Viejo Mundo son los reptiles y los insectos, los llamados animales de sangre fría. Frío es el salvaje, fría es la serpiente, fríos son los animales de sangre fría. En América los reptiles e insectos pululan por doquiera alcanzando a menudo formas gigantescas”.

América es así un Continente húmedo, con un clima cálido y muelle y, por lo mismo, malsano. América es un Continente Nuevo, pero esto lejos de ser algo positivo es negativo. Es un Continente apenas recién salido de las aguas. Continente nuevo que quiere decir inmaduro. Continente aún intacto, en el cual el hombre no ha podido hacer nada

⁴ Esta parte ha seguido lo expuesto por Antonello Gerbi en su libro *Viejas polémicas sobre el Nuevo Mundo*. Lima, Banco de Crédito del Perú, 1946.

todavía. El hombre no ha podido tomar posesión de él, acaso lo haga en el futuro. Dice Buffon: “Dentro de algunos siglos, cuando se hayan roturado las tierras, talado los bosques, encauzado los ríos y controlado las aguas, esta misma tierra ha de devenir la más fecunda, la más sana y la más rica de todas, como ya parece serlo en todas las regiones que el hombre ha trabajado”.

Buffon, como más tarde Hegel, da a la América una existencia en el futuro; pero lo importante es el presente, y en éste sólo existe un Viejo Mundo ya maduro y perfecto, listo para servir de canon, paradigma, punto de referencia para cualquier otra parte del mundo. No va a perder su tiempo en la discusión del futuro de América, aquí lo único que importa son los hechos y, de acuerdo con ellos, sólo existe inmadurez, incapacidad para el progreso, incapacidad para alcanzar un alto grado de civilización.

Pero más duras que las críticas de Buffon lo serán las del prusiano Cornelio de Pauw. Éste es un ilustrado cien por ciento con una gran fe en el progreso y una gran falta de fe en el hombre. No cree, como Rousseau en la bondad natural del hombre y, por lo mismo, en la bondad natural de los americanos de que tanto se habla en el siglo XVIII. Según De Pauw el americano no es débil por ser bueno, como quería Las Casas, sino por ser un degenerado. En su fobia contra la utopía americana llega a decir que “en el clima americano muchos animales pierden la cola, los perros ya no saben aullar, la carne de buey se torna correosa y los órganos genitales del camello cesan de funcionar”. Dice que los peruanos son como esos camellos y, por eso, impúberes. Llama al Cuzco un “hacinamiento de chocitas, sin buhardillas y sin ventanas”. En esta “aldehyuela”, dice, existía una universidad en “donde ignorantes diplomados, que no sabían ni leer ni escribir, enseñaban filosofía a otros ignorantes que no sabían ni hablar”. Hablando del hierro que se obtiene en América, dice: “Es infinitamente inferior al de nuestro Continente, de tal manera que sería imposible fabricar clavos con él”.

Sin embargo, congruente con su ilustración, De Pauw tendrá que aceptar la idea del progreso para América; desde luego, un progreso traído a este Continente por los europeos. La degeneración de los americanos

es aplicada, más que a nadie, a los hombres que la habitaban antes de la Conquista. Si algo ha progresado América se debe al contacto que con ella ha tomado Europa. Este contacto la hará cambiar también en el futuro: “Al cabo de trescientos años se parecerá tan poco a lo que es hoy día [dice], cuanto hoy se parece poco a lo que era en el momento del descubrimiento”. Pero dice más, que esta América se podrá llegar a independizar de Europa. América hasta ahora, dice De Pauw, es un continente pobre, explotado y dominado porque tiene que recibir de Europa todos los artículos manufacturados y porque no está suficientemente poblado. América es, “hablando en términos políticos, el país más desgraciado del mundo: pues siempre está enteramente a discreción de los extranjeros”. Se encuentra tan esclavizado a Europa “que su completa independencia es una cosa moralmente imposible; pero no lo será con el tiempo”.

36. América contesta a Europa

Los americanos, tanto los del Norte como los del Sur, no podrán aceptar estas ideas. Los primeros, que ya habían alcanzado su independencia, y los segundos, que conspiraban por alcanzarla, verían en estas ideas una justificación del dominio europeo que sobre ellos se había venido ejerciendo. Tomás Jefferson, por el Norte, tomaba con gran calor la defensa de América. En sus *Notas de Virginia* hace una brillante defensa del suelo y fauna americanas. Allí estaba el mamut como un ejemplo en contra de la tesis de Buffon de que en América no se podían dar grandes especies. En cuanto a la humedad de que se acusaba a la América era también algo falso. Benjamín Franklin hacía notar cómo Londres y París eran más húmedos que algunas ciudades de América. La pretendida humedad de América se debía más al hecho de que ésta había sido descrita por españoles y portugueses oriundos de países que figuran entre los más secos. “Posiblemente un irlandés, un sueco o un finlandés habrían encontrado probablemente que Sudamérica es una tierra seca y árida”, decía Jefferson.

Los hispanoamericanos, por su lado, contestarán a los “errores” de Buffon y a las “calumnias” de De Pauw con diversos estudios sobre

la fauna, la flora, el suelo y la historia de América. Entre estos trabajos se destacar el del mexicano Clavijero en que hace una apología del calumniado indígena, mostrando la superioridad de muchas de sus costumbres y, por lo que se refiere a sus defectos, lo poco que los europeos podían criticarlos dados los que ellos tenían. El padre Molina se encargará de hacer la rehabilitación de la naturaleza chilena mostrando que esta naturaleza no es inferior a la europea, sino simplemente distinta.

En la defensa que los hispanoamericanos hacen de su realidad se deja ya adivinar una finalidad política: la de la independencia de esta tierra que tan violentamente es atacada y que es objeto de tanta incomprensión, no sólo de parte de los naturalistas sino de parte de quienes la mantienen en dominio. No sólo ha cometido errores de apreciación europeos como Buffon y De Pauw, también los cometen a diario los europeos que tienen bajo su dominio político estas tierras. El sacerdote catalán Benito María de Moxó, arzobispo de Chuquisaca en el alto Perú, escribe unas *Cartas Mexicanas* que siendo una especie de respuesta a De Pauw son también una invitación a la Corona española para corregir los males de su administración. “Que la América no es una colonia [dice] sino una parte integrante de la monarquía”.

Contra De Pauw se alzan otras voces hispanoamericanas como los peruanos José Manuel Dávalos e Hipólito Unanue; la del granadino Caldás que será sacrificado al iniciar con otros patriotas, la lucha por la independencia de su patria, Nueva Granada; así como la de José Cecilio del Valle, libertador de Centroamérica. Las ideas de De Pauw son vistas por los hispanoamericanos como contrarias a su afán de independencia. Pues al afirmar la degeneración de los habitantes de América está proporcionando argumentos a la metrópoli española para mantener su dominio. El mexicano fray Servando Teresa de Mier decía: “Después que el prusiano Pauw trabajó nueve o diez años como un escarabajo para formar su pelotilla de cuanto malo habían dicho de la América y sus habitantes, sus tiranos, los españoles, han dado en regodearse con esta putrefacción, para echárnosla en cara como si todavía fuésemos los antiguos indios”.

Los americanos tenían más de una razón para hacer la defensa de su fauna, flora y suelo. Pueblos sin historia propia, dependientes de naciones europeas, no podían, en ninguna forma, fincar su orgullo en un pasado que no había sido obra de ellos y que, por el contrario, era un obstáculo para sus fines libertarios. Los hispanoamericanos eran los que menos orgullo podían sentir por un pasado colonial y teocrático. En cambio sí podían sentirse orgullosos de su suelo, de su geografía; de una naturaleza vigorosa y fecunda, llena en posibilidades para el hombre que en ella vivía. Esta tierra tenía lo necesario para garantizar la independencia del americano. De aquí que chocasen tan vivamente en ellos las tesis de un Buffon y un De Pauw que envilecían la naturaleza en la que habían puesto toda su fe y esperanzas.

Mientras tanto, otros americanos se preocupaban no sólo por defender la fauna, flora y suelo americano, sino por ofrecer al mundo la visión de un pasado cultural que poco o nada tenía que envidiar al impuesto por Europa. Se hacen historias como la del mexicano Clavijero en las que se ofrece la visión de un pasado propio de estas tierras. Al hacer la historia de los habitantes naturales de estas tierras va ofreciendo a sus compatriotas un arsenal de glorias y tradiciones que oponer al mundo del cual tratan de independizarse. América tiene un pasado, no sólo un suelo rico y generoso. Ahora puede continuar su lucha por la independencia. Puede situarse ante Europa como su igual y exigir se la respete. América toma conciencia como nacionalidad.

37. América inicia su historia

La naciente conciencia americana apoyada en la nueva filosofía y sus métodos llevarán al americano no sólo al conocimiento de lo que le era propio, sino también al conocimiento de sus posibilidades. La ciencia experimental al ponerle en contacto directo con su realidad física le hacía amar ese mundo que con tanta atención y cuidado observaba. América entraba por sus ojos, manos y todos sus sentidos. Se había convertido en el objeto principal de sus desvelos. Se le presentaba como el dato más inmediato de su conciencia, como lo que le era más cercano. América

era el mundo que contestaba a los estímulos que sobre ella ejercían sus experiencias. En esta forma iba convirtiéndose en el fin último de su vida.

Pronto, por esta América tan acariciada por sus ojos y manos, daría el americano gustoso la vida. Una tierra que tan rica en posibilidades se mostraba bien valía todas las vidas que se diesen para alcanzar su independencia. Con gran sorpresa para la metrópoli española, como apenas ayer para la inglesa, un buen día los telescopios, con los cuales el americano acariciaba el cielo que le rodeaba, se convirtieron en fusiles y cañones. Los tratados científicos en que se exponían acuciosas experiencias, se convirtieron en proclamas libertarias. Y el hombre, científico ayer, en guerrero. América iniciaba su independencia.

Una etapa de optimismo acompañó al movimiento de independencia hispanoamericano, como antes había acompañado al norteamericano. La filosofía ilustrada les ofrecía los argumentos filosóficos que justificaban sus afanes. Por fin se iba a iniciar la construcción de una historia propia de América. Una historia de carácter universal. La misma historia que se había iniciado en Europa con la Revolución; pero esta vez con la participación del hombre americano que era un hombre sin más, con igualdad de derechos ante sus semejantes. La América hispana, libre ya de las cadenas coloniales entraba a formar parte de la marcha de la cultura por el camino del progreso.

La Europa retrógrada, representada por España, sería ahora objeto de un enjuiciamiento y condena. Se la enjuiciaría en forma semejante como antes ella había enjuiciado al mundo indígena americano. A la luz de las nuevas ideas el mundo colonial por ella forjado no era otra cosa que un mundo en “pecado” contra el progreso, en pecado contra la humanidad. Mundo oscuro, tenebroso y negativo, último reducto de las fuerzas negativas que en vano habían tratado de mantenerse en Europa. La revolución de independencia americana venía a completar la obra de la Revolución francesa. Un hombre libre de todo pasado iniciaba su historia. Al fin se realizaban los sueños sobre América. La utopía se convertía en realidad. La cultura impuesta quedaba al fin rota, surgiendo por tanto un hombre nuevo y, con él, una nueva cultura racional y universal.

La idea de inmadurez y juventud de América volverá a resurgir en Europa con los románticos; pero ya no para denigrar a los americanos, sino para hacer nuevamente, como ya lo había sido dos siglos antes, un mundo del futuro, un mundo heredero de la vieja Europa que volvía a decepcionar a sus hombres. Bernardino de Saint-Pierre al hablar de América dice: “La naturaleza parece haber asignado a América el carácter de la infancia. Ha hecho su temperatura en general suave y húmeda como la de los niños”. “La naturaleza ha provisto a los habitantes de las Américas de un alimento fácil de recoger y están éstos bien protegidos contra la intemperie y las aves...” En América son rarísimas las bestias peligrosas; en tanto que abundan los monos los cuales “se abandonan a mil juegos inocentes”. También abundan las deleitosas aves canoras. En otras palabras: América es vista por los románticos europeos como un paraíso como una nueva tierra de promisión. La inmadurez ha perdido su carácter negativo y se ha convertido en símbolo de todas las esperanzas.

Esta nueva forma de presentar la juventud de América sí sería aceptada por los americanos que iniciaban su vida como pueblos independientes o estaban a punto de alcanzar esta independencia. La exaltación de una naturaleza plena, exuberante, no estaba en contradicción con la idea de juventud. Pueblos sin historia aspiraban a hacer una historia contando con las posibilidades de su naturaleza. El pasado no era sino aquello de que tenían que independizarse, la justificación de su lucha. El hispanoamericano Vidaurre en su *Discurso a la Asamblea de Panamá*, siguiendo estas nuevas ideas decía: “Los habitantes de las Américas que fueron españoles [...] restituidos al estado de la naturaleza, libres e independientes [...] son más perfectos que en los días próximos de la creación”. Paine en Norteamérica se enfrentaba a las ideas conservadoras de Burke con ideas parecidas al negar éste a los pueblos de América a ser libres e independientes. Con todo esto se venía a sostener que con la Independencia de América se iniciaba una nueva historia, la que era propia de estos pueblos. Se iniciaba una historia racional, planificada, de la cual los únicos responsables habían de ser los americanos. El pasado era aparentemente cortado de un solo tajo.

VIII

EMANCIPACIÓN MENTAL DE AMÉRICA

38. América, colonia mental del pasado

El optimismo que acompañara a la lucha de independencia en la América hispana habrá de convertirse pronto en el más oscuro de los pesimismo. Todo se iba a convertir en una quimera. España, esa España de la cual había creído emanciparse el americano, se encontraba terriblemente arraigada a su ser. En todos sus actos, en todas sus obras, aparecía España. El americano había roto sus lazos políticos con ella, pero no los lazos internos que a la misma le ataban. La nueva filosofía nada había podido hacer para romper con esta atadura. España se encontraba en la mente, costumbres y hábitos del americano. Por doquiera aparecía su sello. La independencia política alcanzada resultaba inútil, sería menester realizar una emancipación más radical, más honda, más íntima. De otra manera el pasado continuaría siendo una realidad ineludible.

Así, lejos de sentirse independiente, el americano sintió más fuertemente que nunca sus lazos con el mundo español del cual creía haberse liberado. A la luz de este sentimiento, todo ese instrumental cultural de que se había servido para justificar su independencia política resultaba algo simple e inútil. Ahora resultaba que lo superpuesto había sido este instrumental. Resultaba falsa la teoría del hombre universal. Ese hombre universal cuyos derechos había declarado la Revolución francesa. No había tal hombre. Sólo había hombres particulares, únicos, con sus defectos y limitaciones. El americano era uno de estos hombres.

A la independencia política de Hispanoamérica no había seguido el mundo que la nueva filosofía prometía a todo hombre por el simple hecho de ser hombre. Fuera del cambio político, todo continuaba igual.

Un señor había sustituido a otro señor. Los pueblos hispanoamericanos no habían alcanzado su libertad, sólo habían cambiado de amo. La revolución de independencia había mostrado la incapacidad de estos pueblos para la libertad. No todos los hombres tenían derecho a la libertad por el simple hecho de ser hombres. Había hombres que nacían con este derecho y hombres que nacían sin él, incapacitados.

Alcanzada la independencia política, el espectáculo que se ofrecía a los americanos era doloroso y desconsolador: países diezmados por largas e interminables revoluciones. Anarquía y despotismo rotando alternativamente en un círculo vicioso. Las revoluciones eran el consecuente resultado de las tiranías, y éstas el de aquéllas. A una violencia se imponía otra violencia. Importaba el orden; pero sólo como instrumento para sobrevivir. Se gobernaba para subsistir. Hispanoamérica se dividía y subdividía, no en naciones, sino en cacicazgos. El rey hispano era substituido por multitud de pequeños reyes locales. Un despotismo se trocaba en múltiples despotismos. A la guerra de independencia había seguido una guerra de intereses. Se peleaba ahora por los intereses del clero, la milicia o el caudillo. Cada uno de estos grupos buscaba la mayor concentración de poder.

Todo el panorama hispanoamericano oscila entre dos términos: la anarquía o la dictadura. Dictadura de cualquier especie: conservadora, constitucional, liberal o personal. Dictaduras para mantener un orden que semeje al español, o dictaduras para establecer la libertad. Dictaduras que expresan el “retroceso” o dictaduras que expresan el “progreso”. A nadie importaba el pueblo, a nadie importaba la libertad del hombre que apenas ayer se había lanzado a su conquista. No, definitivamente, nada tenía que ver el hispanoamericano con ese mundo que le había encandilado. Nada tenía que ver con el mundo de las luces y el progreso. Su lugar parecía estar determinado al lado de ese mundo teocrático que le había impuesto España en su mente, hábitos y costumbres. La cultura moderna era algo superpuesto que había permitido al americano hacerse la ilusión de que podía ser otro hombre.

El mal lo llevaba el americano en la sangre, en la mente, en los hábitos y costumbres. Sólo cambiando de sangre, mente, hábitos y cos-

tumbres, podía ser otro distinto del que era. Surge así una pléyade de hombres que en Hispanoamérica aspiran a realizar esta emancipación, una auténtica y segura emancipación de España. Sarmiento, Alberdi y Echeverría en la Argentina; Varela y Luz y Caballero en Cuba; Bilbao y Lastarria en Chile; Montalvo en el Ecuador; Rodríguez en Venezuela; Mora, Altamirano y Ramírez en México, y otros muchos más en todos y cada uno de los nuevos países hispanoamericanos.

Estos nuevos emancipadores se daban plena cuenta de la realidad y aspiraban a darle una solución. La revolución de independencia, decían, ha sido animada, más que por el espíritu de libertad, por el espíritu imperial hispánico que cada uno de nosotros lleva en la sangre. Por esto sólo ha resultado una revolución política y no una revolución social. Hemos arrancado el cetro a España, pero nos hemos quedado con su espíritu. Los congresos libertarios, los libertadores y guerreros de la emancipación política de Hispanoamérica, no han hecho otra cosa que actuar de acuerdo con el espíritu que España les había impuesto. La lucha ha sido entre dos Españas. Nada ha cambiado al terminar esta lucha. Quedan en pie los mismos privilegios gravados con otros nuevos. Los mismos libertadores han mantenido este *status*. Hispanoamérica sigue siendo colonia mental de un pasado que sigue aún vivo.

Conscientes de esta realidad, los emancipadores mentales de la América hispana se entregaron a la rara y difícil tarea de arrancarse una parte de su propio ser, su pasado, su historia. Con la furia, coraje y tesón que ellos mismos habían heredado de España, se entregaron a esta tarea de arrancarse a España de todas aquellas partes de su ser donde se hiciese patente, aunque con ello se descarnasen y quedaran sin huesos.

¡El pasado o el futuro! fue el dilema. Para alcanzar el futuro ideal era menester renunciar al pasado. Éste no era otra cosa que la absoluta negación de aquél. La nueva civilización era la absoluta negación del pasado heredado de España. Había que elegir, sin evasión posible alguna. “¡Republicanismo o catolicismo!”, grita el chileno Francisco Bilbao. ¡Democracia o absolutismo! “¡Civilización o barbarie!”, da a elegir el argentino Sarmiento. “¡Progreso o retroceso!” exige el mexicano José

María Luis Mora. ¡Liberalismo o tiranía!; no hay otra solución posible. Era menester elegir entre el predominio absoluto de la Colonia o el predominio absoluto de los nuevos ideales. No era posible conciliación alguna, ya que un modo de ser estorbaba al otro. En esta forma una mitad de la América hispana se entregaba a la tarea de exterminar a la otra mitad y viceversa. La segunda mitad del siglo XIX ofrece este doloroso espectáculo. Nuevas y siempre sangrientas revoluciones tiñen el suelo americano. El hombre americano consciente de esta realidad se desgarró a sí mismo inútilmente.

39. La educación como instrumento de emancipación mental

La hora de los guerreros había pasado. Las armas no bastaron para alcanzar la auténtica emancipación de América. Esta emancipación tendría que ser alcanzada por otros medios: concretamente el de la educación. Un nuevo tipo de emancipador aparece en la América hispana: una combinación de guerrero y educador; porque no sólo expone ideas, sino que también lucha por ellas. Allí tenemos al argentino Sarmiento vistiendo la casaca militar al mismo tiempo que prepara los elementos que le permitirán reeducar a su patria. Allí el chileno Bilbao sufriendo, al igual que otros que se le asemejan, destierros y persecuciones. Todos ellos sufren mil calamidades, pero se mantienen firmes en sus ideas en lucha abierta contra los representantes de ese pasado colonial que se niega a dejar su sitio a una América libre y progresista.

La emancipación política americana había fracasado porque no había sido antecedida por una emancipación de tipo mental. El movimiento de independencia había tomado a los hispanoamericanos de sorpresa impidiéndoles llegar a ella con la preparación necesaria. Esta falta de preparación había hecho que un pueblo no acostumbrado a la libertad hiciese mal uso de ella provocando la anarquía y, con la anarquía los nuevos despotismos. La revolución de independencia había sido preparada por teóricos puros que poco o nada sabían de la auténtica realidad americana. Por esto había fracasado. Pero apren-

didada la lección era menester recuperar el tiempo perdido, acercarse al pueblo educándolo para la libertad.

Los emancipadores mentales de la América sostienen, en apoyo de sus ideas, una nueva idea de la filosofía. Ya no creen, como los ilustrados, en el hombre como idea universal. El hombre es algo concreto, algo que se hace y perfila dentro de una realidad determinada. Conocer esta realidad era así una de las más urgentes tareas, pues de ella dependía la educación de ese hombre al que se trataba de independizar por el más seguro de los medios, el de su emancipación mental. En adelante no se seguirían doctrinas filosóficas determinadas por el hecho de que se encontrasen de moda. Y lo mismo se diría de otras formas de cultura. De la cultura europea sólo se tomarían las ideas que concordasen con la realidad americana.

El cubano José de la Luz y Caballero rechazaría el eclecticismo de Cousin y el idealismo alemán por ser estas filosofías contrarias al espíritu que debe animar a pueblos que aspiran a lograr su libertad. “Nadie mejor que yo [dice], podía a mansalva haber recogido mies abundante de Alemania y aun haberme dado importancia con introducir en el país el idealismo de esa nación a quien idolatro; pero he considerado en conciencia que podía más bien dañar que beneficiar a nuestro suelo”. Sólo enseñando a la juventud a desechar toda autoridad subordinándola a los intereses de su realidad, se podría llegar a alcanzar una filosofía propia de ésta.

El argentino Esteban Echeverría sostenía por su lado algo parecido al pedir una filosofía propia de la realidad americana. Esta filosofía poco o nada tenía que pedir prestado a la cultura europea. ¿Acaso vivimos en aquel mundo?, preguntaba, ¿queda algo útil para el país, para la enseñanza del pueblo, de todas esas teorías que no tienen raíz alguna con nuestra vida? En ciencia se puede seguir a Europa, “en política no; nuestro mundo de observación y aplicación está aquí... y la Europa poco puede ayudarnos en ello”. “Apelar a la autoridad de los pensadores europeos es introducir la anarquía, la confusión, el embrollo en la solución de nuestras cuestiones”. Todo el mal estaba en el desconocimiento de la realidad. Los americanos no hacían otra

cosa que disputar en torno a ideas que les son ajenas y se olvidan de la realidad que debe ser beneficiada. La realidad nunca es confusa, ni sus soluciones son difíciles. La confusión y dificultad están en este caos de ideas importadas que en nada benefician al suelo americano. De aquí que sea necesario cambiar de actitud. “Pediremos luces a la inteligencia europea; pero con ciertas condiciones”, dice Echeverría.

Igualmente drástico en estas ideas lo sería Juan Bautista Alberdi que sostiene, frente a las pretensiones de Europa, no existir una filosofía universal, sino una filosofía de cada pueblo. Cada época, cada país, dice, ha tenido su filosofía, la cual ha dado a éste la solución de los problemas que le aquejan. De aquí que sea menester, dice, que “apliquemos a la solución de las grandes cuestiones que interesan a la vida y destinos actuales de los pueblos americanos, la filosofía que habremos declarado predilecta, es decir, la filosofía para los pueblos americanos, no para el universo”. Y esto es así porque toda filosofía “ha emanado de las necesidades más imperiosas de cada periodo y de cada país. Es así como ha existido una filosofía oriental, una filosofía griega, una filosofía romana, una filosofía alemana, una filosofía inglesa, una filosofía francesa, y, como es necesario que exista, una filosofía americana”. Es necesario que apliquemos: “Una filosofía que por la forma de su enseñanza breve y corta, no quite un tiempo que pudiera emplearse con provecho en estudios de una publicación productiva y útil, y que por su fondo sirva sólo para iniciarla en el espíritu y tendencia. que preside al desarrollo de las instituciones y gobiernos del siglo en que vivimos, y sobre todo, del Continente que habitamos”. Esto es, una filosofía de nuestro tiempo y de nuestro medio, una filosofía americana para los americanos.

Domingo F. Sarmiento expresará ideas parecidas respecto a la necesidad de atender a la realidad. Sabía que fuera de ella nada se podía hacer. No tomarla en cuenta era la causa de todos los fracasos. En este sentido, decía “no esperemos nada de Europa, que nada tiene que ver con nuestras razas”. El remedio para todos los males americanos creyó encontrarlo en una educación que siguiese estos dictados respecto al conocimiento de su realidad y en una inmigración poderosa que lo

cambiase, con su contacto. “Nosotros [decía] necesitamos mezclar-nos a la población de los países más adelantados que el nuestro, para que nos comuniquen sus artes, sus industrias, su actividad y su actitud de trabajo”.

Siguiendo la misma línea, otro hispanoamericano, José Victorino Lastarria hablaba de la necesidad de independizar la literatura americana adaptando ésta a la realidad de que era origen. “Fundemos [decía], nuestra literatura naciente en la independencia, en la libertad del genio”. Será menester conocer otras literaturas, empaparse en la literatura española, fuente de la nuestra, leer a los autores franceses más en boga; pero “no para que los copiéis y trasladéis sin tino”. Imitar, copiar, no podría significar nada bueno salvo “para mantener nuestra literatura con una experiencia prestada, pendiente siempre de lo exótico, de lo que menos convendría a nuestro ser”. “No, señores [decía Lastarria], fuerza es que seamos originales, tenemos dentro de nuestra sociedad todos los elementos para serlo, para convertir nuestra literatura en la expresión auténtica de nuestra nacionalidad”. De la comprensión de las necesidades americanas dependía la plena emancipación de América. “No hay sobre la tierra pueblos que tengan como los americanos [sigue diciendo Lastarria] una necesidad más imperiosa de ser originales, porque todas sus modificaciones les son peculiares y nada tienen de común con las que constituyen la originalidad del Viejo Mundo”.

El venezolano Andrés Bello, otro de los grandes emancipadores mentales de nuestra América habla en tono semejante y pide a los americanos la misma atención para la realidad que han pedido sus iguales en esta lucha emancipadora. ¿Estaremos todavía, dice, condenados a repetir servilmente las lecciones de la ciencia europea, sin atrevernos a discutir las, a ilustrarlas con aplicaciones locales a darles una estampa de nacionalidad? Si no fuésemos capaces de hacerlo, no haríamos sino traicionar el espíritu de la misma ciencia “que nos prescribe el examen, la observación atenta y prolija, la discusión libre, la convicción concienzuda”. Mientras nos falten medios debemos otorgarle un voto de confianza, pero no siempre ha de ser así en todos

los campos de la ciencia. Por ejemplo, dice, hay algunos que exigen la investigación local, como la historia. “La historia chilena, ¿dónde podría escribirse mejor que en Chile?” “Pocas ciencias hay que, para enseñarse de un modo conveniente, no necesiten adaptarse a nosotros, a nuestra naturaleza física y nuestras circunstancias sociales”. Pero hay más, es la misma Europa la que anhela esta colaboración de América. No quiere que se la repita más, quiere que sus enseñanzas sean verdaderamente aplicadas, con el mismo espíritu de independencia con que ella las aplica. “La ciencia europea nos pide datos; ¿no tendremos siquiera bastante celo y aplicación para recogerlos?” Pero no es esto suficiente. “¿No harán las Repúblicas americanas, 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 las Islas de Oceanía?” Los americanos pueden aportar mucho en todos los campos, tanto en el de las ciencias naturales como en el de las ciencias políticas, literarias y morales, siempre que partan de las experiencias de su realidad. “Porque, o es falso que la literatura es el reflejo de la vida de un pueblo, o es preciso admitir que cada pueblo, de los que no están sumidos en la barbarie, es llamado a reflejarse en una literatura propia y a estampar en ella sus formas”.

La reeducación de los pueblos americanos debía ser realizada de acuerdo con las ideas expuestas. Más realista este hombre americano del siglo XIX que su antecesor, buscará en su misma circunstancia los medios para alcanzar una plena emancipación. América toma en este hombre una más clara conciencia de su realidad. Ha desaparecido el optimismo del ilustrado, pero en su pesimismo este nuevo americano va buscando un mundo real sobre el cual apoyarse y rehacer un mundo que en forma tan negativa se le presentaba. No es un pesimismo negativo el suyo, sino un pesimismo constructor. Se critica para reconstruir. Este hombre se analiza a sí mismo realizando la más cruel de las autopsias; pero en este análisis se encontrará con el mundo que es menester salvar, la realidad americana. Esta realidad que pese a todos sus defectos es la única realidad con la cual puede contar el americano.

40. Nueva afirmación americana frente a Europa

Partiendo de esta ineludible realidad el americano se afirma a sí mismo y se atreve a realizar un nuevo enjuiciamiento de la Europa que hasta ahora le ha sometido a sus juicios. Europa no es ya lo que siempre ha presumido, la fuente de toda cultura ni el arquetipo del progreso de la humanidad. Todo lo contrario, la Europa que surge a partir del medio siglo XIX es una Europa negativa opuesta a todo progreso; una Europa encargada ahora de perseguir y destruir todo lo que implique este camino. Es la Europa de un Napoleón III que se ha puesto al servicio de las fuerzas negativas del progreso en América como antes en Europa. Es la Europa confabulada para reconquistar América con negación de todas las doctrinas libertarias de que había venido haciendo gala. De Europa no tiene así, nada que aprender América. Es más, ahora es América el único pueblo que realiza, pese a todas las dificultades, los fines del auténtico progreso de la humanidad.

En Europa no se encuentra ahora otra cosa que desunión, despotismo. La Francia de la Revolución francesa es ahora una Francia enemiga de todo progreso. Simón Rodríguez, maestro del libertador Simón Bolívar, dice: “La Europa es ignorante, no en literatura, no en ciencias, no en artes, no en industrias; pero sí en política. Un velo brillante cubre en el viejo mundo el cuadro más horroroso de miseria y vicios”. “Lástima da el ver tanto ingenio infructuosamente empleado en reformar, trabajos tan bien calculados, produciendo poco o ningún efecto”. Y utilizando la misma crítica que Descartes hiciera a Europa siglos antes dice Rodríguez: “La grande obra de Europa se ha hecho sin plan, se ha fabricado a retazos, y las mejoras se han ido amontonando, no disponiendo; el arte brilla más en los amaños que en la combinación; las cosas más sublimes confundidas con las más despreciables hacen un contraste”.

Y agrega haciendo más violenta la crítica: “Nunca reformará Europa su moral como reforma sus edificios: las ciudades modernas son modelo de gusto y de comodidad, pero los habitantes son siempre los mismos, saben más que antes, pero no obran mejor”. Nada tiene

así Europa que enseñar a la América, lo que ésta necesite tendrá que buscarlo en su propia realidad. Las ideas políticas que ahora sostiene Europa no son sino expresión de su afán de dominio sobre pueblos que escapan a su influencia. Por esta razón propagan ideas como la de la superioridad de una raza frente a la inferioridad de otras. Ideas sobre pueblos representantes de la civilización y pueblos sumidos en la barbarie. Europa también ha corrido la idea de que los pueblos latinos sólo pueden ser gobernados por el despotismo, ¿por qué?

“Lo que se ha querido con este absurdo [contesta Lastarria] es hacernos latinos en política, moral y religión, esto es, anular nuestra personalidad, en favor de la unidad de un poder absoluto que domine nuestra conciencia, nuestro pensamiento y nuestra voluntad y, con esto todos los derechos individuales que conquistamos en nuestra revolución; para eso ha inventado la teoría de las razas”. Allí está como ejemplo la invasión de México por las tropas francesas. Esa Europa que sufre un retraso frente a un mundo del que se decía guía. El afán de reconquista europeo no es sino signo de retroceso.

Francisco Bilbao dice por su parte: “¿Y por qué nosotros, sudamericanos, andamos mendigando la mirada, la aprobación de Europa? ¿Y en Europa, por qué hemos elegido a la más esclavizada y más habladora de todas las naciones para que nos sirva de modelo en literatura putrefacta, en política despótica, en filosofía de los hechos, en religión del éxito, y en la gran hipocresía de cubrir todos los crímenes y atentados con la palabra civilización?” No, Francia jamás ha sido libre, Francia jamás se ha libertado, jamás ha practicado la libertad, Francia jamás ha sufrido por la libertad del mundo. “Es necesario [agrega Bilbao] arrancar el error y libertarnos del servilismo espiritual de Francia”. La civilización europea no es otra cosa que expresión de los más egoístas intereses de ese Continente. En nombre de esta civilización se ataca a México, este ataque “es el signo más grandioso y más retumbante de la civilización”. “Francia que tanto hemos amado, ¿qué has hecho?... traicionar y bombardear a México. México había al fin llegado al momento supremo de su regeneración: lo sumerges de nuevo en los horrores de la guerra en alianza de frailes y traidores, y

colocas sobre las ruinas de Puebla la farsa de un imperio. La Inglaterra, ¡oh la Inglaterra! ¿Qué hace en la India la libre nación de las pelucas empolvadas y de los lores rapaces? Sangre y explotación, despotismo y conquista. También aparece un momento en México y ofrece tres naves a Maximiliano”.

No, Europa que quiere civilizar a América necesita que sea ésta la que la civilice. Europa, con su acción social y política es lo contrario de América. “Allá [sigue diciendo Bilbao] la monarquía, la feudalidad, la teocracía, las castas y familias imperantes; acá la democracia. En Europa la práctica de la conquista, en América su abolición”. “En Europa todas las supersticiones, todos los fanatismos, todas las instituciones del error, todas las miserias y vejeces de la historia acumuladas en pueblos serviles o fanatizados por la gloria y por la fuerza; en América la purificación de la historia, la religión de la justicia que penetra”. Y hablando de esta América tan criticada por los propios americanos, pero tan amada por ellos, profetiza Bilbao: “Hoy entra la América en el mecanismo del movimiento del mundo”. “La victoria de México será la señal de una era nueva. Las Termópilas de América están en Puebla”.¹

Un mexicano, Gabino Barreda, verá en la victoria mexicana sobre Francia y la Europa por ella representada, un triunfo de ese progreso que se ha querido negar a América. “Los soldados de la República en Puebla [dice Barreda], salvaron como los de Grecia en Salamina, el porvenir del mundo al salvar el principio republicano, que es la enseña moderna de la humanidad”. En Europa las fuerzas del progreso han sido vencidas por las fuerzas del retroceso, ahora en América en que se entabla nueva lucha, el progreso ha triunfado sobre el mundo negativo que trató de aplastarlo. “En este conflicto entre el retroceso europeo y la civilización americana [sigue diciendo Barreda], en esta lucha del principio monárquico contra el principio republicano, en este último esfuerzo del fanatismo contra la emancipación, los republicanos de

¹ Véase mi libro *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*. México, El Colegio de México, 1949.

México se encontraban solos contra el orbe entero”.² Al vencer en la lucha México, y con él América, encarna los grandes principios de la humanidad, esos principios que Europa había estado regateando al hombre americano. América toma la más clara conciencia de su humanidad que ya no habrá de permitir le sea menoscabada.

² Véase mi libro *El positivismo en México*. México, El Colegio de México, 1943.

IX

LAS DOS AMÉRICAS

41. Norteamérica como signo positivo

Hispanoamérica al realizar su emancipación política y mental sufrió esa serie de desgarramientos de que ya hemos hablado al plantearse una serie de problemas que no se plantearían a la América del Norte. Pronto se dará cuenta el hispanoamericano de este hecho. En la América sajona no se dan los desgarramientos que en la hispana, allí todo parece natural. La libertad es alcanzada como fruto maduro sin que la misma implique los problemas que implicó para el hispanoamericano. La constitución de la América del Norte tiene que ser necesariamente diversa a la de la América del Sur. Algo hay en esa América que le da la seguridad que falta a la hispana. Qué cosa sea este algo va a ser una de las principales preocupaciones del hombre de esta parte de América.

Por esta razón quizá no se encuentre en la historia un ejemplo de la forma como un pueblo puede estar en la conciencia de otro como los Estados Unidos en la conciencia de los pueblos hispanoamericanos. Se encuentra en ellos antes de su emancipación y a través de toda su historia independiente; Norteamérica se ha encontrado en forma semejante en su conciencia. Unas veces simbolizando el máximo modelo de sus ideales, otras como la negación suprema de ellos, como su decepción. Entre otras cosas, Norteamérica ha sido también para Hispanoamérica la fuente de su sentimiento de inferioridad. Norteamérica ha sido ese ideal nunca realizado por la América hispana.

En ese conflicto que se plantea al hispanoamericano entre lo que es y lo que quiere ser, Norteamérica simboliza lo segundo, como España simbolizaba lo primero. Norteamérica es el futuro a realizar, como España el pasado realizado y que ha de ser negado. El gran país del norte marcaba a Hispanoamérica su deber ser. Era la pauta

con la cual se medían los resultados de nuestra emancipación. Estos resultados, desgraciadamente aparecían siempre negativos. “Nuestra revolución [decía el argentino Echeverría], a causa del encadenamiento fatal de los sucesos de la época, empezó por donde debía acabar, y ha marchado en sentido inverso de las revoluciones de otros países. Ved si no a los Estados Unidos: al desplomarse el poder colonial, la democracia aparece organizada y bella, radiante de inteligencia y juventud brota de la cabeza del pueblo, como Minerva de la frente de Júpiter”. El chileno Francisco Bilbao comparaba las dos Américas sacando de esta comparación conclusiones negativas. “La libertad de pensar, como derecho ingénito, como derecho de los derechos [dice Bilbao], caracteriza el origen y desarrollo de la sociedad de los Estados Unidos. La libertad de pensar *sometida*, a la investigación libre *limitada* a las cosas exteriores, a la política, administración, etcétera fue la *mutilada* libertad proclamada por los revolucionarios del sur”. ¿Por qué?, se pregunta. Porque el Norte era protestante y el Sur católico. Porque el uno practicaba el libre examen y el otro recibía dogmas. “El que es libre en la aceptación del dogma, tiene que ser libre en la formación de la ley”. Por esta razón “en el Norte [dice José Victorino Lastarria], el pueblo era soberano de hecho y de derecho, y daba la ley y administraba todos sus intereses por medio de sus representantes. En la América española no existía el pueblo, la sociedad estaba anulada y no vivía más que para la gloria y provecho de su soberano, de un señor absoluto y natural”.

El argentino Juan Bautista Alberdi exclamaba: “Los americanos del Norte no cantan la libertad pero la practican en silencio. La libertad para ellos no es una deidad, es una herramienta ordinaria, como la barreta o el martillo. Washington y sus contemporáneos lucharon más por sus derechos individuales, por sus libertades, que por la simple independencia de su país. Así, al obtener los unos obtuvieron la otra. A diferencia de los países de la América del Sur, que obtuvieron la independencia política, pero no la libertad individual”. Otro argentino, Domingo Faustino Sarmiento, gritaba con su acostumbrada fiereza: “Reconozcamos el árbol por sus frutos: son malos, amargos a veces,

escasos siempre”. “La América del Sur se quedará atrás y perderá su misión providencial, de sucursal de la civilización moderna. No detengamos a los Estados Unidos en su marcha, que es lo que en definitiva proponen algunos. Alcancemos a los Estados Unidos, seamos la América como el mar es el océano. Seamos los Estados Unidos”. “¡Llamos los Estados Unidos de la América del Sur, y el sentimiento de la dignidad humana y una noble emulación conspirarán en no hacer un baldón del nombre a que se asocian ideas grandes!”

A la admiración se sumaba también el temor. En un país como México, que había sufrido el impacto del poderío norteamericano en la forma más dolorosa: la pérdida de más de la mitad de su territorio en la guerra de 1847, la admiración era acompañada del temor a ser nuevamente agredido. “Necesitamos colonización [decía Justo Sierra], brazos que exploten nuestra riqueza. Es menester pasar de la era militar a la era industrial. Y es menester pasar aceleradamente, porque el gigante que crece a nuestro lado y que cada vez se aproxima más a nosotros... tenderá a absorbernos y a disolvernos si nos encontramos débiles”. Y en otro lugar agregaba: “México se va destruyendo a sí mismo, mientras junto a nosotros vive un maravilloso animal colectivo, para cuyo enorme intestino no hay alimentación suficiente, armado para devorar, mientras nosotros ganamos cada día en aptitud para ser devorados”. “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”.

La admiración y el temor, conjugados, que sentía Hispanoamérica frente a los Estados Unidos, sumados a ese afán de emancipación mental frente a los hábitos y costumbres heredados de la Colonia, provocan en la totalidad de estos países la adopción de una nueva filosofía: el positivismo. Una mala educación había hecho de los hispanoamericanos lo que eran. Ahora bien, si se quería cambiar el modo de ser de éstos era menester transformar su educación. ¿De acuerdo con qué modelo? De acuerdo con el mejor de los modelos de la época: el modelo sajón. El siglo XIX era el siglo de los pueblos sajones. El imperio inglés estaba en su apogeo en el Continente eu-

ropeo. Y en la América eran también los sajones los que marcaban la pauta del progreso. La América sajona era el pueblo más poderoso de este Continente. ¿Cómo ser semejantes a estos dos grandes pueblos? ¿Cómo ponerse a la altura del progreso hasta entonces alcanzado y expresado por estos pueblos? Mediante una educación que hiciese de los pueblos latinos como los hispanoamericanos, pueblos con las mismas cualidades que los sajones.

Los latinos, decían los reformadores hispanoamericanos, tenemos un espíritu soñador, eminentemente místico, de donde resulta el absurdo de que en vez de disciplinar el entendimiento con métodos científicos severos se halaguen la fantasía y los sueños. Para cambiar necesitamos ser eminentemente prácticos, experimentalistas e investigadores. Es menester ser positivistas. Esto es lo que son los grandes pueblos que ahora marcan la pauta del progreso: Inglaterra y los Estados Unidos.

En esta forma el positivismo se convertirá en doctrina oficial en la América hispana, tomando en estos países el lugar que había tenido la escolástica en la Colonia. Se convirtió en instrumento de orden mental una vez establecida la emancipación. En todos los países hispanoamericanos se realizaron reformas educativas de acuerdo con los principios de la nueva filosofía. Entre 1880 y 1900 pareció surgir una nueva generación hispanoamericana educada por estos principios. Un nuevo orden se alzó en cada país. Un orden que se preocupaba, en forma muy especial, por alcanzar el mayor confort material posible y la educación de sus ciudadanos en estas ideas. Los ferrocarriles cruzaron los caminos y las industrias se multiplicaron. Una era de progreso y gran optimismo se dejó nuevamente sentir. Una poderosa inmigración en varios países hispanoamericanos hizo pensar que al fin se estaba realizando el ideal anhelado. La América hispana parecía semejarse cada día más a su modelo. Otros países semejantes a los Estados Unidos iban a formarse Río Bravo abajo.

42. Repudio de la América sajona

Sin embargo, una vez más, un sordo descontento volvió a sentirse pasado el optimismo. La educación y el bienestar no llegaban a todas las capas sociales. El confort no era disfrutado por los miembros de toda la sociedad. Fácilmente se destacaban las grandes diferencias sociales. En todos los países hispanoamericanos se habían formado oligarquías que acaparaban los negocios públicos para mejor servir a sus personales intereses. No faltaban, tampoco, nuevas tiranías, como la de Porfirio Díaz en México. Era cierto que los ferrocarriles cruzaban el suelo hispanoamericano y que surgían muchas industrias, pero no era menos cierto que los unos y las otras estaban en manos que no eran hispanoamericanas. Hispanoamérica no era otra cosa que una colonia, una nueva colonia, esta vez de la gran burguesía europea y norteamericana.

El liberalismo y la democracia de que se hablaba se encontraban aún muy lejos de sus modelos. En el fondo no eran sino palabras con las cuales se seguía ocultando viejas formas de gobierno. Todo eso resultaba ser algo simplemente superpuesto. Debajo continúa viva y latente la realidad que inútilmente se había querido cubrir. Las permanentes fuerzas coloniales continuaban ejerciendo su predominio, aunque vestidas con nuevos ropajes.

El fracaso sufrido y la intromisión de Norteamérica en los países hispanoamericanos para proteger sus intereses, hace que cambie el signo de admiración en repudio. No todo es positivo en esa América que había sido convertida en modelo. El mismo Francisco Bilbao, al recordar la agresión de Norteamérica a México y sus no satisfechas ambiciones sobre esta América, decía: “El libre pensamiento, la franquicia moral y la tierra abierta al emigrante han sido las causas de su engrandecimiento y de su gloria”. En los anales de Norteamérica ése fue el momento heroico. Después “todo creció: riqueza, población, poder y libertad”. “Despreciando tradiciones y sistemas y creando un espíritu devorador del tiempo y del espacio, han llegado a formar una nación, un genio particular”. Pero, “volviéndose sobre sí mismos y contemplándose tan grandes, han caído en la tentación de los ti-

tanés, creyéndose ser los árbitros de la tierra y aun los contenedores del Olimpo”. Este pueblo, modelo de libertades, no ha actuado con otras razas y con otros pueblos con el mismo espíritu. “No abolieron la esclavitud en sus Estados, no conservaron las razas heroicas de sus indios, ni se han constituido en campeones de la causa universal sino del interés americano... del individualismo sajón”. Por esta razón “se han precipitado sobre el Sur”.

Frente a esta Norteamérica negativa se harán patentes cualidades que antes no captaban en sí mismos los hispanoamericanos. “El Norte tiene la libertad [sigue diciendo Francisco Bilbao], el Sur la esclavitud teocrática”. Sin embargo, “a pesar de esto, hubo palabras, hubo luz en las entrañas del dolor, y rompimos la piedra sepulcral y hundimos esos siglos en el sepulcro de los siglos que nos habían destinado”. Los hispanoamericanos, a diferencia de los Estados Unidos, “en seguida hemos tenido que organizarlo todo. Hemos tenido que consagrar la soberanía del pueblo en las entrañas de la educación teocrática”. “Hemos hecho desaparecer la esclavitud de todas las repúblicas del Sur, nosotros, hemos incorporado e incorporaremos a las razas primitivas [...] porque las creemos nuestra sangre y nuestra carne; y vosotros las extermináis jesuíticamente”. “Nosotros no vemos en la tierra, ni en los goces de la tierra, el fin definitivo del hombre; el negro, el indio, el desheredado, el infeliz, el débil, encuentran en nosotros el respeto que se debe al título y a la dignidad del ser humano”. “He aquí [concluye diciendo Bilbao] lo que los republicanos de la América del Sur se atreven a colocar en la balanza al lado del orgullo, de las riquezas y del poder de la América del Norte”.

Otra Norteamérica se presenta así ante la conciencia hispanoamericana, una Norteamérica que por oposición va haciendo patentes cualidades ocultas del hispanoamericano. José Enrique Rodó, gran maestro uruguayo, destaca en su *Ariel* estas diferencias con un signo positivo para las nuestras. “Se imita [dice] a aquel en cuya superioridad o en cuyo prestigio se cree. Es así como la visión de una América *deslatinizada* por su propia voluntad, sin la extorsión de la conquista, y relegada luego a imagen y semejanza del arquetipo del Norte, flota ya

sobre los sueños de muchos sinceros interesados en nuestro porvenir...” y se manifiesta por constantes propósitos de innovación y reforma. “Pero no veo la gloria ni el propósito de desnaturalizar el carácter de los pueblos, su genio personal, para imponerles la identificación con un modelo extraño al que sacrifiquen la originalidad irremplazable de su espíritu [...] esto equivale a la tentativa de incorporar, por simple agregado, una cosa muerta a un organismo vivo”. Nuevamente la idea es superponer. Toda esa educación, todo ese intento de sajonizar mediante una educación positivista, resulta ser algo superpuesto y por ende falso.

Hablando de Norteamérica Rodó dice: “Su prosperidad es tan grande como su imposibilidad de satisfacer a una mediana concepción del destino humano”. “Huérfano de tradiciones muy hondas que le orienten, ese pueblo no ha sabido subsistir la idealidad inspiradora del pasado con una alta y desinteresada concepción del porvenir. Vive para la realidad inmediata del presente, y por ello subordina toda su actividad del egoísmo del bienestar personal y colectivo”. Otros pensadores en Hispanoamérica mantienen esta misma visión sobre la Norteamérica que antes les sirviera de modelo. El mexicano José Vasconcelos, al exponer su tesis sobre la *raza cósmica*, dice: “¡Cómo deben reír de nuestros desplantes y vanidades latinas esos fuertes constructores de imperios! Ellos no tienen en la mente el lastre ciceroniano de la fraseología, ni en la sangre los instintos contradictorios de la mezcla de razas disímiles; pero cometieron el pecado de destruir esas razas, en tanto que nosotros las asimilamos, y esto nos da derechos nuevos y esperanzas de una misión sin precedente en la historia”. “Se hizo en el bando latino lo que nadie pensó hacer en el Continente sajón. Allí siguió imperando la tesis contraria, y el propósito confesado o tácito de limpiar la tierra de indios, mongoles y negros para mayor gloria y ventura del blanco”.

Antonio Caso, por su lado, dice al referirse a los Estados Unidos: “Hay en el mundo quienes hacen cosas, pero sin grandeza moral; por eso han dominado y dominan todavía los Estados Unidos. Pero hay que pensar en que sobre todos los imperialismos han de flotar, tarde o

temprano, el espíritu elevado y los altos ideales que llevan en su seno los pueblos latinoamericanos”. La América hispana queda así valorada al tomar sus individuos conciencia de su ser mediante un contraste con la otra América.

43. Doble conciencia americana

¿Trátase, pura y simplemente, de visiones contradictorias? ¿Por qué la América hispana tiene esta doble visión sobre Norteamérica? ¿Por qué unas veces la *admiración* y otras el *rechazo*? No existe tal contradicción. Todo pueblo tiene siempre más de una faceta que se hace patente en su trato con otros pueblos. Hispanoamérica ha sentido y sentirá siempre admiración por la Norteamérica de las libertades, por la Norteamérica de un Washington afirmando los derechos del hombre, la de un Lincoln aboliendo la esclavitud, la de un Roosevelt entendiendo la democracia en un sentido universal. Pero existe también otra Norteamérica expresada en ambiciones territoriales, la que habla de un “destino manifiesto”, la de discriminaciones raciales y todos los imperialismos.

¿Cómo ha visto esta Norteamérica a la América hispana? Esta América no ha sentido por la América del Sur otro interés que el puramente material. El interés que puede sentir el comerciante por los mercados donde dar fácil salida a determinados productos; o el interés del industrial por las materias primas que le permitan elaborar esos productos; o el del financiero que sólo le preocupa un campo donde ampliar sus especulaciones. Ésta es la Norteamérica que el hispanoamericano ha visto negativamente. Esta América no podría sentir otro interés en Hispanoamérica que el que le ofreciese las ventajas que buscaba. Ésta es la Norteamérica que sólo podía tener ojos para la Hispanoamérica negativa contra la cual habían venido luchando los mejores hombres de esta América. La Hispanoamérica de los despotismos y revueltas armadas.

De esta manera se fueron formando las falsas o parciales visiones que cada una de las Américas ha tenido de la otra hasta hace pocos años. Visiones puramente negativas. Cada una de ellas negando todo

posible espíritu o cultura a la otra. Hispanoamérica, sintiéndose impotente en el terreno del dominio material, sublimó su impotencia considerándose a sí misma como la máxima expresión del espíritu en América, asignando a Norteamérica un papel puramente material. Por el otro lado, la América del Norte no veía en la del Sur otra cosa que un conjunto de pueblos semisalvajes, revoltosos, dignos tan sólo de ser gobernados despóticamente. Una a la otra, cada una de las Américas se negó capacidad intelectual, auténtica humanidad. La más completa incompreensión vino a regir sus necesarias relaciones.

Por lo que se refiere a la América hispana ésta ha tomado conciencia de sí misma al recibir el impacto de la influencia norteamericana. Esa conciencia que se ha expresado como admiración y rechazo con su correlato: rebajamiento y sublimación de su propio ser. Frente a la Norteamérica positiva se hicieron patentes los grandes defectos de la América hispana; frente a la negativa se hacen patentes sus cualidades. La primera Norteamérica vino a simbolizar el progreso y libertad tan anheladas por los mejores hombres de Hispanoamérica; la segunda, el materialismo con que se vistieron los nuevos déspotas de la América hispana. Estos déspotas encontraron el más caluroso apoyo en la Norteamérica de los materialismos, mientras se perdía, o de hecho no exista, toda liga entre la Norteamérica y la Hispanoamérica poseedoras de los mismos afanes libertarios y democráticos.

44. Relación entre las dos Américas

De la mala interpretación citada han surgido una serie de equívocos, por lo que se refiere a las relaciones que pueden tener entre sí las dos Américas. Cuáles sean estas relaciones ha sido uno de los temas socorridos, no sólo para los pensadores hispanoamericanos, sino también para los norteamericanos. Se dice, trátase de las relaciones que puedan tener entre sí esas dos grandes secciones de América cuyos caracteres se presentan, si no antagónicos sí opuestos. Durante mucho tiempo, ya se ha dicho, la desconfianza normó las relaciones entre estas dos secciones americanas. Por un lado, la América hispana consciente de lo

que considera sus posibilidades culturales, pero no menos consciente de una supuesta debilidad material, desconfiando del que llama “Coloso del Norte”. Por el otro la América sajona, consciente de sus posibilidades materiales en alto grado, desconfiando de los “ladinos” habitantes de Hispanoamérica, que parecen siempre tratando de engañar y explotar a los “ingenuos” hombres del Norte. Doble equívoco que parte de una mala comprensión interamericana.

Cada una de las Américas, se dice también, posee cualidades que a la otra faltan. La sajona posee una gran capacidad técnica; la latina o hispana una fuerte capacidad cultural, esto es, espiritual. La América hispana tiene mucho que aprender de la sajona y viceversa. En esta interpretación, propia no sólo de pensadores hispanoamericanos, sino también de algunos norteamericanos, se cae en un equívoco asignando a cada sección de América una cualidad con negación de la otra. Una posee capacidad material, pero con negación de la espiritual; otra capacidad espiritual, pero con negación de la material. No se ocurre pensar que tanto la una como la otra poseen capacidades semejantes, pero que han sido los proyectos propios de cada pueblo los que han originado las diferencias que ahora se destacan. Se realiza aquí esa cosificación de que ya hemos hablado, mutuamente cada América regatea a la otra su humanidad y se justifica a sí misma como poseedora única. En la América sajona no han faltado hombres, ni faltan, capaces de orientar espiritualmente; como tampoco faltan en la América hispana hombres capaces de realizar un mundo fuertemente material. Lo que sucede es que cada una de estas Américas ha puesto el acento en el aspecto que parece caracterizarla porque así ha convenido a sus proyectos. Más qué decir que una América es la representación del espíritu práctico; mientras la otra lo es del espíritu idealista; se puede decir que en una América, la sajona, sus hombres se caracterizan por ser “idealistas prácticos”; mientras la otra, la hispana, por ser “prácticos idealistas”. Unos por atender más a la realidad donde los ideales han de realizarse; otros por empeñarse en luchar contra la realidad para imponer sus ideales.

La historia de una América muestra cómo sus hombres han ido venciendo y transformando su circunstancia adaptando a ella sus

ideas e ideales. La historia de la otra América muestra la desesperada lucha de sus hombres por transformar la realidad de acuerdo con sus ideas e ideales. El espíritu práctico de los primeros ha logrado éxitos que en los segundos se han convertido en fracasos. Fue este espíritu el que trataron de adoptar los emancipadores mentales de la América hispana, aunque siempre predominase en ellos ese espíritu abstracto que caracteriza a todos los hispanoamericanos. Este espíritu se ha hecho patente en la búsqueda de nuestra filosofía que muchos hispanoamericanos siguen viendo como algo abstracto y desligado de cualquier realidad. La actitud que ahora se propone, la de una filosofía adaptada a nuestra realidad, nos acerca más con ese espíritu práctico del norteamericano que con las abstracciones académicas de algunos profesores de filosofía. Nuestros pensadores, un Sarmiento, Bilbao, Mora, Bello, etcétera, se encuentran más cerca de este espíritu práctico del norteamericano que del que quisiera hacer de la filosofía algo universal y eterno; y por universal y eterno ajeno a toda realidad. Recuérdense las ideas de Alberdi sobre lo que debería ser una filosofía americana y compárenselas con las que sobre la filosofía norteamericana tiene un norteamericano actual.

45. El espíritu de la filosofía norteamericana

Ralph Barton Perry, filósofo norteamericano y autor de diversos trabajos sobre historia de las ideas en Norteamérica, al hablar sobre la posible existencia de una filosofía norteamericana dice: “La filosofía, como cualquier otra rama de la investigación, aspira a ser verdadera y, por lo tanto, universalmente válida”.¹ De aquí deduce que ninguna filosofía ha de tener como centro la de aspirar a ser una filosofía nacional, sino universal. Sin embargo, pese a esta aspiración, lo nacional se da siempre en toda filosofía. Quiérase que no lo circunstancial, el mundo que rodea al filósofo se hace patente en su filosofía.

¹ Ralph Barton Perry, Ponencia presentada en el II Congreso Interamericano de Filosofía, celebrado en Nueva York en 1947.

“Es imposible [agrega] escapar de la influencia de lo nacional de modo que hay que admitirlo como un hecho sin considerarlo digno de admiración”. Lo nacional es algo natural, es el necesario punto de partida de toda filosofía. Independientemente de la aspiración que se tenga hacia lo universal, lo nacional, y se puede agregar lo personal, da su matiz a la obra filosófica. En esta forma, como no dándole mucha importancia, Barton Perry da a la pregunta sobre la existencia de una filosofía norteamericana una respuesta afirmativa. Los Estados Unidos, a pesar suyo, poseen una filosofía que les es propia y con la cual se han enfrentado a sus circunstancias, una filosofía que ha surgido de sus necesidades. Una filosofía que desde un punto de vista formal reconoce múltiples influencias, pero que desde el punto de vista de su contenido es útil para su realidad.

Alberdi, un siglo antes decía: “La abstracción pura, la metafísica en sí, no echará raíces en América. Y los Estados Unidos del Norte han hecho ver que no es verdad que sea indispensable la anterioridad de un desenvolvimiento filosófico para conseguir un desenvolvimiento político y social”.² Los norteamericanos “han hecho un orden social nuevo y no lo han debido a la metafísica. No hay pueblo menos metafísico que los Estados Unidos y que más materiales de especulación sugiera a los pueblos filosóficos con sus admirables adelantos prácticos”. Éste es el tipo de filosofía que tanto Alberdi como sus iguales en Hispanoamérica quiere para el hispanoamericano si se desea que éste alcance éxito en su lucha contra la dura realidad que le ha tocado en suerte.

Ralph Barton Perry, acepta la existencia de una filosofía norteamericana diciendo: “Aunque en los Estados Unidos no hay un cuerpo de doctrina ni una escuela filosófica que pueda ser considerada como norteamericana, sí existe un molde intelectual que ha sido creado en los Estados Unidos como resultado de su historia, de su origen étnico y de su ambiente natural y que se ha reflejado en el tipo de filosofar que ha tendido a predominar y prevalecer”. La filosofía está, no en lo formal sino en la actitud que se toma ante la realidad.

² Véase mi libro *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*. México, El Colegio de México, 1949.

Por esta razón el sello, creado por la propia vida norteamericana ha dado origen, si no a la formación de una filosofía cien por ciento original, sí a la elección o selección de las corrientes filosóficas adaptables a la vida y modo de ser norteamericanos. Norteamérica al igual que la América hispana ha recibido de Europa una multitud de corrientes filosóficas que ha puesto al servicio de sus necesidades. Hispanoamérica ha hecho lo mismo, pero no es sino hasta ahora que empieza a reconocerse tal cosa. Los pensadores hispanoamericanos también han puesto al servicio de su realidad las ideas tomadas de Europa transformándolas cuando ha sido necesario, razón por la cual nuestros profesores de filosofía les han negado el carácter de filósofos. Nuestros pensadores, al igual que los filósofos norteamericanos, han realizado esa selección que también aconsejara Alberdi, tomando sólo aquellas corrientes filosóficas que mejor se presten a sus fines y rechazando, como lo hacía José de la Luz y Caballero, las corrientes filosóficas que puedan serle contrarias.

¿Cuál es el molde, el espíritu de acuerdo con el cual se matiza o da color a la que se ha llamado filosofía norteamericana? “El término más adecuado para este molde espiritual, dice Barton Perry, es el de individualismo, tomado en el sentido que sirve para expresar una constelación de presuposiciones más o menos inconscientes.” Este individualismo que matiza toda filosofía adoptaba parte de los siguientes supuestos: “Que, desde el punto de vista ordinario, los individuos son reales; que son casualmente eficaces tanto en la competencia como en el acuerdo; que pueden, utilizando las fuerzas de la naturaleza física, someter ésta a sus propios fines, que crean y controlan sus instituciones sociales de las cuales son sus legítimos beneficiarios; que pueden fraguar y realizar sus ideales por el esfuerzo y la inteligencia organizados”.

Este cuño mental se hace patente en toda la vida norteamericana; dice Barton Perry: en los negocios, la ley, la política, las competencias deportivas, la escuela, las ciencias y las artes. Igualmente se hará patente en el campo del pensamiento y la filosofía. Este espíritu “ha ejercido una influencia selectiva en la filosofía como puede comprobarse analizando las sucesivas corrientes del pensamiento europeo

que han sido adaptadas y asimiladas en el suelo americano". El mismo espíritu de selección que la historia de las ideas nos está mostrando en lo referente al pensamiento hispanoamericano y del cual hemos dado aquí varios ejemplos.

El espíritu norteamericano se ha venido preocupando por asimilar, no por imitar, el conjunto de doctrinas filosóficas que más puede adaptarse a su modo de ser: el individualismo. "El pensamiento americano [sigue diciendo Barton Perry] ha acentuado y absorbido lo que había de individualista, en el sentido apuntado, dentro de la concepción protestante-puritana de la época colonial. El iluminismo o filosofía de la Ilustración, así como la escocesa del sentido común, fueron aceptados especialmente". De cada una de estas corrientes filosóficas se aceptó la parte que más de acuerdo se encontraba con el espíritu individualista norteamericano. De la multitud de doctrinas que ofrecía la filosofía europea sólo se eligieron unas cuantas y, dentro de éstas, sólo la parte o partes que más convenían al espíritu al servicio del cual iban a entrar.

Cada filosofía fue adaptada a las necesidades del espíritu norteamericano. "Del aporte dado por el idealismo kantiano y el romanticismo alemán, el espíritu norteamericano acentuó sus aspectos voluntaristas y personalistas". "Del pragmatismo, venido de fuentes francesas, inglesas y alemanas aceptó todo aquello que concordara con el primado de la voluntad y una filosofía social liberal". De la misma interpretación y selección fueron objeto otras corrientes filosóficas; entre éstas varias de las actuales: "Los dos grupos del realismo, al resurgir del idealismo, el movimiento que se titula a sí mismo naturalismo, el interés por la teoría de los valores y el positivismo lógico en sus diferentes grados". Cada doctrina se adaptó a la realidad y necesidades del pueblo norteamericano convirtiéndose en uno de sus más importantes instrumentos ideológicos.

La respuesta a la pregunta: ¿es posible una filosofía norteamericana?, resultó así afirmativa; Ralph Barton Perry reconoció que si bien es cierto que no ha habido una originalidad de forma sí la ha habido de fondo. Las formas filosóficas han sido tomadas de varias de las grandes corrientes del pensamiento y filosofía europeos; pero en todo

caso fueron adaptadas, puestas en consonancia con la vida y mundo del hombre norteamericano. En ningún caso hubo preocupación por la pura forma de este pensamiento, por lo abstracto, sino por su adaptación a lo concreto, a los fines propios de la vida norteamericana. La universalidad de la filosofía fue vista aquí en función con la capacidad de la misma para resolver los problemas, siempre diversos, que podían plantearse a los hombres que los utilizaban.

Es interesante observar cómo el espíritu norteamericano se ha resistido y se resiste a la aceptación de filosofías que en alguna forma considera ajenas a su modo de ser. Algo de esto le sucede con la filosofía alemana contemporánea, la cual ve casi siempre ligada al espíritu totalitario en cuyas circunstancias surgió. De la filosofía alemana contemporánea sólo se empieza a tomar en cuenta a la fenomenología como doctrina idealista que sostiene la objetividad de los valores. En cuanto al existencialismo su rechazo como filosofía es casi pleno; no cabe en la mente norteamericana una filosofía que habla, entre otras cosas, de la angustia y la nada así como de una serie de problemas en que se hace patente la crisis del hombre europeo contemporáneo. De aquí también la gran extrañeza, de parte de los filósofos norteamericanos, por la enorme influencia que la filosofía alemana contemporánea ha alcanzado en la América hispana.

¿Cuál es el futuro de la filosofía norteamericana?, se pregunta a continuación Barton Perry: "Respecto al futuro de la filosofía en los Estados Unidos [contesta] sería aventurado predecirlo, salvo declarar que, a pesar de los cambios sociales, económicos y culturales, su molde intelectual tiende a permanecer inalterable". El individualismo, la democracia y el pragmatismo siguen dando forma a la mente norteamericana y, con ello a sus diversas expresiones en el campo de la filosofía.

46. El espíritu de la filosofía hispanoamericana

Ahora, al margen de estas ideas sobre la filosofía norteamericana, nosotros los hispanoamericanos debemos preguntarnos cuál es y ha

sido el espíritu de nuestro pensamiento y filosofía. Pero al hacer esto deslindemos este pensamiento y filosofía de todo academismo propio de profesores de filosofía. Ya se está haciendo una historia de este pensamiento y filosofía en la cual se destacan múltiples rasgos del espíritu que la anima. En general toda esta historia, especialmente a partir de los siglos XVIII y XIX, muestra un espíritu pragmático. Las ideas filosóficas son siempre puestas al servicio de una serie de fines propios del hombre hispanoamericano. Un individualismo, en el que se conjuga lo anárquico con lo despótico, se deja sentir como pivote en torno al cual giran todas las ideas. El hispanoamericano busca siempre ideas y filosofías que justifiquen este contradictorio espíritu individualista que le anima.

Nada más falso que considerar a nuestros pensadores como imitadores del pensamiento y filosofía europeos. Nunca se conformaron con imitar o repetir fórmulas filosóficas importadas. Dichas fórmulas no tienen otro papel que el de instrumentos puestos al servicio de fines sólo comprensibles al espíritu hispanoamericano. Al lograrse la independencia política frente a España los hispanoamericanos se empeñaron en lograr un mundo en donde imperase una mayor libertad, así como un mayor sentido de la igualdad con sus expresiones políticas: el liberalismo y la democracia. Todo pensamiento, toda filosofía, fueron puestos al servicio de estos fines. Toda filosofía que mostrase su eficiencia en este campo fue adoptada sin regateos; así como rechazada toda filosofía que lo negase.

La Ilustración que había servido en Europa para derrocar al despotismo europeo fue también útil para justificar el derrocamiento de los despotismos americanos. El utilitarismo que justificaba en Europa los intereses del individuo, y hacía la grandeza de las naciones sajonas, fue adoptado en Hispanoamérica para que hiciese posible una nueva clase social que la engrandeciese. El positivismo, doctrina de orden, fue adoptado en la América hispana para poner fin a un inveterado desorden que hacía imposible todo progreso. Otras filosofías como el intuicionismo bergsoniano sirvieron para combatir un orden ya anquilosado. En nuestros días, filosofías como el historicismo y el

existencialismo van dando al hispanoamericano conciencia clara de su ser y un sentido de responsabilidad tan necesario en una época de crisis como la que vivimos.

El espíritu hispanoamericano ha puesto así su sello en toda filosofía importada destacándose lo que ya podemos llamar una filosofía hispanoamericana. Nuestros pensadores, al igual que los norteamericanos, seleccionaron también las doctrinas que adoptaron tomando aquellas que más se acercaban al ideal de vida que trataron de realizar. Y en esto está su diferencia con los norteamericanos; éstos buscaron filosofías que justificasen un modo de vida que les era propio; los hispanoamericanos seleccionaron filosofías que justificasen el modo de vida que anhelaban alcanzar. Por esto he llamado a unos “idealistas prácticos” y a los otros “prácticos idealistas”: Norteamérica, se puede decir, ha actuado y pensado con vistas a un presente ya hecho que debe ser conservado; Hispanoamérica en vistas a un futuro que debe ser realizado.

Norteamérica ha puesto toda filosofía al servicio del ideal que Barton Perry ha expresado con el nombre de “individualismo”, modo de ser propio del alma norteamericana. Hispanoamérica, por el contrario, ha puesto toda filosofía al servicio de un modo de ser que debe realizarse, algo que aún no le es propio, algo que tiene que ser alcanzado. Este diverso espíritu en las dos Américas se deja ya sentir a partir de sus respectivas independencias políticas frente a Europa. Mientras Norteamérica no hace otra cosa que desarrollar y estimular formas de vida que le fueron dadas desde la Colonia, Hispanoamérica empieza por renunciar a éstas, tratando de arrancarse hábitos y costumbres que le habían sido impuestos por la metrópoli en la Colonia. Una América no hace sino llevar a sus máximas consecuencias un modo de ser que había heredado; la otra renuncia a este modo de ser considerándolo como la fuente de todos sus defectos e incapacidades. Una América afirma, otra niega. Pero ambas han puesto en su filosofía, el sello de sus propias aspiraciones.

47. Compenetración y composición interamericanas

Una serie de circunstancias históricas han dado así origen a dos tipos de cultura, a dos medios mundos, a dos Américas: la ibérica y la sajona. Ambas, como ya su nombre lo indica, tienen sus raíces en la cultura occidental, son su más joven prolongación. Pero estas mismas raíces están ya mostrando su diversidad original. Diversidad que hace, a veces, de estas Américas términos contradictorios. De cualquier manera, la contradicción no lo es tanto que haga imposible toda comprensión. Para ello es menester que se realice una labor de *compenetración*. Esto es, una labor mediante la cual cada una de nuestras Américas pueda llegar a ser capaz de *entrar*, penetrar en la razón y modo de ser de la otra, con respeto de sus respectivas individualidades y espíritu. Compenetración que permita llegar a comprender sus respectivas formas de vida. La auténtica comprensión sólo se alcanza cuando se es capaz de colocarse en las situaciones propias del que se quiere comprender. Ésta, me parece, debe ser una de las principales tareas de los estudiosos de nuestra filosofía.

Toda filosofía, ya se ha dicho, aspira a ser universal. Ahora bien, esta universalidad, si es auténtica, deberá ser el resultado de una *comprensión* y no de una *imposición*, que esto último es lo que en nuestros días lleva el nombre de totalitarismo. La universalidad surge cuando hombres y pueblos son capaces de comprender las tablas de ideas y valores de otros hombres y otros pueblos. La universalidad bien entendida, es la que hace posible la convivencia entre hombres y entre pueblos. Existe la universalidad allí donde un hombre puede comprender a otro hombre, donde un pueblo comprende a otros pueblos. La universalidad no se da así, sin más, es menester alcanzarla comprendiendo a otros y haciéndose comprender.

Así, la universalidad entendida en esta forma viene a ser la mejor garantía de respeto para hombres y pueblos. Para entender a éstos no es menester despojarse o despojar a otros de lo propio. Por muchas que sean las diferencias, lo propio de otros hombres y otros pueblos, siempre habrá algo que sea común a todos. Este algo deberá ser el

punto de partida de toda comprensión. Cuando menos hay siempre algo en común, eso que hemos llamado lo humano. En nuestros días se habla mucho de la comprensión internacional. Pues bien, creo que nosotros los americanos estamos obligados a iniciar esta comprensión, empezando por comprendernos entre sí. Diversas reuniones en que se han encontrado los más distinguidos espíritus de la cultura de ambas Américas, están dando ya las mejores bases para esta comprensión. Es de desear que estas reuniones se multipliquen y hagan que los americanos puedan comprenderse en campos en los que el egoísmo materialista no pueda irrumpir.

Ahora bien, ¿cuáles son los pasos que debemos dar para alcanzar un auténtico conocimiento de nuestros respectivos modos de ser; una plena compenetración interamericana? Por lo pronto, creo, hacer el balance de las respectivas ideas que una América ha tenido sobre la otra confrontándolas con las circunstancias en que han surgido las mismas. Este balance nos permitirá estimular las ideas fruto de un conocimiento certero y corregir las que no lo sean. A los hispanoamericanos e iberoamericanos en general nos interesaría mucho un balance de las ideas que sobre nosotros se han formado los norteamericanos. Y a la inversa, creo que a éstos les interesaría un balance de nuestras ideas sobre ellos. Si se realiza este doble balance, con afán de auténtica comprensión, una serie de falsas interpretaciones cederían su lugar a una auténtica comprensión interamericana.³

Ahora el espíritu empieza a interesarse por el espíritu. No sólo se puede hablar ahora de la Norteamérica interesada en tratar con las fuerzas negativas de Hispanoamérica. La otra Norteamérica, la que siempre admiró y admirará Hispanoamérica, se preocupa ya por los hombres que en esta América nuestra sufren persecuciones y destie-

³ En este sentido Jorge Portillo está realizando un gran esfuerzo por lo que se refiere a los EE UU desde un punto de vista hispanoamericano en un libro próximo a publicarse: *La crisis norteamericana en la conciencia de México*, del que es un anticipo el artículo titulado "La crisis espiritual de los Estados Unidos" en *Cuadernos Americanos*, núm. 5, septiembre-octubre de 1952.

ros. Si esta preocupación se traduce algún día en hechos efectivos para realización de los valores que les son tan caros, la América hispana, con seguridad, reanudará la vieja admiración que ha sentido en toda su historia por la Norteamérica que supo ofrecer al mundo modelos de instituciones para la libertad y la democracia.

Si se realiza este tipo de comprensión, esta intercompenetración de las dos partes de la América positiva, los americanos podremos pronto hacer una pregunta más audaz, pero esta vez con la seguridad de que la respuesta podrá ser afirmativa: ¿Es posible una cultura americana sin más? Y, dentro de esta cultura, ¿es posible una filosofía americana? Y de ser posible, ¿cuál debe ser la tarea de esta filosofía? ¿A qué espíritu deberá servir esta filosofía?

X

TAREA PARA UNA FILOSOFÍA AMERICANA

48. Responsabilidad de nuestra filosofía

La situación de la filosofía europea y, por ende, del hombre que la hace, alcanza ahora su mejor expresión en el existencialismo francés de Jean Paul Sartre. El hombre ha sido puesto en crisis y a la filosofía toca salvarle de esta crisis respondiendo de los errores que la han provocado. Este hombre se encuentra en nuestros días en la más cerrada de las situaciones, los términos de su elección, y por lo mismo de su libertad, son cada vez más estrechos. “El hombre total [dice Sartre]. Totalmente comprometido y totalmente libre” es el hombre que nosotros concebimos. “No obstante es a este hombre al que es menester *rescatar*, ampliando sus posibilidades de elección. En ciertas situaciones, sólo cabe una alternativa, uno de cuyos términos es la muerte. Sin embargo, es menester obrar en tal forma que el hombre pueda, en toda circunstancia, elegir la vida”.¹

Tal es la responsabilidad que se ha echado a costas la filosofía contemporánea en Europa. Trata ahora de responder de todos los compromisos que ha tomado el hombre moderno ahora en crisis. Esos compromisos que ahora le cierran toda salida y parecen condenarle a la única elección, la de la muerte. Se trata de que pueda, como en otras ocasiones, en otras crisis, elegir la vida. Pero nosotros los americanos, ¿de qué vamos a responder? ¿Cuál va a ser la función de nuestra filosofía? ¿Qué compromisos tiene que asumir ésta? Desde luego, ya lo hemos afirmado en otra ocasión, nuestra situación, aunque tenga muchas semejanzas, no es la situación del hombre europeo en crisis; no es la situación de la burguesía ahora en capilla. Así, nuestra

¹ Jean-Paul Sartre, *Situations, II*. Gallimard, París, 1948.

filosofía, si ha de ser responsable de algo, no lo podrá ser totalmente de los compromisos que ha tomado la filosofía europea contemporánea.

Sin embargo, esto no quiere decir que debemos desconocer como si no fuera parte de nuestra situación, esa situación que en alguna forma nos corresponde como humanos y como hijos de una cultura como lo es la europea. Desde este punto de vista una filosofía como el existencialismo puede hacernos patentes muchos aspectos de la condición humana en general que por la misma razón lo son nuestros. Precisamente, es partiendo de estos aspectos que he venido sosteniendo la tesis de una filosofía responsable, la tesis de una filosofía que tome conciencia de su realidad. Es más, conscientes como somos de nuestra situación sabemos, también, que pertenecemos a una gran comunidad humana, frente a la cual las naciones, pueblos y sociedades, no son otra cosa que individuos de la misma y, como todo individuo, responsables o irresponsables en los compromisos que han adquirido con sus actos. Es también, por esta razón, que se ha venido pidiendo una filosofía que dé conciencia a los americanos del *puesto* que les corresponde como pueblos o naciones dentro de la comunidad humana, para que puedan asumir la responsabilidad del mismo.²

Pero antes de asumir toda responsabilidad es menester que empecemos asumiendo las responsabilidades que nos corresponden dentro de la comunidad americana que formamos. Antes de aceptar la responsabilidad que nos corresponde dentro de los pueblos del mundo, es menester que tomemos la de nuestras concretas situaciones. Por ello es necesario que tomemos conciencia de nuestra situación, pues sólo así podremos hacernos responsables de ella. Hasta ahora parece ser que lo hemos evitado. Acaso llevados de un complejo de inferioridad o, simple y puramente, por irresponsabilidad. Cualquiera que sea la causa, es menester que también la conozcamos. Porque de otra manera, si eludimos el conocimiento de nuestra situación concreta, eludimos también nuestra responsabilidad. Pues, ¿quién va a responder por nosotros, por nuestros compromisos, por los actos que

² Véase mi libro *La filosofía como compromiso*. México, Tezontle, 1952.

hemos realizado como pueblos? Quiérase que no tenemos una historia, aunque ésta no sea la historia que quisiéramos haber hecho. Quiérase que no hemos formado un mundo social concreto, una comunidad, el mundo americano, aunque éste, desde nuestro punto de vista, no puede compararse con esos pueblos de acuerdo con cuyo modelo hubiéramos querido realizarnos. Trátase de hechos y, como tales, de realidades dentro de las cuales nos encontramos comprometidos. De estos hechos tenemos que responder por los compromisos que hayan establecido al comprometer la acción de otros pueblos. De estos compromisos nadie puede responder sino nosotros.

Por no haber querido hasta ahora tomar conciencia de nuestra situación hemos carecido de una filosofía, tal y como la han tenido pueblos que en alguna forma han actuado haciendo una historia consciente. Pues, ¿de qué iba a responder nuestra filosofía? ¿Qué tipo de hombre o qué tipo de cultura iba a salvar? ¿Sobre qué iban a filosofar nuestros filósofos? Ya sabemos qué respuesta se nos puede dar: la filosofía es universal y el filósofo sólo puede comprometerse con lo universal y eterno. Decir esto no es decir absolutamente nada. Comprometerse con lo universal y eterno, sin concretizar un solo compromiso, es no comprometerse con nada. Trátase de un simple subterfugio, manera cómoda de eludir responsabilidades concretas. Se puede hablar cómodamente de la universalidad del bien, el valor, el conocimiento, sin que tal cosa implique la asunción de compromiso alguno. Ésta es sólo tarea y compromisos de profesores de filosofía que creen no comprometerse exponiendo, simplemente y en forma objetiva, la diversidad de filosofías que el hombre ha venido realizando para salvarse y salvar sus circunstancias en forma bien concreta.

49. Nuestra situación como pueblos

¿Cuál es entonces nuestra situación? y, por ende ¿cuál debe ser la posición de nuestra filosofía como expresión de esta situación? Desde luego, y esto es obvio, nuestra situación es distinta a la de muchos pueblos del mundo. Pero, más concretamente, no es la de la burguesía

européa, aunque muchas de sus formas de cultura sean las nuestras, incluyendo nuestras formas filosóficas. Por ejemplo, la situación que describe Jean-Paul Sartre, no es en forma alguna nuestra situación. El filósofo francés encuentra y describe una situación en la que toda salida parece estar cerrada. En ella no hay más salida que la del reconocimiento de la responsabilidad que el burgués tiene en su propio y próximo fin.

Nosotros los americanos, más concretamente los hispanoamericanos, no podemos decir que nos encontramos en situación parecida. Aún somos pueblos cuya responsabilidad dentro de la comunidad universal se encuentra inédita. El existencialismo europeo describe una situación dentro de la cual el intelectual carece ya de un papel activo en la sociedad. Éste, dice Sartre, no tiene ya otro camino que el de sumarse, como masa y no como individuo, a las filas de los opresores o a las filas de los oprimidos. Pero estos últimos ya no le necesitan, puesto que al organizarse han dejado de ser oprimidos pasando ahora, de la defensiva a la ofensiva en contra de sus opresores.

En otras ocasiones “las circunstancias [dice Sartre] le permitieron colocarse en favor del oprimido ante el opresor y ayudar al oprimido a que tomara conciencia de sí mismo”. Pero hoy, “la clase oprimida, organizada en un partido, agarrotada en una ideología rigurosa, se convierte en una sociedad cerrada; ya no puede comunicarse con ella sin intermediario”. Y, agrega, “como nuestra perspectiva histórica es la guerra, como se nos conmina a elegir entre el bloque anglosajón y el bloque soviético y nos negamos a prepararla con el uno y con el otro, hemos caído fuera de la historia y hablamos en el desierto”.

¿Podemos, nosotros los hispanoamericanos, describir nuestra situación en términos semejantes? No lo creo, aunque en general, la situación mundial sea también la nuestra, poseemos, sin embargo, una situación que nos es propia y que, por lo mismo, al menos en un mínimo, hace distinta nuestra postura en la misma. No podemos decir que en nuestros países todos los oprimidos se encuentran organizados. Tampoco podemos decir que éstos tienen ya plena conciencia de su situación. Aún tenemos vivo, entre otros problemas, el indígena y, con

él, un tipo de explotación primitivo en comparación con el realizado por la burguesía sobre el proletariado. Pero hay más, al lado de la explotación del imperialismo, tanto europeo como norteamericano, y la realizada por las burguesías locales de esta América, tenemos, aún, en varios pueblos de Hispanoamérica, el mismo tipo de explotación que se impusiera desde la Conquista sobre los pueblos dominados desde ya cuatro siglos. Al lado de los grandes capitanes de empresa del imperialismo mundial y los pequeños de nuestras semi-burguesías coloniales, se encuentran nuestros típicos dictadores, con sus camarillas, en situación semejante a la de los señores que en la Colonia vivían de la explotación que realizaban sobre sus siervos indígenas. En esta América sí que tienen que hacer nuestros intelectuales, su voz no puede ser una voz en el desierto. Pueden ayudar a que tome conciencia de su situación toda esa multitud de hombres explotados que aún se encuentran en Hispanoamérica.

Pero hay más, existen otras circunstancias que vienen a confirmar la diversidad de la situación de nuestros pueblos. La gran burguesía europea, lo sabemos, creció y se hizo fuerte mediante el desarrollo industrial y la conquista de mercados donde obtener, a bajo costo, materias primas y lugares donde vender sus productos, con un máximo de ganancias. La industria y el colonialismo fueron la base de su grandeza. Pero, por una dialéctica inevitable de la historia, al mismo tiempo que sus fuerzas crecieron, fueron creciendo también, en sus entrañas, las fuerzas que con el tiempo le pondrían jaque mate. Junto con su industria se desarrolló también la clase que ahora la combate: el proletariado. Clase que en nuestros días se perfila como la posible creadora de un nuevo tipo de comunidad. Pero queda aún otra línea, la del colonialismo, dentro de la cual tienen un lugar prominente los pueblos de la América hispana. En esta línea se ha desarrollado y desarrolla otra lucha; lucha muy semejante a la que realizan los pueblos asiáticos en contra de sus ya viejos opresores.

Nos encontramos, así, con dos tipos de lucha: una, que podríamos llamar *vertical*, que se desarrolla en todos los países industrializados, incluyendo los nuestros: la lucha de clases; otra, que podemos llamar

horizontal, que se desarrolla, con más o menos fuerza, entre los pueblos coloniales y los países imperialistas. Esta última es una lucha típica de Hispanoamérica y el Brasil. Ésta no es ya una lucha de clases, aunque en ella tenga un gran interés todo el proletariado. Porque al lado de los intereses y fuerzas de éste se encuentran otras fuerzas y otros intereses como los de las burguesías coloniales. Los problemas que en esta lucha se plantean tienen su origen en situaciones que se dieron desde la Conquista.

Los pueblos hispanoamericanos, ya se ha dicho, son herederos de una tradición cultural occidental; pero dentro de esta tradición pertenecen, precisamente, a la cultura que fue vencida al oponerse a la pujante fuerza de la burguesía en ascenso en aquel entonces. Inútilmente nuestros pueblos han tratado de cambiar esta situación, que se ha convertido en una realidad concreta. Nada pudieron hacer para ponerse a la altura de las nuevas fuerzas en progreso. Una serie de hábitos y costumbres y una gran desconfianza en sus propias fuerzas, frustraron todo intento. La misma burguesía se cuidó muy bien de que tal cosa sucediese así. Por esta razón en la América ibera sólo podemos encontrarnos con una pseudo-burguesía puesta al servicio de la gran burguesía. En nuestra América, la ibera, no ha surgido una burguesía propiamente dicha, como tampoco han surgido clases claramente definidas. Un conjunto de problemas típicamente nuestros, se entrecruzan con una serie de problemas internacionales, estableciéndose un juego especial entre los unos y los otros. Nuestra situación, como puede apreciarse es, en otras palabras, de carácter ambiguo. Nuestros problemas, por la misma causa, son diversos a los que se plantea el mundo europeo, por esta razón nuestra filosofía tendrá que buscar soluciones especiales.

Pero hasta aquí, para hablar de nuestra situación, sólo hemos hecho algunas generalidades, diciendo más bien lo que somos por negaciones. Sólo nos hemos referido a lo que no somos. ¿Cuál es nuestra situación desde el punto de vista de lo que somos? ¿Cuál es nuestro ser? He aquí una de las tareas para nuestro filosofar. De la respuesta que demos a esta pregunta, como pueblos concretos y

como miembros de la comunidad americana, dependerá la existencia de nuestra anhelada filosofía, que en realidad se inicia con este tipo de interrogaciones, con la conciencia de los problemas que implican. Si logramos definir este ser podremos también determinar el sitio que nos corresponde dentro de la comunidad de pueblos del mundo a la cual pertenecemos.

50. Los problemas de la filosofía europea y el desarrollo de sus soluciones

Ya hemos concluido, afirmando la existencia de una filosofía americana, desde el mismo momento en que estamos preocupados por los problemas que nos plantea nuestra realidad, y la misma posibilidad de esta filosofía. Esta filosofía resultará de nuestro esfuerzo por resolver los problemas vitales que se nos plantean dentro de nuestra circunstancia. Hemos dicho, también, que esta nuestra filosofía, si queremos que sea filosofía, tendrá que preocuparse por problemas de carácter universal, entendiéndolo por tales aquellos que son comunes a todos los hombres por el puro y simple hecho de ser hombres. Hemos también dicho que nuestra circunstancia no es, en ninguna forma, limitación alguna para dar una solución a tales problemas, puesto que dentro de nuestra circunstancia está el hecho primario de ser hombres.

Con todo lo anterior no se ha querido decir que consideremos nuestras soluciones como teniendo un carácter intemporal e inespacial, esto es, eterno. No, lo que se quiere decir es que la solución que se dé a estos problemas, por el hecho de ser, antes que nada, problemas humanos, tendrá mucho de común con las soluciones que necesitarán los hombres en general. Nuestras experiencias, por el hecho de ser experiencias de hombres, podrán ser útiles para el resto de los hombres.

Hemos dicho también que el hecho de que aún no tengamos una cultura que consideremos como propia, no imposibilita que la tengamos en cuanto así estemos dispuestos a reconocerla como tal, aceptando lo que en nuestra historia se ha venido realizando, aunque formalmente sus modelos le sean ajenos. En igual forma, el hecho de

que aún no tengamos una filosofía formalmente nuestra, no implica incapacidad para filosofar. Nuestra supuesta incapacidad para filosofar, con el consiguiente sentido de inferioridad para este quehacer, es sólo consecuencia de una falta de visión sobre nuestra situación en la cultura universal. Es el resultado de querer ser otros que nosotros mismos. Ha sido ahora, en nuestros días, que hemos empezado a reemplazar este sentimiento de inferioridad por otro más legítimo y positivo: el de nuestra capacidad para realizar aquello que sea necesario para el tipo de proyectos que nos hagamos. No podemos ya seguir considerando como signo de inferioridad el hecho de que antes de ser maestros hayamos tenido que ser discípulos. No es signo de inferioridad aprender antes de poder enseñar.

El sentimiento de madurez que se hace patente en nosotros en nuestros días elimina todo sentimiento de inferioridad haciéndonos sentir capaces de asumir responsabilidades. Será este nuevo sentimiento el que haga que nos sintamos plenamente americanos; pero americanos responsables, dispuestos a realizar la tarea que nos corresponda en la cultura. Todo esto, sin embargo, no implica que vayamos a cometer la insensatez de creer que vamos a substituir a la cultura europea, o a tomar su puesto director en el concierto de la cultura universal. Pensar tal cosa implicaría que estamos aún animados por un sentimiento de inferioridad; tal pensamiento sería más bien fruto de un resentimiento que de la seguridad de nuestras capacidades. El puesto que nos corresponda en la cultura no depende ya de nuestras aspiraciones sino de nuestra capacidad para ofrecer a la misma los valores que pueda necesitar.

Europa se encuentra en grave crisis; muchos de sus principales valores parecen derrumbarse; sin embargo, no es ésta su primera crisis. Ya ha sufrido otras, acaso tanto o más graves que la presente y, sin embargo, hasta ahora ha sabido resolverlas. Ahora bien, como sabemos, en la actual crisis se juega una parte de nuestro destino. Por destino nos encontramos ligados a la cultura occidental, somos una de sus prolongaciones; por esto sus peligros son también peligros nuestros, sus problemas son parte de nuestros problemas, sus soluciones,

por lo mismo serán también en parte nuestras soluciones. Estamos ligados a ella y ayudándola nos ayudamos. La crisis actual nos toma en un momento en que nos sentimos mayores de edad, capaces, esto es, responsables de nuestros actos. La crisis actual es una prueba importante para nosotros; una prueba que en vez de azorarnos debe hacer sentirnos con capacidad para enfrentarnos a ella.

Ahora que nos sentimos responsables; ahora que pedimos una tarea sabiendo que se nos necesita, que se cuenta con nosotros, cabe preguntarnos, ¿en qué puede consistir esta tarea? ¿Qué necesita el mundo? Pero más concretamente, por lo que se refiere al problema de la filosofía, ¿cuál debe ser la tarea de una posible filosofía americana?

Como hijos de la cultura europea, herederos de ella, lo primero que se nos puede ocurrir, y con toda razón, es que debemos continuar la tarea de la filosofía occidental. Es decir, debemos continuar el desarrollo de los temas filosóficos que la cultura occidental se ha venido planteando en su historia. Debemos continuar dando solución a los problemas de la filosofía occidental. Y, en especial, a aquellos problemas considerados como universales. Es decir, aquellos problemas de la filosofía cuyos temas se consideran válidos en todo tiempo y lugar; temas abstractos, referidos a conceptos universales, como lo son: el ser, el conocimiento, el espacio, el tiempo, la vida, la muerte, Dios y otros muchos.

De acuerdo con tal idea, una filosofía americana deberá continuar explicando, resolviendo y aclarando los problemas que tales temas plantean y que no hubiesen sido resueltos por la filosofía europea, o que su solución no fuese satisfactoria. Ahora bien, si dichos temas son tratados por los americanos desde un punto de vista legítimo, es decir, desde un punto de vista americano, que tal es lo que debe hacerse, no repitiendo lo dicho, sino lo que sobre tales temas se pensase, el resultado tendrá que ser necesariamente una filosofía americana, en la misma forma como en Europa ha resultado una filosofía griega, una filosofía francesa, una inglesa o una alemana. Todo esto a pesar de que cada filosofía ha trabajado sobre un mismo repertorio de temas. El carácter de universalidad de los problemas planteados y las

soluciones dadas les viene del hecho de que tanto unos como otros se dan en el campo de lo que hemos llamado lo humano. Todos ellos son temas humanos y por lo mismo válidos para todo hombre; pero de aquí también les viene la circunstancialidad que en los mismos aparece. Las soluciones ofrecidas, por ser soluciones humanas son también soluciones limitadas. Soluciones a problemas que, si bien pueden ser semejantes en todos los hombres, no lo son ya si atendemos a la situación circunstancial de los mismos. De aquí que a iguales problemas se puedan dar soluciones distintas. La circunstancia hace patente el carácter nacional de las filosofías.

51. Solución a los problemas propios de América

Otros de los temas a tratar por esta nuestra filosofía son aquellos que podemos llamar propios de nuestra circunstancia. Es menester que nos enfrentemos a los problemas que la circunstancia nuestra plantea, tratando de ofrecer una solución a los mismos. Esta actitud es tan legítima como la anterior y, por lo mismo, válida para una filosofía que quiera ser tal en forma auténtica. Como americanos, tenemos una serie de problemas que sólo pueden ser resueltos desde nuestra circunstancia. Problemas que sólo a nosotros se presentan con tales perfiles y que, por lo mismo, somos los únicos capacitados para resolverlos. El planteamiento de tales problemas no podrá amenguar, en forma alguna, el carácter filosófico de nuestra filosofía. Todo filosofar es siempre un tratar de resolver una serie de problemas que se plantean al hombre en sus diversas circunstancias. Son problemas que plantea la existencia; problemas siempre concretos, los del mundo que le rodea al hombre, obligándole a adoptar un tipo de existencia y no otro.

Dentro de estos problemas están los que plantea nuestra historia. La historia, el pasado, forma una parte principal de la circunstancia de todo hombre. Es la que se encarga de configurarlo, perfilarlo, orientando sus proyectos. Del pasado depende, en gran parte, el éxito o fracaso de los mismos. El pasado perfila al hombre y le hace sentirse capaz o incapaz para una determinada tarea; el conocimiento de este

pasado puede ayudar, por esta razón, al hombre haciendo que ajuste sus proyectos a su propia realidad; ajuste del que depende el éxito de los mismos y su ampliación en otros planos. En la historia podremos, así, encontrar la fuente de nuestras fuerzas y la de nuestras debilidades. Ya no es posible que continuemos ignorando nuestro pasado, desconociendo nuestras fuerzas y sus límites, nuestras experiencias. Es menester que contemos con nuestra historia, pues sólo contando con ella podremos considerarnos plenamente maduros. Madurez, mayoría de edad, significa experiencia. El que desconoce su historia carece de experiencia y, quien carece de experiencia es imposible que pueda considerarse maduro y, por lo mismo, responsable. La madurez es signo de responsabilidad y ésta no se alcanza sino por el camino del conocimiento de un pasado que es el símbolo de toda experiencia.

En lo que se refiere a la historia de nuestra filosofía se podrá pensar que no tenemos experiencia alguna, que en ella sólo podremos encontrar esas “malas copias” de que hablábamos al principio de este trabajo. “Malas copias” de los sistemas filosóficos europeos. En efecto, tal será lo que vea y encuentre quien vaya a la historia de nuestra filosofía pretendiendo encontrar sistemas originales semejantes a los europeos. Pero esta actitud sería un mal punto de partida, producto de una mala óptica. Es menester ver esa historia de nuestra filosofía con otros ojos, con ojos propios y adecuados a nuestra realidad.

Cabe que nos preguntemos, ¿por qué no tenemos una filosofía, semejante a la europea? Acaso la respuesta a esta pregunta sea ya una filosofía, puesto que podrá hacer patente un modo de pensar que no ha de tener, necesariamente, que expresarse en formas parecidas a las utilizadas por la filosofía europea. Es menester preguntamos cuál sea la causa que ha dado origen a eso que llamamos “malas copias” de la filosofía europea. El copiar mal puede ser ya síntoma de algo positivo. Síntoma de lo que ya hemos señalado: síntoma de distinción, personalidad. Hay algo en el americano que se resiste a ser otra cosa que lo que es. Algo que no le permite ser una copia fiel de Europa. Posiblemente en ese ser una “mala copia” está lo que buscamos, el signo de nuestra positividad, lo nuestro, lo personal, lo que nos caracteriza

y se niega a ser semejante a un modelo europeo. En eso está, quizá, nuestra buscada americanidad.

Ser una mala copia de algo no implica, en forma alguna interioridad, sino pura y simplemente, diferencia. Podemos decir que somos distintos, pero no inferiores. Nunca, por ejemplo, el europeo se ha sentido inferior a otras culturas porque no ha podido reproducir sus sistemas de vida. Así nosotros, reconocer que no somos una buena copia de la cultura europea es reconocer que poseemos una personalidad. Reconocer que, sólo malamente podemos imitar los sistemas filosóficos europeos es reconocer que la forma de nuestras soluciones son diversas de esos sistemas que vanamente tratamos de imitar. Lo que ha resultado no es, así, una "mala copia", sino algo que nos es original, una forma de expresión de lo que podemos realizar si nos proponemos filosofar auténticamente y no repetir sistema alguno. Lo americano se hace patente, aun a pesar nuestro. Por esta razón nuestro filosofar dará origen a una filosofía americana, aun a pesar nuestro, como el filosofar europeo ha dado origen a una filosofía europea.

52. Coordinación entre la temática de los problemas europeos y los problemas americanos

Ahora bien, tanto esos temas abstractos, los que aquí hemos llamado universales, como los temas propios, de la circunstancia americana, encuéntranse estrechamente ligados. Al referirnos a unos tendremos necesariamente que referirnos a los otros. Los unos a los otros se explican y aclaran. Ambos deben ser tratados dentro de esta nuestra filosofía. Los primeros serán temas vistos desde una determinada circunstancia; cada hombre verá en ellos todo lo que más se amolde a su circunstancia; enfocará, hará luz, sobre los aspectos que más le interesen en dichos temas, y su interés estará determinado por su modo de vida, ideales, ambiciones, capacidades y limitaciones. De aquí, que al proponerse temas abstractos tenga necesariamente que proponerse temas que le sean propios. El ser, Dios, la vida, la muerte, el espacio, el tiempo y el conocimiento, con ser temas válidos para cualquier hombre

o circunstancia, serán también temas que preocupen a los americanos como americanos. De dichos temas no se podrá decir otra cosa que lo que son de acuerdo con un punto de vista americano. Ellos serán lo que el hombre americano piense sobre los mismos.

A su vez, los temas que hemos llamado circunstanciales, los propios de América serán también temas universales por lo que de humano tendrán los mismos. En nuestra circunstancia nos encontramos también con los mismos problemas que han preocupado al hombre de Europa. En toda circunstancia, por el hecho de ser humana, se plantea el problema del ser, Dios, la muerte, etcétera. Como americanos tendremos que preguntarnos por la razón de nuestra existencia como otrora se lo preguntara el griego, el francés o el alemán. También habremos de preguntarnos por la muerte, el conocimiento, Dios, etcétera, porque todos estos temas están en nuestra circunstancia planteándonos problemas.

Lo abstracto y lo concreto, lo teórico y lo práctico, son temas que se complementan formando una unidad inseparable; el uno no podrá ser entendido sin el otro. Ambos dan lugar a un solo y único tema, el del *hombre*. Éste es el tema patente en toda filosofía, cualquiera que sea el punto de vista desde el cual se enfoque. Por consiguiente, el tema de nuestra posible filosofía será también el tema del hombre. Tema nuestro por ser tratado por hombres americanos, y universal por ser tratado por hombres simplemente.

53. Relaciones entre la teoría y la práctica

Uno de los problemas que más preocupan a la filosofía contemporánea es el de las relaciones entre la teoría y la práctica. De aquí ha surgido uno de los temas que más ha interesado al historicismo: el por qué ideas, de carácter aparentemente abstracto, han resultado a la postre con un carácter particular, a pesar de sus pretensiones de universalidad; temas propios de una determinada cultura y no de otra. La causa, el motivo de esto se encuentra en algo que han olvidado muchos intelectuales o filósofos de nuestro tiempo. Y es que toda abstracción lleva

como finalidad la de solucionar una serie de problemas concretos, de una vez y para siempre. Los problemas son, en el fondo, problemas de todo hombre, de ese individuo al que se le da el nombre de "hombre de la calle".

La teoría no puede ser otra cosa que el fundamento de la práctica. Toda práctica, para ser más efectiva, para errar menos, para el mejor logro de sus fines, tiene como base un mínimo de experiencia. Experiencia que siempre es abstraída y convertida en símbolo. La acumulación de experiencias se traduce en un símbolo. Éste ahorra al hombre nuevas experiencias permitiéndole progresar en la solución de muchos de sus problemas. Abstracciones simbólicas que permiten al hombre tener una historia; haciendo que hoy no sea lo mismo que ayer ni tampoco lo que será mañana.

Toda teoría trata de captar, en un reducido número de símbolos el conjunto de múltiples experiencias humanas. Por esto la teoría, tal y como la entendían los griegos, era una especie de *ver* más amplio y a la vez más profundo; trataba de *ver* todo lo hecho, deduciendo de aquí las enseñanzas de todo posible hacer. De lo hecho se dedujo lo que se podía hacer. De los hechos concretos eran abstraídas las posibles relaciones del hombre con sus circunstancias; las posibles formas de práctica, de aprovechamiento, sobre tales circunstancias.

Pues bien, esto es algo que parece haber sido olvidado por el intelectual en nuestra época. Y es ahora, gracias a los golpes que ha recibido por olvidar sus experiencias, que ha comenzado a hacer problema de su responsabilidad en las consecuencias del tal olvido. En vez de *ver* en la teoría un fundamento de la práctica, ha hecho de la teoría una especie de juego de salón, un hermoso mosaico de palabras, un divertido rompecabezas, de cuyo conocimiento se ufana.

El intelectual aparece como el poseedor de los secretos de un complicado juego que nadie sabe para qué sirve. Esto ha motivado se le pierda el respeto, que no se le vea ya con la veneración con que se veía a quien se consideraba poseedor de los secretos de la existencia humana y por lo mismo capaz de resolver sus problemas. No se le ve ya con la veneración con que se ha visto al brujo, al sacerdote o al sabio

de la antigüedad. Se le admira, sí, pero con la admiración que se puede dar a un malabarista o a un prestidigitador. Los secretos del intelectual no son ya los secretos de la existencia humana, ni aportan nada a la solución de sus problemas. Son tan sólo complicados mecanismos, juegos de palabras que divierten a los que están en el secreto. Se les admira por su destreza en tales juegos; pero han perdido la veneración que se da al que es útil a la sociedad.

Esta situación no puede durar mucho tiempo. El hombre espera siempre que el intelectual le ayude en la solución de los problemas que le planteaba su circunstancia. El intelectual tiene como misión la de abstraer de las experiencias del hombre práctico el instrumental para una más perfecta acción. Sin que se entienda por tal una acción de tipo puramente material, sino de una acción *con* y *sobre* la circunstancia, en la cual se encuentra lo que llamamos espiritual, la religión, la moral, etcétera. El intelectual debe dar los instrumentos para una práctica material y espiritual. Pero ha sido precisamente lo último, lo espiritual, lo que el intelectual ha abandonado al criterio del "hombre de la calle". El hombre común y corriente debe resolver sus problemas sociales y morales; la consecuencia ha sido la anarquía. Porque era poco probable que cada hombre abstrajese de sí mismo las formas de práctica social y moral; en realidad, lo único que ha podido abstraer es un tipo de práctica de acuerdo con sus limitados intereses. El resultado ha sido la imposibilidad de una auténtica práctica social: la vida social es imposible donde cada individuo resuelve sus problemas sociales y morales de acuerdo con sus limitados intereses olvidando a la sociedad.

Así, puede extrañarnos que el hombre, falto de soluciones para los problemas más graves de su existencia, como lo son los de la sociedad, la convivencia, se entregue al primero que le ofrezca la solución de tales problemas. Falto de cabezas, sin intelectuales que se preocupasen por sus problemas, se entrega a los "iluminados", a los que gritan que su destino es salvar a la sociedad acabando con la ya insoportable anarquía. Pero esto no ha podido llevar más que al extremo opuesto, a la destrucción de la individualidad. Se acababa con la anarquía; pero también con el hombre. Se habló de salvar a la sociedad; pero a costa

de hacer del hombre una partícula de la “masa”. El individuo deja de ser tal para convertirse en un simple medio para un fin que le es plenamente ajeno como hombre concreto.

54. La metafísica como base para una teoría social

El hombre es un ente esencialmente individual y social. Es al mismo tiempo un individuo y un conviviente. Para ser auténticamente hombre debe saber guardar el equilibrio entre estas opuestas formas de su ser. Debe estar, como diría Aristóteles, en un justo medio. La ruptura de este equilibrio da origen por un lado a la anarquía, si el peso se carga extremadamente en el individuo con perjuicio de lo social; por el otro a lo que llamamos totalitarismo, si se olvida al individuo y sólo cuenta lo social. La forma cómo guardar el equilibrio y cómo salvar al individuo y a la sociedad, ha sido uno de los temas principales de la filosofía. Problema que se ha venido planteando desde los orígenes de ésta. Dicha filosofía ha girado en torno a las relaciones entre el individuo y el Estado, el individuo y la *Polis*. Es un problema que se ha planteado dentro de la llamada filosofía política.

La filosofía se ha venido preguntando por la forma de relación entre el individuo y la sociedad, por la forma de organización de la convivencia. El órgano encargado de organizar dichas relaciones ha sido el Estado. Éste ha tenido como misión guardar el equilibrio entre el individuo y la sociedad, de aquí que la filosofía se haya planteado en primer lugar sobre lo que el Estado debe ser para realizar sus fines. Entre estas preocupaciones está la que pregunta ¿quién debe gobernar?; es decir, ¿quién debe encargarse de establecer dichas relaciones? De quien sea el que gobierne o ha de gobernar depende el que se establezcan determinadas relaciones sociales, el que se guarde o no el equilibrio que es menester. Del gobernante depende, en gran parte, que la sociedad se incline hacia el totalitarismo o hacia la anarquía. De su capacidad, de su fuerza moral y material, depende el que se guarde o no el equilibrio, en que se permanezca o no en el “justo medio” Todo gobernante debe justificar la forma de ordenamiento que imprima a

la sociedad. La justificación puede ser moral o simplemente material. El filósofo se ha preocupado siempre por encontrar las bases morales de tal justificación; la política es siempre un reflejo de la moral de los individuos. El Estado no hace otra cosa que reflejar el sentido que sobre la vida tienen sus gobernados; de donde surge la necesidad de establecer bases morales que al mismo tiempo que corrijan al individuo corrijan al Estado.

Tales bases son buscadas por la filosofía. En el fondo toda abstracción filosófica tiene como finalidad resolver los problemas que se plantean al hombre en estas dimensiones. La filosofía trata de encontrar las bases por medio de las cuales se logre el equilibrio entre el individuo y la sociedad. La obra de los grandes filósofos nos muestra cómo toda abstracción metafísica culmina en una política y una ética. Son muchos, y de alcurnia, los ejemplos de filosofías en las cuales la metafísica no es otra cosa que la base sobre la cual se alzan los principios para una práctica social, una política. Desde sus orígenes la metafísica se va presentando como justificación política. Esto es lo que sucede en la filosofía de Platón, cuya teoría de las ideas tiene como fin salvar el mundo, político, griego, entonces en crisis. La teoría de las ideas sirve de base a la teoría política establecida en la *República*. Las ideas vienen aquí a justificar a la República platónica. Otro ejemplo lo es *La Ciudad de Dios* de san Agustín, donde la comunidad cristiana, la Iglesia como forma de gobierno espiritual, queda justificada por Dios, ente metafísico. Otros ejemplos nos los ofrecen las llamadas *Utopías del Renacimiento*, en las cuales el racionalismo justifica formas de gobierno que han originado las democracias actuales. En el *Discurso del método* de Descartes se puede encontrar la metafísica que más tarde justificaría a la Revolución francesa. El materialismo histórico es otro ejemplo, muy cercano a nosotros, que muestra la preocupación política de la filosofía al justificar formas de gobierno como el socialismo y el comunismo. El mismo totalitarismo ha querido buscar una justificación filosófica en Nietzsche, Sorel o Pareto. Como estos ejemplos son muchos los que podríamos aducir en favor de la tesis de que por lo general las abstracciones metafísicas tienen como finalidad una

práctica social. Lo teórico está siempre en relación con lo práctico, es su complemento esencial.

55. Ruptura de las relaciones entre el plano teórico y el práctico en la cultura europea

Lo anterior muestra cómo el plano teórico y el plano práctico se complementan, por lo que deben estar siempre estrechamente unidos. Desconocer tal cosa da lugar a un desajuste en la vida social y en el individuo. Una humanidad sin ideas que justifiquen sus actos materiales, poco podrá diferenciarse de la animalidad. La filosofía tiene como misión la de abstraer estas ideas de la propia realidad que la circunda elevándolas a modelos que sirvan de guía y justificación a los actos puramente materiales.

Nuestra época parece caracterizarse por haber roto la relación existente entre la teoría y la práctica. Parece ser que la cultura europea, la cultura occidental, se encuentra en crisis, debido a la ruptura de esta relación. La teoría parece no tener que ver nada con la práctica. El hombre, falto de una teoría moral o política ha querido resolver por sí mismo los problemas que le planteaba su individualidad y su sociabilidad a base de una práctica pura, sin justificación moral alguna. El resultado ha sido el dominio de la fuerza bruta, pues una práctica sin teoría que la guíe y justifique no puede ser otra cosa que esto.

El plano metafísico y el plano político, rotas sus relaciones se han transformado, el primero en lo que nos ha parecido una especie de juego malabar, el segundo en un amasijo al servicio de impulsos puramente animales. El hombre ha quedado abandonado a sus propios impulsos; falto de ideas, o valores, que le sirvan de modelo o finalidad de sus actos, no sabe hacia dónde dirigir su acción. Las diversas crisis sufridas por la cultura occidental han tenido su origen en la falta de coordinación entre el mundo de las ideas y el mundo de la realidad. Cuando las ideas dejan de justificar a la realidad, ésta pierde su sentido humano y es menester, entonces, buscar nuevas ideas, nuevos valores, que justifiquen nuevamente a la realidad. La realidad tiende a

cambiar y con ella deben cambiar sus justificaciones ideales. Ésta debe ser la labor del intelectual. Tiene que adaptar las ideas a este cambio. Si no las ideas ayer vivas se convierten en artefactos, en algo muerto e inútil, sin sentido para el hombre común. El intelectual que sigue jugueteando con estas ideas sin buscarles un nuevo sentido, es como un maniático, el poseedor de un instrumental inútil.

Las crisis han sido siempre crisis de ideas; la solución de las crisis sólo pueden darla nuevas ideas. El hombre, tanto en su aspecto individual como en su aspecto social, ha recobrado el equilibrio necesario gracias a una metafísica que le ha servido de justificación, modelo y guía. La historia de la cultura occidental no es otra cosa que la descripción de las diversas crisis sufridas por el hombre al no coordinar ya el plano metafísico con el plano de la realidad. La cultura europea ha ido de crisis en crisis buscando su salvación unas veces en las ideas, otras en Dios, otras en la razón, hasta llegar a nuestros días en que parece que se ha quedado sin ideas, sin Dios y sin razón; ahora ésta su última justificación — la razón— le ha fallado, no le satisface ya. En vez de ser una solución se ha convertido en un problema. Se ha vuelto a escindir el campo de lo real y lo teórico, el del hombre y el de sus ideas.

La cultura está pidiendo nuevas bases sobre las cuales apoyarse. Ahora bien, esta petición parece, desde el punto de vista de hombres en crisis que somos, de difícil solución. Una vez eliminadas las ideas, Dios y la razón, parece difícil que haya algo que venga a resolver los problemas de la crisis actual. Sin embargo, como se ha dicho, éste es un punto de vista de hombres en crisis. Y no podría ser de otra manera, porque si considerásemos fácil resolver favorablemente la petición hecha por la cultura para salvarse ya no seríamos hombres en crisis, puesto que seríamos poseedores de la solución anhelada. Pero el hecho de que aún no tengamos tal solución, no quiere decir que no sea posible llegar a obtenerla, aunque de pronto no tengamos la más remota idea de qué clase de solución ha de ser. Otros hombres, al igual que nosotros, se han encontrado en otras épocas igualmente en crisis. Han sentido el mismo desaliento y pesimismo al ver que se

derrumbaban valores en los cuales habían puesto plena confianza. De seguro han pensado que derrumbados tales valores no habría ya otros que los substituyesen. Es seguro que difícilmente el heleno pudo imaginar que la crisis cultural de que fue testigo tuviese la solución que tuvo. Lo mismo podemos pensar del hombre medieval al entrar en crisis, no podía pensar que la razón iba a sustituir a la divinidad. Igual pasará ahora, ignoramos qué valores substituirán a los que hemos visto están derrumbándose; pero por experiencia histórica sabemos que la cultura encontrará nuevos valores — muchos de los cuales ya se apuntan— sobre los cuales volver a levantarse.

56. La posible tarea de una filosofía americana

Ahora podemos decir ya cuál puede ser la tarea de una posible filosofía americana. La cultura universal, hemos visto, necesita de nuevos valores sobre los cuales apoyarse. Dichos valores tendrán que ser abstraídos de las nuevas circunstancias en que el hombre se encuentra. Serán el resultado de nuevas experiencias humanas. América, por su posición particular, puede aportar a la cultura la novedad de sus experiencias. Experiencias nuevas por ser propias de América. Experiencias que hasta ahora no ha tomado en cuenta la cultura occidental. Es menester que América diga al mundo su verdad; pero una verdad sin pretensiones, una verdad sincera. Cuanto menos pretensiones tenga será más sincera, propia y personal. No pretendamos que América se erija en directora de la cultura, sino simplemente que haga cultura. Porque hacer cultura es resolver simple y llanamente los problemas del hombre. Esto es lo que América debe intentar, resolver los problemas que actualmente se presentan al hombre en general y a los americanos en particular, pero resolviéndolos desde su punto de vista, desde el punto de vista de sus propias necesidades.

Ahora, como ya sucedió en otros tiempos, la esencia del hombre se encuentra amenazada. Su esencia, está en ese justo equilibrio entre lo individual y lo social. Este equilibrio ha sido roto surgiendo la anarquía y los totalitarismos. Es menester encontrar nuevos valores

que hagan que el hombre recupere el equilibrio. Es menester encontrar una nueva justificación valorativa, que haga posible la convivencia sin menoscabo de la persona. Es sobre estos temas que América acaso pueda decir algo dando a conocer inexplorados puntos de vista. Pero para que sean auténticamente suyos es menester que rechace todo sentimiento de inferioridad, todo posible resentimiento, exponiendo sus puntos de vista como el que sabe que está diciendo una verdad, su verdad. Esta verdad no podrá ser ni inferior ni superior a otra, será su verdad, su auténtica y sincera verdad.

El hombre de nuestro tiempo necesita de una nueva teoría que justifique su vida práctica y le dé sentido. Parece que la relación entre una y otra ha quedado rota, no coordinan ya. Lo metafísico parece reñido con la realidad, lo ideal con lo real. Es necesario una nueva coordinación entre estos dos planos. Es menester que el hombre vuelva a comulgar con sus ideas, de no ser así no pasará de ser un mutilado, un inútil. Su única utilidad será de tipo maquinal dando lugar al automatismo, a la deshumanización, a la ciega masificación del hombre.

Una posible filosofía americana deberá tratar de alcanzar una nueva coordinación de los campos metafísico y real. El mundo necesita de esta coordinación y América debe cooperar en ello. Sólo así podrá ser dignamente responsable mostrando que ha llegado a su mayoría de edad. No debe detenerla el temor de un supuesto fracaso, ni tampoco exagerar sus pretensiones partiendo de una supuesta superioridad. Tal cosa no implicaría, sino que aún se siente inferior o resentida. Debe, pura y simplemente, alcanzar la coordinación anhelada.

En esta forma no sólo resolverá sus propios problemas, en lo mucho en que tales problemas le tocan por su relación con la cultura occidental en crisis, sino, además tomará el justo puesto que le puede corresponder en esta cultura y en lo que hemos llamado cultura universal, en la que se conjugue la cultura de todos los pueblos. Será a partir de este momento que el mundo, como dice nuestro Alfonso Reyes, empezará "a contar con nosotros".

ÍNDICE

I. Justificación de una tarea	7
1. Crítica a la búsqueda de una filosofía americana.....	7
2. ¿Hacemos auténtica filosofía?	8
3. Filosofar es hacer auténtica filosofía.....	10
4. Menosprecio de lo propio	12
5. Revaloración de lo propio	13
6. La dependencia, problema cultural de América	16
7. Toma de conciencia y comprensión histórica	18
8. La historia de las ideas en América	20
II. Cultura y filosofía americanas	23
9. El problema cultural de América.....	23
10. La filosofía en la cultura de América	27
11. La filosofía como verdad eterna	30
12. La filosofía como verdad histórica.....	32
13. La filosofía como verdad circunstancial absoluta.....	34
14. El hombre como valor universal	37
15. América como valor humano	38
III. América como situación vital	41
16. América y su relación con la cultura europea.....	41
17. Inadaptación del hombre americano.....	45
18. América como tierra de proyectos.....	46
19. Sentimiento de inferioridad	48
20. Mayoría de edad americana.....	51

IV. América en la conciencia europea	53
21. América como creación utópica de Europa	53
22. Una aventura de la conciencia europea	55
23. América como tierra de evasión	58
24. “Utopía”, ejemplo de Europa	63
25. América y la aventura moral de Europa.....	67
V. América como conciencia	71
26. Movimiento dialéctico de la conciencia	71
27. Cultura occidental y coloniaje cultural	74
28. América y la superposición de culturas.....	78
VI. El mundo colonial americano	83
29. América, fruto demoníaco	83
30. América, conquista conquistadora	85
31. Conquista de llanura y conquista de altiplano.....	88
32. La América baluarte del mundo en ocaso	90
33. El mundo colonial de la América hispana	91
VII. Nacimiento de una conciencia americana	93
34. El contacto con la modernidad	93
35. La modernidad enjuicia a América	95
36. América contesta a Europa	98
37. América inicia su historia.....	100
VIII. Emancipación mental de américa	103
38. América, colonia mental del pasado	103
39. La educación como instrumento de emancipación mental	106
40. Nueva afirmación americana frente a Europa	111

IX. Las dos américas	115
41. Norteamérica como signo positivo	115
42. Repudio de la América sajona.....	119
43. Doble conciencia americana.....	122
44. Relación entre las dos Américas.....	123
45. El espíritu de la filosofía norteamericana	125
46. El espíritu de la filosofía hispanoamericana	129
47. Compenetración y composición interamericanas.....	132
X. Tarea para una filosofía americana	135
48. Responsabilidad de nuestra filosofía.....	135
49. Nuestra situación como pueblos	137
50. Los problemas de la filosofía europea y el desarrollo de sus soluciones	141
51. Solución a los problemas propios de América.....	144
52. Coordinación entre la temática de los problemas europeos y los problemas americanos.....	146
53. Relaciones entre la teoría y la práctica.....	147
54. La metafísica como base para una teoría social.....	150
55. Ruptura de las relaciones entre el plano teórico y el práctico en la cultura europea	152
56. La posible tarea de una filosofía americana.....	154

América como conciencia, de Leopoldo Zea, editado por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, se terminó de imprimir en el mes de noviembre de 2024 en el taller de Color Arte, Rinconada Macondo, Edificio José A., colonia Pedregal de Carrasco, Alcaldía Coyoacán, CDMX. Se tiraron 300 ejemplares impresos offset en papel cultural de 95 gramos. La tipografía se realizó en tipos Adegas Serif. El diseño de los forros e interiores fue realizado por Alejandra Torales M., con colaboración de Daniela Macías Galván. La formación estuvo a cargo de Cuatro Diseño. Cuidó la edición Juan Carlos H. Vera y Claudio Marroquín Amado

Ekató, serie coordinada por Frances Rodríguez Van Gort, Roberto de Jesús Villamil Pérez, Federico José Saracho López y Juan Carlos H. Vera.

EKATÓ

