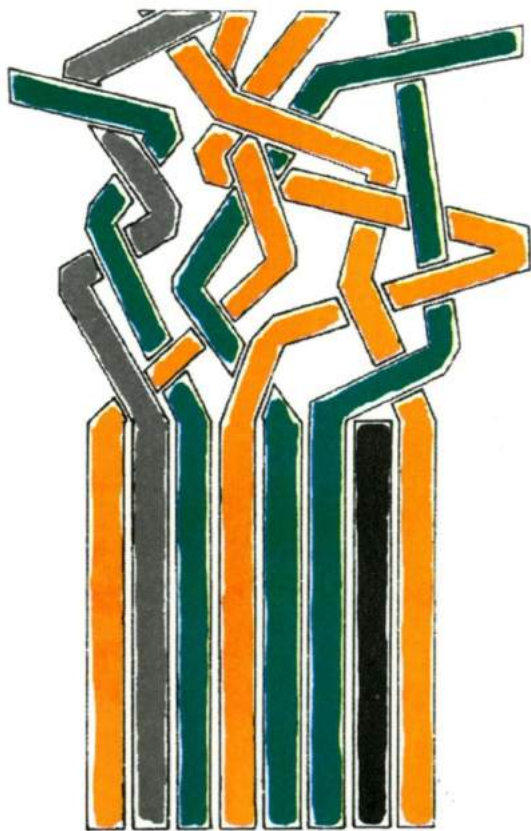


# **¿Existe una filosofía de nuestra América?**

Augusto Salazar Bondy



siglo  
veintiuno  
editores





**Augusto Salazar Bondy**

**¿EXISTE UNA FILOSOFÍA DE  
NUESTRA AMÉRICA?**



## Prólogo

Este libro recoge el contenido sustancial de las charlas que sobre el problema de la filosofía hispanoamericana he dado en diversos centros académicos y universitarios de Perú, México y Estados Unidos, mejorado en mucho por los fecundos intercambios de ideas que se produjeron con ocasión de ellas.

Quiero agradecer especialmente aquí a mi maestro José Gaos las muy penetrantes observaciones que hizo acerca de mis planteamientos, así como a mis colegas y amigos Carlos Aranibar y Alma y Armando Zubizarreta, quienes han tenido la gentileza de leer los originales y con sus atenciones han evitado más de un error de fondo y de forma, lo cual no implica que compartan las ideas que defiendo a lo largo de estas páginas

A.S.B.

*Lima, agosto de 1968*



## Introducción

Nos proponemos abordar aquí el problema del pensamiento filosófico hispanoamericano. Antes de ponemos a la obra quisiéramos sin embargo hacer algunas aclaraciones previas que facilitarán la comprensión y el enjuiciamiento crítico de nuestro trabajo.

En primer lugar, deseamos dejar bien establecido que sólo nos ocuparemos del pensamiento *filosófico* propiamente tal y, por tanto, no trataremos sino indirectamente de otras modalidades de lo que en forma genérica puede llamarse pensamiento (*v.gr.* creencias religiosas, programas políticos, ideas artísticas, etcétera).

En segundo lugar —segunda restricción—, sólo atenderemos al pensamiento filosófico del área hispanoamericana, no al americano en general, ni siquiera al ibero o latinoamericano, aunque haya buenas razones para pensar que las conclusiones de nuestro estudio pueden ser extendidas sin esfuerzo a la filosofía del Brasil o, lo que es prácticamente lo mismo, al conjunto de la América Latina. Señalemos de paso que la mayor parte de los trabajos que en los últimos años han abordado la problemática de nuestro pensamiento, así como la de nuestra cultura, han empleado con intención específica la denominación de “americano”, de lo cual han nacido equivocaciones y entrecruzamientos conceptuales que hay que evitar puntualizando bien que el tema de estudio alcanza sólo a la América hispano-india.

Por otra parte, sin desconocer la existencia de posibles diferencias nacionales, tampoco entraremos a examinar la filosofía de los diversos países del área delimitada, lo cual supone la tesis implícita, que damos por bien establecida, de que puede hablarse de nuestra América como una unidad y por tanto también del pensamiento de los países que forman parte de ella como entidad singular, como una unidad en lo esencial.

Por último, conviene aclarar que dentro del tema considerado se comprenden hasta tres cuestiones distintas, aunque vinculadas entre sí, cuestiones estas que de un modo o de otro han sido tocadas en el debate sobre nuestra filosofía. Ellas son:

1. La cuestión, fundamentalmente descriptiva, de cómo ha sido el pensamiento hispanoamericano y de si ha habido una filosofía original, genuina o peculiar en esta parte del mundo.

2. La cuestión, más bien prospectiva y normativa, de cómo debe ser la filosofía hispanoamericana si quiere lograr autenticidad y asegurar su progreso futuro.

3. La cuestión de si lo hispanoamericano (o lo peruano, lo mexicano, lo chileno, etc.) debe o puede ser tema de nuestra reflexión filosófica, y la de qué significación tiene tal tema para la constitución de una filosofía propia.

Aquí nos haremos cargo de las tres cuestiones, pero sin separarlas totalmente una de otra, pues el debate del problema de la filosofía hispanoamericana —como se hará claro en el capítulo segundo— muestra que los planteamientos se hallan estrechamente vinculados y el enfoque y solución de cada una de ellas afecta el tratamiento de las otras.



No es éste un estudio de historia de las ideas sino que supone la investigación en este campo y se nutre de ella. No obstante, sin perjuicio de remitir a los estudios especiales, comenzaremos echando un vistazo a la evolución de nuestro pensamiento filosófico a lo largo de la historia. Este apretado resumen, que dará contenido al capítulo primero, tiene como mira, más que ofrecer un recuerdo detallado del proceso filosófico en los diferentes países de la América hispano-india, diseñar las principales líneas de desarrollo que dan su perfil característico a nuestra evolución intelectual. Al final del capítulo trataremos de enumerar los más saltantes rasgos de la filosofía hispanoamericana para formular, a la luz de tal balance, su problemática esencial.

El segundo capítulo expondrá los más significativos enfoques del problema de la filosofía de esta parte del mundo. Nuestro cometido será, en este caso, presentar un cuadro lo más contrastado y objetivo posible del debate en torno a la posibilidad, la realidad y el futuro de nuestra reflexión filosófica, debate que ha sido muy rico y agitado en los últimos decenios. Tampoco pretendemos aquí ser exhaustivos, sino tan sólo resaltar los más influyentes y típicos aportes al estudio de esta problemática y las conclusiones a que conduce la confrontación de los diversos puntos de vista interpretativos.

En fin, el tercero y último capítulo propondrá una interpretación del sentido y carácter de nuestra filosofía, tomando pie en las conclusiones y resultados del debate estudiado en lo anterior y también de otros aspectos y aportaciones de las ciencias sociales contemporáneas, sin que esto dé ciertamente carácter sociológico a dicha

interpretación, ni pretendamos remplazar la investigación científico-social por un enfoque crítico que tiene su sentido y su campo de acción propios, dentro de lo que, con Dilthey, se suele llamar filosofía de la filosofía.

## El Proceso

1. El pensamiento filosófico hispanoamericano, considerada su evolución a partir del descubrimiento de América y de la conquista española, tiene más de cuatro siglos de existencia. Es posible trazar ya una línea de desarrollo suficientemente prolongada como para determinar épocas y fijar rasgos característicos.

Podría, sin embargo, objetarse que es arbitrario partir de la época de la penetración europea en el continente, dejando en la sombra todo el rico pasado cultural de los pueblos indígenas. Fuera de que este mismo criterio empleado para historiar nuestro pensamiento tiene su sentido histórico, que se nos hará claro más adelante, cabe señalar que sólo poseemos datos bastante precisos y fidedignos del pensamiento hispanoamericano a partir del siglo XVI; que, además, sólo desde este siglo podemos encontrar productos culturales definidamente filosóficos—esto es, elaborados con independencia de los mitos y las leyendas tradicionales—; y, por último, que la comunidad histórica que se suele llamar Hispanoamérica, que define el área de implantación de la filosofía que aquí queremos estudiar, no existe antes de la época de la conquista, y no únicamente por el hecho obvio de que antes no opera un factor cultural español, sino, además, porque no hay entre los pueblos precolombinos integración o cuando menos intercomunicación social y cultural suficiente. Estas razones explican, siquiera

metodológicamente, el punto de partida y el campo histórico-temático de nuestro trabajo.

El proceso del pensamiento filosófico hispanoamericano comienza con la introducción de las corrientes predominantes en la España de la época de la conquista, dentro del marco del sistema político y eclesiástico oficial de educación y con la finalidad principal de formar a los súbditos del Nuevo Mundo de acuerdo con las ideas y los valores sancionados por el Estado y la Iglesia. Se traen a América y se propagan en nuestros países aquellas doctrinas que armonizan con los propósitos de dominación política y espiritual que persiguen los órganos del poder temporal y espiritual de la península. De este modo, los hispanoamericanos aprenden como primera filosofía, esto es, como primer modo de pensar en plan teórico universal, un sistema de ideas que responde a las motivaciones de los hombres de ultramar Salvo esporádicas y a veces heroicas apariciones de doctrinas que tenían más filo crítico y menos compromisos con el poder establecido —como el platonismo renacentista y el humanismo erasmista—, la filosofía oficialmente difundida y protegida fue la Escolástica, en su tardía versión española, a la que si bien no faltaron algunas cumbres, como Suárez, no se puede considerar una vía típica del pensamiento moderno. Además de oficial y de centrada en los intereses europeos y particularmente españoles, esta primera filosofía hispanoamericana es, pues, un pensamiento conservador, antimoderno.

Los temas americanos no dejaron de hacerse presentes como elemento nuevo en la inquietud teórica. Hay un rico acervo de meditaciones filosófico-teológicas en torno

a la humanidad del indio, al derecho de hacer la guerra a los aborígenes y al justo título para dominar América, que es ciertamente lo más valioso del pensamiento de los siglos XVI y XVII. Gracias a esta temática, la Escolástica alcanza por momentos un tono vivo y actual, justamente en la medida en que toca la problemática de la existencia en el orbe recién conquistado y en pleno proceso de colonización, lo que quiere decir entonces adaptación a los moldes de vida hispano europeos. Pero, en lo fundamental, la meditación filosófica, incluso aquella que abordaba la temática americana, se hizo desde la perspectiva española. No hubo, y quizá no pudo haber cuando menos al principio del período colonial, nada semejante a un enfoque americano propio, a un cuerpo de doctrina que respondiera a las motivaciones de los hombres de este continente.

El predominio de la Escolástica se prolonga —con variantes locales y mayor o menor intensidad— hasta el siglo XVIII. Entonces, por acción en parte de factores que operan en la propia España, como es el caso de la política liberalizante de los ministros de Carlos III y la obra de escritores de espíritu reformador como el P. Feijoo, y en parte debido a factores que operan en los territorios bajo el dominio español —por ejemplo, viajeros ilustrados como Alexander von Humboldt y expediciones como la de la Academia de París, que tuvieron fuerte impacto en la intelectualidad hispanoamericana—, se hacen presentes en América ideas y corrientes filosóficas contrarias al escolasticismo y muy representativas de la nueva dirección que tomó el pensamiento europeo a partir del Renacimiento. Descartes, Leibniz, Locke, Hugo Grocio, así como

Galileo y Newton, se cuentan entre los primeros autores difundidos entre nosotros y con efecto revolucionario en el proceso intelectual, aunque el hecho, medido con el reloj europeo, sea claramente tardío. El número de libros y revistas extranjeros que circulan y el de lectores que los solicitan y que van adquiriendo un decidido gusto moderno aumenta aceleradamente a medida que avanza el siglo XVIII. Al mismo ritmo otros nombres resonantes, de poderoso influjo transformador, aparecen en el horizonte intelectual de los hispanoamericanos: Condillac, Rousseau, Montesquieu, Adam Smith, Filangeri, Beccaria, Benjamin Constant, he aquí algunos de los principales.

Por otra parte, las instituciones educacionales y culturales se renuevan, poniéndose a tono con las exigencias modernas: en las ciudades cabeza de virreinato o sede de real audiencia surgen colegios carolinos y sociedades “económicas”, “filantrópicas” o de “amantes del país”, y se editan revistas y otras publicaciones de indudable valor como vehículos de cultura superior y órganos de divulgación filosófica. Un despertar de la conciencia crítica y un primer esbozo de reconocimiento de la identidad nacional y americana son perceptibles en el período. Esta atmósfera de cultura equivale, por lo menos exteriormente, a lo que se conoce en Europa como la época de la Ilustración, y por eso se denomina del mismo modo a esta etapa de nuestro proceso espiritual. Por lo demás, la vinculación doctrinaria es clara, pues la ideología ilustrada hispanoamericana no es sino el trasplante de la filosofía de la Ilustración europea, especialmente la francesa. A semejanza de Francia, en la América hispano-india es ésta también época de cambios

políticos importantes, que serán arrojados por el pensamiento filosófico moderno: los cambios de la revolución emancipadora que hacia 1824 habrá cancelado el poder español en la mayor parte de nuestros países.

Una nueva etapa se abre con la independencia política de Hispanoamérica; así también ocurre con el pensamiento filosófico. En adelante este pensamiento se expandirá libremente, sin las trabas de la censura monárquica, pero con la precariedad que imponía la crisis político-social que confrontaron casi todas las flamantes repúblicas de esta parte del continente en el siglo XIX. Consideremos a grandes rasgos el desarrollo ulterior de la filosofía hispanoamericana.

Hay un primer período de evolución bien marcado que se extiende hasta aproximadamente 1870 y que parte de la revolución emancipadora, período este que coincide con el romanticismo, por lo cual se lo suele llamar romántico. En él predominan, sucesivamente, la filosofía llamada de la Ideología —que es la última forma del sensualismo francés—, las doctrinas de la escuela escocesa del *common sense* y, finalmente, el espiritualismo ecléctico, de cepa francesa, y la versión krausista del idealismo alemán. Estas doctrinas constituyen el alimento filosófico no sólo de la gente académica, sino también de los publicistas y los políticos de entonces. Estos últimos generalmente se alinean en dos partidos principales, de tendencia liberal el uno y conservadora el otro, enconados en su disputa sobre todo por diferencias pragmáticas y de política inmediata, aunque sean importantes algunas oposiciones filosóficas, como las que se refieren al principio de autoridad, la legitimación del

poder, el fundamento de la moralidad y la organización del Estado. Sin embargo, no siempre difieren en relación con otros principios y conceptos básicos —por ejemplo, el tocante a Dios y la ordenación del universo o a la libertad esencial del hombre— y no es insólito encontrar a los mismos filósofos europeos acogidos como mentores doctrinarios a la vez por escritores liberales y conservadores. Puede decirse quizá con más exactitud que en ciertos casos las mismas filosofías son selectivamente acogidas por ambos bandos y aplicadas según sus propios fines y criterios. Por esta época, apuntan también en Hispanoamérica, aunque tímidamente, el socialismo utópico y el pensamiento anarquista, que van a desarrollarse a finales del siglo.

En las últimas décadas del XIX todo el fervor de la *intelligentsia* hispanoamericana se ha de volcar hacia otra doctrina, o más bien complejo de doctrinas, formado por la filosofía que en Francia ha bautizado Augusto

Comte con el nombre de *positiva* y por otras varias corrientes del pensamiento decimonónico, como el materialismo, el experimentalismo, el evolucionismo, etc. A base de todos estos elementos ideológicos se fabrica el llamado credo positivista que, si bien con variable intensidad y amplitud, dominará la escena intelectual de nuestros países por casi cuatro décadas, o sea, hasta los años iniciales del siglo actual.

Al lado de Comte, sobrepujándolo quizá, el filósofo más popular es por entonces Spencer. Por su ministerio se impone como principio explicativo universal el concepto de evolución, que se aplicará tanto al conocimiento de la naturaleza física cuanto al del orbe social, y que servirá igualmente para justificar el



predominio de la burguesía como las reivindicaciones del proletariado emergente. En lo sustantivo, el positivismo fue sin embargo una doctrina filosófica prohijada por las clases dirigentes de la América hispana en el período de establecimiento y consolidación del capitalismo financiero internacional en estos países.

En el seno del propio movimiento positivista, como resultado en parte de la heterogeneidad de sus elementos doctrinario —que consentían a la par las más decididas convicciones laicas y aun irreligiosas y las más francas profesiones de fe cristianas—, así como de la incipiente y débil implantación de sus principios en la comunidad intelectual que lo propició y lo exaltó, pero sobre todo como efecto reflejo de los cambios en la conciencia filosófica europea, surgen las tendencias superadoras de este pensamiento, las que, luego, ampliándose y reforzándose van a marcar una nueva etapa del pensamiento hispanoamericano. Algunos de los más caracterizados representantes de la propia filosofía positivista son, en efecto, los primeros que hacen la crítica de sus anteriores convicciones y no sólo se muestran convencidos de la necesidad de rectificar los errores y levantar las barreras del filosofar positivista, sino que creen que ya hay en el mercado filosófico de la época figuras y sistemas capaces de remplazar con ventaja la antigua doctrina. A estos impulsos de autocrítica se suma la decisiva acción de un grupo de vigorosas personalidades del magisterio universitario que por entonces dedican sus mejores esfuerzos tanto a la liquidación de la filosofía positiva cuanto a la constitución de un serio movimiento filosófico en la Universidad. Por eso se les ha llamado los *fundadores*.

Entre éstos destacan los nombres del argentino Alejandro Korn, del uruguayo Carlos Vaz Ferreira, del chileno Enrique Molina, del peruano Alejandro O. Deustua y de los mexicanos José Vasconcelos y Antonio Caso. No son ciertamente los únicos, pero sí los principales en el dominio estricto de la filosofía académica. Actúan en coincidencia con otras figuras intelectuales empeñadas a la sazón en dar un nuevo sentido y una base más profunda y auténtica a la cultura de nuestros países, de las que son representativos los nombres de José Enrique Rodó, Alfonso Reyes y Pedro Henríquez Ureña.

Los fundadores, cuya obra llena las primeras décadas del siglo actual, no sólo coinciden en el rechazo de positivismo; comparten, asimismo, el tipo de orientación que quieren imprimir al pensamiento filosófico y los mentores occidentales que eligen para esta empresa. En lo fundamental son antinaturalistas, con marcadas simpatías idealistas y vitalistas (posiciones estas no siempre fáciles de distinguir la una de la otra); tienen una clara preferencia por los conceptos dinámicos y por el pensamiento intuitivo, no rígidamente lógico y, en consecuencia, son por lo general condescendientes con la especulación metafísica. De allí su admiración por autores como Boutroux, Croce, James y, sobre todo, Bergson. Este último se convierte en el oráculo de los intelectuales de la época, como antes lo había sido Spencer. Ahora el bergsonismo, con su concepto de duración, de devenir concreto y cualitativo, es utilizado en todas las explicaciones y síntesis conceptuales y conviene señalar, como un hecho significativo, que no sólo es acogido y exaltado por los sectores conservadores sino también por los liberales e incluso por los marxistas,

que entonces comienzan a representar ya una corriente de pensamiento bien definida en Hispanoamérica.

Con el marxismo y otras orientaciones de la filosofía social vinculadas u opuestas a él, estamos en la etapa contemporánea de la filosofía hispanoamericana que se extiende aproximadamente desde la tercera década de este siglo hasta nuestros días. Respecto al marxismo —y, entrando en la consideración de las corrientes actuales— hay que decir que, aunque ha tenido importantes repercusiones políticas y en los últimos años, con el establecimiento del régimen socialista en Cuba, informa toda la actividad intelectual y la cultura de un país, no ha sido la más influyente filosofía en las universidades, ni siquiera entre amplios sectores de escritores e intelectuales, aunque es sin duda la filosofía que más fuerte esfuerzo de vulgarización ha recibido. También la filosofía católica, particularmente la neotomista, ha sido muy divulgada y tiene un firme bastión en las universidades y escuelas superiores católicas y otras instituciones auspiciadas por la Iglesia. Aparte de estas corrientes, otras filosofías deben ser mencionadas en lugar preferencial pues han marcado más nítidamente el movimiento universitario. Ellas son, en primer término, la fenomenología, tanto en su versión husserliana original cuanto en sus derivaciones axiológicas y ontológicas, tales como han sido desarrolladas por los pensadores alemanes Max Scheler, Moritz Geiger, Alexander Pfander y Nicolai Hartmann. Con la corriente fenomenológica se entronca el existencialismo de Heidegger que, como se sabe, estuvo vinculado inicialmente con Husserl, así como el pensamiento existencial cristiano de Jaspers y el ateísmo de Sartre. A ello debe agregarse el historicismo, que

propugnan Ortega y sus discípulos apoyados, entre otros autores, en Dilthey.

Vista desde una perspectiva complementaria, la difusión de las filosofías que acabamos de mencionar y de otras afines, como las de Eucken, Klages y Keiserling, que se produce sobre todo desde la tercera década del siglo hasta los años de la segunda guerra mundial, representa la influencia del pensamiento germánico en Hispanoamérica, coetánea de la expansión política y económica de Alemania que cesó con el conflicto bélico y la derrota. Sintomáticamente, en la segunda parte de la década del cuarenta comienza a penetrar y alcanza gran difusión la filosofía francesa, sobre todo la nueva de corte existencial, representada por Sartre, así como por Marcel Merleau-Ponty y Camus. La penetración sartriana es facilitada por el empleo de la literatura como medio de expresión de ideas, lo cual hace accesibles, aunque parcialmente, los temas y problemas de la filosofía de la época a públicos más vastos que los estrictamente académicos. Análogo efecto han tenido las obras literarias de Camus. Por otro lado, el existencialismo francés es un pensamiento directamente conectado, por principios doctrinarios y por la vocación personal de sus creadores, con la problemática social y política. El intelectual comprometido —*engagé*— es, de acuerdo con esta filosofía, el paradigma del hombre de pensamiento y de letras. De allí que esta filosofía también encuentre acogida, pese a sus complicaciones técnicas como sistema teórico, entre los espíritus políticos y las mentalidades con predominante inquietud social. Esto no quiere decir que en los círculos académicos hispanoamericanos no haya penetrado también el existencialismo francés,

especialmente el de Sartre, aunque allí comparta el favor del público profesional con Merleau-Ponty y, sobre todo, con Heidegger, a quien se sigue reconociendo como el más grande teórico de la filosofía de la existencia.

Otros temas y problemas solicitan hoy la atención de quienes tienen seria inquietud filosófica, sobre todo en las universidades y otros centros de educación superior. La lógica, la epistemología y el análisis del lenguaje encuentran cada vez más cultivadores, los cuales, por la naturaleza de su interés teórico, son propensos a un enfoque más riguroso y frío, más técnico si se quiere, de los contenidos del conocimiento, y reciben el influjo de círculos de pensamiento diferentes a los arriba mencionados. Se inserta aquí la influencia de corrientes como el positivismo lógico, la escuela analítica y lingüística, el idoneísmo, etc., vinculadas con los nombres de Bertrand Russell, Rudolf Carnap, G. E. Moore, Ludwig Wittgenstein, Gaston Bachelard y Ferdinand Gonseth. Este tipo de filosofía está creciendo notoriamente en importancia en Hispanoamérica durante los últimos años como consecuencia del desarrollo mundial de la ciencia y la tecnología y también del predominio de la cultura angloamericana en el mundo capitalista. Al mismo tiempo, otras filosofías, especialmente las neomarxistas, refuerzan su acción, reflejándose en la filosofía la pugna mundial de los dos grandes bloques político-ideológicos.

En el curso del proceso aquí reseñado, la filosofía ha alcanzado en Hispanoamérica un nivel de aceptación y de expansión muy considerable —aunque en un sentido muy especial que el análisis ulterior deberá determinar. Cátedras y departamentos universitarios, sociedades y

asociaciones de especialistas, revistas y libros, vinculaciones internacionales, manifestaciones todas de una actividad filosófica regular— según los criterios más comunes en nuestro tiempo se dan ya prácticamente en todas las naciones de la América hispano-india y determinan en mucho el carácter y la orientación de la actividad filosófica de nuestro tiempo. Lo que antes era un ejercicio eventual y un producto frecuentemente efímero, con resonancias muy limitadas, incluso en el orden académico, es hoy una actividad estable que cuenta con suficientes medios para asegurar su supervivencia y progreso y aumentar su penetración en la vida de la comunidad.

Justamente en la medida en que se ha logrado esta regularización (o *normalización*, como la llamó Francisco Romero) del ejercicio filosófico, se ha suscitado un profundo interés por la evolución de las ideas en nuestros países y por el sentido y alcance de nuestro pensamiento. Los estudios sistemáticos de historia de las ideas, los balances y reseñas de la filosofía en Hispanoamérica, sustentados en una sólida metodología científica, han surgido prácticamente y se han difundido e incrementado en las últimas décadas. Se ha suscitado asimismo una muy seria y profunda discusión acerca del carácter y posibilidad de la filosofía en nuestra América. Ahora bien, esto significa que hoy día, como resultado de toda la historia anterior, de la que hoy sabemos mucho más que en el pasado, somos conscientes (quizá por primera vez plenamente conscientes) de los problemas que afectan a nuestro pensamiento o, por mejor decir, del problema radical de la justificación del filosofar hispanoamericano.

2. Siguiendo esta sugestiva vertiente crítica de la conciencia hispanoamericana actual, indagaremos ahora por la calidad y el alcance de los productos intelectuales del filosofar cuya evolución de más de cuatrocientos años hemos presentado en apretada síntesis.

¿Cuáles son los caracteres distintivos que ofrece este pensamiento filosófico? Trataremos de destacar los más saltantes y significativos:

i] En primer lugar, la similitud de evolución, el hecho notable de que un mismo esquema de desarrollo histórico y una misma constelación de rasgos convienen en lo fundamental a la actividad desplegada durante tan largo lapso por los hombres de pensamiento de una pluralidad de países muchas veces considerablemente alejados física y socialmente unos de otros. Hispanoamérica, en filosofía, como en otros aspectos de la cultura, mantiene —y refuerza en lugar de debilitar— su unidad como fenómeno histórico. No negamos la existencia de variantes regionales, de diferencias en los ingredientes culturales y en el predominio de ciertos modos de actuar, producto generalmente de influencias complementarias diversas. Pero no hay que hacer fuerza en nada a la narración y a la interpretación históricas para decir que en Perú, en México, en Argentina, o en Chile se dan los mismos períodos de desenvolvimiento filosófico, operan las mismas influencias con efectos análogos y se producen muy semejantes frutos intelectuales.

Este hecho tiene particular importancia para la interpretación del sentido de la filosofía hispanoamericana, pues revela la existencia de factores básicos que actúan de modo constante y con fuerte efecto

en la orientación del proceso sociocultural de nuestros países.

ii] Otro carácter descriptivo interesante es el siguiente: nuestra filosofía ha estado vinculada siempre a determinadas áreas de actividad cultural que pueden ser suficientemente precisadas, sin perjuicio de que pueda aceptarse la convergencia de varios intereses en un momento dado o en tales o cuales direcciones o autores. Es claro, en primer término, el peso de la teología en el período de predominio escolástico, especialmente en los siglos XVI y XVII. En el siglo XVIII, o sea en el período que hemos llamado de la Ilustración, la filosofía se liga estrechamente con la difusión —más que con la creación propiamente— de la ciencia, sobre todo natural. Esta relación cultural se desplaza luego a la política ya en la época cercana a la emancipación y será la predominante prácticamente a lo largo del siglo XIX, inclusive en el período de hegemonía del positivismo que, salvo contadas excepciones, no fue acompañado de un vigoroso esfuerzo de desarrollo científico. La vinculación con la literatura, que se percibe a comienzos de la colonia en ciertos círculos platonizantes, se deja sentir también en esta etapa y a comienzos del siglo XX, en coincidencia con la reacción espiritualista. El *arielismo* es una orientación muy representativa de esta conexión. El panorama de nuestra época puede ser definido en los siguientes términos: vinculación acentuada con las ciencias sociales; creciente acercamiento a las ciencias naturales y matemáticas (principalmente a través de la atención dedicada a la lógica y la epistemología) y una mayor “independencia” profesional del filosofar. Esto no quiere decir que quienes hoy día se dedican a la filosofía



no estén familiarizados con otras disciplinas y formas de actividad, sino que, existiendo esta conexión, hay sin embargo más concentración en el trabajo especializado, particularmente el magisterial. Por lo demás, la vinculación de la filosofía y de otras disciplinas se ha dado en variadas formas a lo largo de la historia de la filosofía occidental. El contraste más marcado que a este respecto cabe señalar con el pensamiento hispanoamericano es la ausencia en éste de un nexo estrecho con la creación científica que, como se sabe, ha sido tan importante en la evolución del pensamiento europeo y norteamericano.

iii] Vinculado estrechamente con el rasgo anterior está el tercero que queremos destacar: la especialización y la tecnificación crecientes. Al más superficial examen de la evolución de nuestro pensamiento no escapa el hecho de que la producción de nuestros pensadores, sea cual fuere su valor y su tendencia, es hoy día resultado de un "oficio" adquirido, que implica métodos y técnicas particulares. El contraste con el siglo XIX y con la etapa inicial del siglo actual es patente. Se tiende hoy menos a las grandes construcciones especulativas, se busca trabajar más en campos problemáticos reducidos y se aspira a elaborar las cuestiones tratadas con procedimientos cuyo alcance objetivo pueda ser establecido sobre bases aceptables.

Con respecto a la presencia de este rasgo en el filosofar contemporáneo y su ausencia anterior, puede quizá decirse con mayor exactitud que nuestra evolución intelectual no ofrece una línea de progreso continua, porque así como nuestro pensar actual contrasta en este punto con el de los períodos inmediatamente

precedentes, también el colonial, sometido a la severa disciplina lógica de la Escolástica, resulta más técnico y más especializado que buena parte de sus sucesores, aunque predominaran en él los impulsos especulativos que animaban la metafísica y la teología cristianas. No obstante esto, la evolución en su conjunto parece indicar una clara acentuación de los caracteres señalados en los últimos años.

iv] Un cuarto rasgo importante son las influencias ejercidas por otras filosofías nacionales sobre nuestro pensamiento. Se pueden determinar claramente a lo largo de la historia aquí considerada cuatro influencias principales, además de otras menores:

a/ En primer lugar, por razones históricas obvias, hay que mencionar a España. La acción hispánica sobre nuestra filosofía es especialmente fuerte durante el período colonial. Cancelado el dominio español esta acción decrece, pero está lejos de desaparecer, entre otras razones por la muy poderosa de la comunidad de lengua. Así, en el siglo XIX encontramos la influencia del krausismo alimentada desde la península por el intensísimo movimiento que allí se desarrolló; además, la del tradicionalismo de Donoso Cortés y del pensamiento católico ecléctico de Jaime Balmes. Finalmente, en nuestro siglo, sobrepujando a otros pensadores españoles tan notables como Unamuno, que también dejan sentir su influjo, ha sido muy profundo el impacto de Ortega y del movimiento que animó desde la *Revista de Occidente*, reforzado más tarde por la obra de los pensadores exiliados en Hispanoamérica.

Nótese, sin embargo, que tanto en el caso de Ortega como en el de los pensadores anteriores el influjo español

opera característicamente por la transmisión de las filosofías de otras naciones. España es vehículo más que fuente de las filosofías que pone en circulación en nuestro continente. Un caso especial a este respecto es el de la Escolástica, que fue también esencialmente un pensamiento no-español, si bien en su fase postrera recibió de España aportes sustantivos que, dentro del proceso general de difusión de la filosofía católica, vinieron a la América hispano-india y aun cobraron en ella cierto auge. Así ocurre con el suarismo hispanoamericano, cuya evolución particular está todavía por estudiar.

b/ La influencia inglesa y, en general, anglosajona se hace perceptible sobre todo a partir de la época de la Ilustración (con la física de Newton y la filosofía de Locke, Adam Smith y Bentham especialmente) y se expande en las primeras décadas del siglo XIX por la extensión del empirismo y el utilitarismo y la gran acogida que tiene la filosofía escocesa del *common sense* (Reid, Dougald Stewart, Campbell, etc.). Con el positivismo vuelve a ganar importancia a través de la psicología de Bain, la lógica y la ética de Stuart Mill y, sobre todo, de la doctrina evolucionista de Darwin y Spencer. Después de un receso de varias décadas, hoy reaparecen gracias a la atención cada vez más fuerte concedida a la lógica, la epistemología y las filosofías analíticas. Con este paso se hacen más estrechos los contactos con el pensamiento norteamericano que antes, aparte de la lectura de William James, sólo influyó indirectamente por el intermedio de las tesis liberales y de la doctrina del federalismo de Jefferson, Benjamin Franklin y Thomas Paine en la época de la emancipación

y, más tarde, de la prédica idealista de Emerson y las doctrinas pedagógicas de John Dewey.

c/ La influencia francesa también arranca de la Ilustración en forma definida, con Descartes primero y luego, más fuertemente, con el sensualismo de Condillac, sus epígonos de la ideología y la filosofía política de Rousseau y otros pensadores del período de la Enciclopedia. La siguiente ola de influjo francés es la del eclecticismo y el espiritualismo de la época de la Restauración, con Cousin, Jouffroy, Royer Collard, entre otros, luego viene el impacto del positivismo a través de Comte y de sus seguidores y discípulos más o menos fieles, como Littré y Leroux y de otros pensadores de inclinación positivista o naturalista, como Taine, Renan, Guyau y Fouillée. Ya en nuestro siglo, en la década del veinte, encontramos en el vitalismo bergsonianos seguramente la más fuerte influencia francesa después de la Ilustración, a la que se sumó la acción de otros pensadores muy leídos por entonces, como Boutroux. En fin, muy cerca de nosotros y sobre todo, como vimos, después de la segunda guerra mundial, se produce el influjo del existencialismo francés con Sartre, Merleau-Ponty, Marcel y Camus, a la vez que se reciben los más recientes aportes marxistas de Politzer, Lefebvre, Garaudy, Goldman y Althusser, y de epistemólogos franceses o de lengua francesa como Meyerson, Bachelard, Gonseth y Piaget, para mencionar sólo unos nombres d/ La cuarta influencia nacional es la alemana y la afín austriaca. Su introducción es débil en el siglo XVIII, con Leibniz y, más adelante, con Herder y los prerrománticos. Tiene una más profunda repercusión merced a la obra de Karl Krause y su discípulo Ahrens,

figuras sin embargo de segunda línea en Alemania, a través de las cuales el idealismo germánico se difunde entre nosotros. Karl, que no llega a generar un movimiento importante, influye tardíamente por mediación del positivismo y de vagas repercusiones del pensamiento neokantiano —en verdad el único movimiento de este tipo es el mexicano, que evoluciona entre los años treinta y cuarenta de nuestro siglo—, aunque como tema de meditación personal y como asunto de investigación académica y de cursos universitarios crece en importancia a medida que nos acercamos a la época actual. El naturalismo materialista de Büchner y Haeckel y la doctrina filosófico-pedagógica de Herbart y la psicología experimental y voluntarista de Wundt tienen asimismo su lugar en las influencias germánicas del siglo XIX. El impacto de Schopenhauer, relativamente tardío, y el de Nietzsche son también dignos de mencionarse aquí. El momento de hegemonía o de influencia muy acentuada de este pensamiento en Hispanoamérica se sitúa alrededor de la década del treinta, por conducto de la fenomenología de Husserl y sus seguidores y del existencialismo de Heidegger y Jaspers. Otras vetas importantes de influencia germánica actual son el historicismo y el vitalismo de pensadores como Dilthey y Simmel; el marxismo, y el pensamiento socialista en general, a través de la difusión de autores clásicos de esta línea doctrinaria, especialmente Marx y Engels, y de ciertos nombres contemporáneos, como Ernst Bloch y Herbert Marcuse; el positivismo lógico y la filosofía de Wittgenstein —en la medida en que puede reconocerse en esta última una cepa germánica de reflexión—; y, en fin, el psicoanálisis, tal como lo han

desenvuelto pensadores como Jung y Fromm, con fuerte interés filosófico.

e] Señalemos, por último, otras influencias nacionales menos poderosas. La filosofía italiana está presente en el primer siglo de la colonia a través del platonismo renacentista, en la Ilustración gracias a teóricos de la historia y del derecho, como Vico, Beccaria y Filangeri y, finalmente, en nuestro siglo, a través del pensamiento estético de Croce y de la obra de marxistas como Labriola, Gramsci, Mondolfo y Della Volpe. La influencia rusa se produce casi exclusivamente en la reflexión social y sobre temas de filosofía de la historia, primero por mediación del anarquismo de Bakunin y del conde Kropotkin, y luego del socialismo marxista de Plenájov, Lenin, Trotski, Bujarin, Stalin y otros nombres menores, sin contar el efecto filosófico de escritores como Dostoievski y Tolstoi. Los polacos influyen a través de su importante escuela lógica y de marxistas como Adam Schaff. Hay, en fin, la acción aislada pero vigorosa de un filósofo húngaro, el marxista Georgy Luckács, y del pensamiento judío que opera a través de la obra de pensadores especialmente de lengua alemana como Martin Buber, sin contar la parte que él tiene en el influjo ejercido por filósofos ya mencionados, como Husserl, Wittgenstein, Bergson, de origen hebreo.

v] Por lo que toca al contenido doctrinario, a la filiación teórica de las ideas, es perceptible la existencia de una cierta alternativa en la orientación del pensamiento, de un carácter, por llamarlo así, *ondulatorio* de la evolución filosófica hispanoamericana. A una etapa o al predominio de movimientos de signo especulativo, conservador y sistemático, sucede un período o corriente

de signo contrario, esto es, con más inclinación a las formas empiristas del pensar, más liberal en sus posiciones ético-políticas y refractario a las construcciones sistemáticas. Así, a la escolástica sigue el sensualismo ilustrado y a éste el pensamiento más conservador y metafísico de los filósofos partidarios de la escuela escocesa, del espiritualismo y el krausismo. Este pensamiento será desplazado por el positivismo antimetafísico que, a su vez, será combatido con éxito por el vitalismo bergsoniano de cepa especulativa, que dará paso a la fenomenología y al existencialismo, más críticos aunque abiertos a la problemática metafísico-ontológica, que encuentran hoy al frente la crítica de las corrientes marxistas y analíticas.

Como se ve, a grandes rasgos puede delinearse un ritmo alternado, una línea ondulante de evolución ideológica, que da su dialéctica al filosofar hispanoamericano. Pero, como esta figura corresponde en mucho a la evolución del pensamiento occidental, es preciso no malinterpretar su sentido. Lo cual nos lleva a la característica siguiente.

vi] Esta característica es lo que vamos a llamar —pidiendo disculpas por la pedantería a que suena el nombre— *evolución paralela y con determinantes exógenos*. Se trata de lo siguiente: el desenvolvimiento ideológico hispanoamericano corre paralelo con el proceso del pensamiento europeo (y ahora también norteamericano) y los cambios que se producen en él coinciden estrechamente con las transformaciones de la filosofía occidental al estar determinadas en lo fundamental por éstas. Hay así una sucesión de etapas (y de orientaciones dominantes) que están provocadas directamente por los

cambios del pensamiento europeo, de tal manera que, entre nosotros, el paso de una etapa a otra se hace por intermedio de un pensamiento extraño.

Con esta determinación exterior se vinculan los tres siguientes rasgos complementarios de nuestro proceso ideológico:

a/ La evolución es *discontinua*, puesto que nuestros sistemas no están internamente generados, no surgen unos de otros por virtud de su propia lógica doctrinaria.

b/ La evolución es *sinóptica*, puesto que hay una abrupta introducción de contenidos ideológicos nuevos y un desenvolvimiento recortado por la presencia en plaza de tales contenidos, introducidos generalmente como productos acabados sin la estela de su propia gestación.

c/ La evolución presenta un *retardo decreciente* y una *aceleración creciente*, pues si bien los productos ideológicos durante muchos años llegaron a América tardíamente, cuando en Europa ya eran obsoletos o estaban en trance de superación, la situación ha cambiado en la actualidad, con el efecto de que la contemporaneidad —por así decirlo— de las influencias es cada vez más próxima. De resultas de esto, el impacto del pensamiento extranjero se produce hoy día a ritmo acelerado, de tal manera que la evolución ideológica es también muchos más rápida y más precipitada que antes. Los ilustrados hispanoamericanos recibieron y adoptaron a Descartes con un siglo de atraso; los filósofos de hoy manejan a los autores extranjeros prácticamente en el día de su publicación; aquéllos demoraron en asimilar el cartesianismo, éstos apenas tienen tiempo de deglutir las ideas de último minuto.



vii] Queremos llamar la atención ahora sobre otro rasgo histórico que tiene mucha repercusión en la estructura y sentido de nuestro pensamiento: se trata del hecho de que la filosofía ha comenzado entre nosotros desde cero, es decir, sin apoyo en una tradición intelectual vernácula, pues el pensar indígena no fue incorporado al proceso de la filosofía hispanoamericana. Ésta tiene así el carácter de un árbol trasplantado, no de una planta que surgiera de la conjunción de factores propicia a un brote original y vigoroso de pensamiento. Frente al respaldo con que la filosofía cuenta en Europa, apoyada como está sobre una larga evolución del pensamiento y de las culturas tradicionales, en Hispanoamérica no ha encontrado ningún apoyo de la comunidad histórica básica, del fondo popular del espíritu de nuestros pueblos, y vive de la tradición europea, que le es, en este sentido, extraña. El paralelismo y la determinación exógena a que nos referimos antes tienen aquí su punto de arranque.

El rasgo que acabamos de considerar no puede ser desconectado del contexto histórico-político en que surgieron y en que han vivido hasta hoy nuestras nacionalidades. La filosofía fue *traída* por los españoles porque éstos *vinieron* a conquistar y a dominar la tierra americana e *importaron* con ellos las armas intelectuales de la dominación. No puede extrañarnos, entonces, que en gran parte el examen de la filosofía hispanoamericana se convierta en el relato de la *llegada* de la filosofía occidental a nuestros países y de su paso *por* ellos, la narración del proceso de la filosofía europea *en* América hispano-india, más que el de una filosofía generada en

nuestro propio ambiente espiritual, de una filosofía de nuestra América.

viii] Con lo anterior está dado el factor esencial de una serie de rasgos negativos de nuestro pensamiento filosófico que debemos incorporar al cuadro que estamos trazando. Pero antes no queremos dejar de notar —sin tomarlo como negativo o positivo, por el momento— el hecho de que las filosofías trasplantadas resultaron sujetas a cambios y recortes y ampliaciones, con vistas a un uso práctico. Fueron así insertadas en el contexto local y utilizadas, dentro de ciertos límites, como elementos apropiados para enfrentar los problemas de la realidad. El mundo fue visto y manejado a través de las categorías ideológicas explícita o implícitamente contenidas en esas filosofías europeas y de este modo, a la vez que iluminaron el medio americano con su coloración espiritual propia, se refractaron en él, adquiriendo una dirección distinguible de la original. Ya dijimos que la Escolástica fue empleada por los españoles para asegurar el dominio de la metrópoli sobre los territorios de ultramar. Del mismo modo, los caminos de la independencia política se trazaron según las pautas de los sistemas filosófico-jurídicos del XVIII Y otro tanto ocurrió más tarde en el proceso de consolidación y en la evolución de nuestras repúblicas, hasta llegar a los días que corren. La filosofía sirvió para operar sobre la realidad y adquirió de ella sus marcas reales, pero la realidad fue comprendida según la filosofía producida en Europa, como el mundo *de* Dios y el Rey, como una república *a la europea*, como un orden del espíritu en que América tenía un lugar secundario (o extraordinario, según los casos), etc. Hubo pues *adopción* de una imagen

del mundo, con el doble valor que tiene este término, de asunción de algo extraño y de modificación de su *status* o condición en la realidad.

ix] El primero de los rasgos negativos a que nos conduce, según dije, lo anterior es *el sentido imitativo de la reflexión*. Se piensa de acuerdo con moldes teóricos previamente conformados, a los modelos del pensamiento occidental, sobre todo europeo, importado en la forma de corrientes de ideas, escuelas, sistemas totalmente definidos y completos en su contenido e intención. Filosofar para los hispanoamericanos es adoptar un *ismo* extranjero, suscribir ciertas tesis preexistentes, adoptadas al hilo de la lectura y la repetición más o menos fiel de las obras de las figuras más resonantes de la época. A este propósito, Gómez Robledo ha hablado de la existencia entre nosotros de una suerte de “entreguismo filosófico”, correlato, en el orden del espíritu, del entreguismo político.

x] Otro rasgo es la *receptividad universal*, o sea, una disposición abierta y casi irrestricta a aceptar todo tipo de producto teórico procedente de los grandes centros de cultura occidental, dentro de las escuelas y tradiciones nacionales más diversas y con estilos y propósitos espirituales dispares, siempre y cuando, ciertamente, hayan logrado cierta fama o un perceptible ascendiente en la opinión filosófica europea, norteamericana y, en algunos casos, oriental, aunque las más de las veces este efecto se logra por vía de Occidente.

Aun si se reconoce que hay en la imitación y en la recepción un elemento de adaptación y cambio, el saldo final de esta apertura hispanoamericana es, creemos, un carácter negativo. Aquí es, por ello, perfectamente

aplicable el concepto de *universalismo imitado* introducido por Samuel Ramos.

xi] Hay otros rasgos de análogo signo, vinculados con los anteriores. Uno es *la superficialidad y la pobreza* —en términos generales— que muestran los planteamientos y los desarrollos doctrinarios de nuestra filosofía.

En ésta, la disertación de tono oratorio y la sinopsis más o menos literaria predominan sobre la elaboración crítica de las ideas en procesos lentos y fatigosos de análisis y fundamentación, como lo pide la disciplina del pensamiento racional. En Hispanoamérica, la mayor parte de las veces el afán filosófico se satisface y consume en el menester de la exposición pedagógica, en el resumen y formulación no técnica de las doctrinas y sistemas importados para uso de la escuela.

Conviene notar que la imitación y la receptividad hacen que este carácter, común entre nosotros, no se acompañe de una orientación o estilo típico de pensar, lo cual nos lleva al siguiente rasgo negativo.

xii] *Ausencia de una tendencia metodológica característica y de una proclividad teórica, ideológica identificable*, capaces de fundar una tradición de pensamiento o cuando menos de dibujar el perfil de una manera intelectual bien definida. Por contraste con lo que ocurre, por ejemplo, con el pensamiento británico, fácilmente identificable, pese a diferencias doctrinarias muy importantes, por un claro sello “empirista”, no hay base sólida para definir un estilo semejante en la filosofía hispanoamericana, ni menos en la de cada país. Se habla a veces de una inclinación *práctica* de los pensadores hispanoamericanos, otras de una vena especulativa o poética que nutre su obra. Pero, aparte de que estos

rasgos se contradicen, es preciso señalar que sus manifestaciones —débiles y confusas— han desaparecido rápida y casi completamente cada vez que han prevalecido influencias de signo contrario. No hay, pues, tal sello, a menos que se quiera contar como carácter distintivo justamente la ausencia de definición y la bruma de las concepciones, lo que equivaldría justamente a confirmar la tesis que aquí bosquejamos.

xiii] *Ausencia correlativa de aportes originales*, de ideas y tesis nuevas, susceptibles de ser incorporadas a la tradición del pensamiento mundial. No hay un sistema filosófico de cepa hispanoamericana, una doctrina con significación e influjo en el conjunto del pensamiento universal y no hay tampoco, en el nivel mundial, reacciones polémicas a las afirmaciones de nuestros pensadores, ni secuelas y efectos doctrinarios de ellas en otras filosofías. Nuestras más relevantes figuras filosóficas han sido expositores o profesores y por más que en este campo su acción haya sido muy fecunda y haya marcado el proceso educacional de nuestros países, no ha tenido efecto fuera de las fronteras de Hispanoamérica y a veces sólo de un país.

xiv] *Existencia de un fuerte sentimiento de frustración intelectual* entre los cultivadores de la filosofía en Hispanoamérica. Es sintomático el hecho de que los más lúcidos representantes de nuestra filosofía se hayan preocupado por la cuestión de la existencia de un pensamiento filosófico propio y que, ante una respuesta frecuentemente negativa o cuando menos poco optimista, hayan formulado proyectos para la construcción futura de una filosofía genuina. Por contraste, esta inquietud no es frecuente en aquellos países que han hecho aportes

decisivos al desarrollo de la filosofía y que, por decido así, están bien instalados en el territorio de la teoría filosófica y se mueven en él como en dominio propio. Insatisfechos e inseguros, los hispanoamericanos se han sentido como en territorio ajeno al penetrar en los predios de la filosofía, por efecto de una viva conciencia de su carencia de originalidad especulativa.

xv] *Gran distancia entre quienes practican la filosofía y el conjunto de la comunidad.* No hay manera de considerar nuestras filosofías como un pensamiento nacional, con sello diferencial y con resonancia en amplios sectores de la población, como se habla, por ejemplo, de una filosofía alemana, francesa o aun norteamericana. y no es posible que la comunidad se reconozca en las filosofías difundidas entre los entendidos de nuestros países, justamente porque se trata de pensamientos trasplantados, instalados, por decido así, en un vacío de tradición reflexiva, y porque pueden ser considerados productos espirituales expresivos de otros pueblos y otras culturas, que una minoría refinada se esfuerza en comprender y compartir en nuestro ambiente. No negamos que hay un factor universal en la filosofía, ni pensamos que la filosofía tiene que ser “popular”; pero estamos convencidos de que el modo propio de una forma muy elaborada de creación intelectual, cuando es genuina, traduce la conciencia de una comunidad y encuentra en ella honda resonancia, especialmente a través de sus derivaciones éticas y políticas y esto es lo que se echa de menos en la filosofía hispanoamericana.

Los resultados de la descripción y el examen que anteceden configuran un cuadro más bien negativo del pensamiento hispanoamericano. En efecto, las carencias

prevalecen sobre los logros en la historia de nuestra inquietud filosófica, lo cual induce, como más de una vez se ha hecho, a plantear la cuestión radical de si es filosofía el producto histórico que como tal se ha considerado en nuestros países o, en todo caso, en qué sentido puede hablarse de filosofía en la América hispano india a la luz de los resultados de la evolución histórica de nuestro pensamiento.

El tratamiento de estas cuestiones ha sido motivo y contenido de la polémica sobre la filosofía hispanoamericana cuyos principales momentos hemos de examinar ahora. Con ello obtendremos una base más sólida y amplia para formular nuestro propio enjuiciamiento.

## El Debate

3. Nos ocuparemos a continuación de algunas de las más importantes interpretaciones de la filosofía hispanoamericana, las cuales de un modo o de otro encaran las cuestiones que hemos formulado en la introducción y al final del capítulo anterior. No pretendemos ni queremos ofrecer un cuadro completo de las contribuciones a este tema, sino tan sólo presentar los momentos relevantes y los argumentos típicos del debate acerca de nuestra filosofía, que constituye una prolongación y un complemento muy valioso de los trabajos sobre historia de las ideas realizados en nuestros países, especialmente en los últimos decenios.

i] Quizá sea Juan Bautista Alberdi el primer pensador hispanoamericano que se ha planteado explícitamente el problema de nuestra filosofía. En su famosa lección inaugural de 1842, "Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea", así como en algunos artículos polémicos de la época de su exilio en Montevideo, se pregunta si hay filosofía americana, cómo debe ser ella y qué misión debe cumplir, exponiendo a este propósito un punto de vista ejemplarmente claro y de singular interés para la dilucidación de la cuestión que nos ocupa.

Según el prócer argentino, "cada país, cada época, cada filósofo ha tenido su filosofía peculiar, que ha cundido más o menos, que ha durado más o menos, porque cada país, cada época y cada escuela han dado soluciones



distintas de los problemas del espíritu humano". Por tanto, así como han existido y existen filosofías de otros países, filosofía griega, francesa, alemana, etc., es necesario que exista una filosofía hispanoamericana. No la hay todavía; es, como pensamiento con estilo propio, un proyecto que tiene que hacerse realidad.

A este fin es preciso tener en cuenta los caracteres del pensamiento de la época que apunta en una dirección constructiva. Cree Alberdi que ya pasó el momento de las filosofías analíticas — como el sensualismo de Condillac y Cabanis—, filosofías de una época de destrucción, época revolucionaria que el mundo acaba de vivir en toda su intensidad. Ahora ha llegado el turno de la síntesis, de la edificación de un nuevo orden. Por tanto, la filosofía que hay que establecer es la sintética, una filosofía de la organización. Esta conclusión no sólo es válida en Europa; también tiene vigencia en América. "Y no se objete —escribe— que la Europa tiene sus necesidades, como la América tiene las suyas. Esto que bajo cien aspectos es incontrovertible, no lo es bajo cien otros en que las necesidades sociales de ambos mundos en el día de hoy son idénticas y solidarias. Procedentes de un mismo siglo, de cuatro revoluciones republicanas y democráticas, todas hermanas por fin y por origen, los dos continentes se agitan hoy en la concepción y el establecimiento de una nueva asociación, que remplace a las que derrocaron las grandes revoluciones de Washington, de Mirabeau, de Moreno y del pueblo francés en 1830."

Desde esta perspectiva se puede volver la vista a las filosofías europeas que destacan en el momento para encontrar la más conveniente. Proceder perfectamente

adecuado, según Alberdi, porque nuestros pueblos no tienen propensión especulativa, que es como decir que el aspecto teórico, puro, de la filosofía no está a su alcance; de hecho, para ponerlo en las palabras de Alberdi, “la América practica lo que piensa la Europa”.

Por otro lado, hay que tener en cuenta otros caracteres nacionales, la índole de la raza, su manera de concebir y recibir las ideas. De allí que la elección de la filosofía —guía por afinidad de genio colectivo— no puede recaer sino en el pensamiento francés. “El pueblo de Europa —escribe Alberdi— que por las formas de su inteligencia y de su carácter está destinado a presidir la educación de estos países es sin contradicción la Francia.”

Pero agrega: “Por fortuna, en la actual filosofía francesa se encuentran refundidas las consecuencias más importantes de la filosofía de Escocia y de Alemania”, lo cual asegura la universalidad de la importación ideológica recomendada.

Mencionemos un aspecto más del enfoque de Alberdi, con que se completa el cuadro de su interpretación de nuestra filosofía. Sostiene que la filosofía que hay que fundar en nuestro continente o, mejor dicho, en la América hispana, debe ser —por virtud de nuestras peculiaridades y nuestras necesidades— no pura, teórica o abstracta, sino aplicada a la solución de los problemas de la organización social y de la promoción de una vida civilizada en estos países. “Nuestra filosofía será, pues, una serie de soluciones dadas a los problemas que interesan a los destinos nacionales; o bien la razón general de nuestros progresos y mejoras, la razón de nuestra civilización; o bien la explicación de las leyes por las cuales debe ejecutarse el desenvolvimiento de nuestra

nación: las leyes por las cuales debemos llegar a nuestro fin, es decir, a nuestra civilización, porque la civilización no es sino el desarrollo de nuestra naturaleza, es decir, el cumplimiento de nuestro fin.”

Según esto, aunque importada de Europa, la filosofía habrá de operar en el sentido de la construcción, consolidación y ascenso de nuestro ser nacional.

En suma, para Alberdi, no existe filosofía americana, pero debe existir y puede existir, por aceptación de los sistemas europeos adecuados a nuestra idiosincrasia. Ella habrá de aplicarse a resolver nuestros problemas y a promover nuestra civilización. Será una filosofía nacional pese a su origen extranjero, porque la filosofía no se nacionaliza por sus objetos o sus métodos, sino “por sus aplicaciones especiales a las necesidades propias de cada país y de cada momento”. He aquí, en esencia, el primer punto de vista crítico sobre nuestra filosofía, cuya orientación habremos de encontrar, con matices y combinaciones doctrinarias de índole variable, en pensadores más recientes.

ii] Pasando a reseñar el debate contemporáneo, consideremos en primer término la tesis de Vasconcelos, tal como se ofrece en su conferencia de 1930, “Necesidad de una filosofía iberoamericana”, y en otras obras suyas sobre la cultura de nuestro continente, como *La raza cósmica* e *Indología*. En el primero de los trabajos mencionados asume, como Alberdi, la tesis de que no ha habido hasta ahora filosofía en nuestra América. Piensa, sin embargo, que ha llegado el momento de dedicarse a ella con capacidad y posibilidades de progreso, para lo cual hay que emplear las técnicas de los países europeos, especialmente las del pensamiento alemán, que se

ofrecen, para él, como productos útiles de viejas civilizaciones que han perdido su vena inventiva. Apoyándose en apreciaciones históricas de corte spengleriano, Vasconcelos piensa que América puede sobrepujar al Viejo Continente en el terreno del pensamiento. Estamos en una posición ventajosa para tal contribución a la cultura mundial, pues mientras los pueblos europeos y también el norteamericano viven enclaustrados en un nacionalismo lleno de prejuicios de raza y de tribu, nosotros abrimos nuestro espíritu de par en par a todos los vientos de la historia. Como Alfonso Reyes, su compañero de generación, que ve como rasgo distintivo del americano un universalismo de la inteligencia, Vasconcelos cree en la existencia de una dimensión universal del hispanoamericano, producto de su juventud y del mestizaje, que se traducirá en una filosofía de amplitud mundial. Éste será un acontecimiento incomparable de la historia. “Los iberoamericanos —escribe el maestro mexicano— nos hallamos como en el cruzamiento de todos los caminos. Los recién llegados de la historia, pero también los herederos de todas sus experiencias y de toda su sabiduría, somos como grano reconcentrado en el cual todas las especies de plantas hubiesen puesto su esencia. De semejante concentración de gérmenes saldrá todo un nuevo reino de vida. La facultad de elegir... nunca había tenido más amplio campo y materiales más ricos donde ejercerse.”

Vasconcelos supera así las dudas que tuvo al principio sobre la filosofía en general, llegó a escribir: “Vago ensueño de las clases relativamente acomodadas, ¿no es esto todo pensamiento filosófico, toda literatura?” y sobre

la pertinencia de una filosofía hispanoamericana, y termina afirmando la necesidad de que nuestros países expresen su idea del mundo, porque ello es el signo de su firme implantación en la historia. “Todo pueblo que aspira a dejar huella en la historia, toda nación que inicia una era propia, se ve obligada por eso mismo, por exigencia de su desarrollo, a practicar una revolución de todos los valores y a levantar una edificación provisional o perenne de conceptos. Esta construcción, ligada a la vida del pueblo, es la filosofía nacional, o la filosofía hecha con “los tesoros de la experiencia nacional” —lo que es distinto del nacionalismo filosófico opuesto al universalismo de la reflexión teórica más alta—, hoy día puede y debe dar América, en la hora en que la estrella de Europa declina.

iii] En contraste con el mesianismo americano de Vasconcelos, el peruano José Carlos Mariátegui, figura destacada, como se sabe, del pensamiento marxista, adopta una actitud más bien escéptica sobre la existencia y la posibilidad de nuestra filosofía en un artículo de 1925 titulado: “¿Existe un pensamiento hispanoamericano?” Oponiéndose a quienes, como Alfredo L. Palacios —e indirectamente también Vasconcelos—, pensaban que la primera guerra mundial había revelado la decadencia de la cultura europea, escribe allí: “Europa no está, como absurdamente se dice, agotada y parálitica. Malgrado la guerra y la posguerra conserva su poder de creación.” y agrega, subrayando nuestra dependencia espiritual: “Nuestra América continúa importando de Europa ideas, libros, máquinas, modas,” La interpretación justa del fenómeno europeo es para él otra: “Lo que acaba, lo que declina, es el ciclo de

la civilización capitalista. La nueva forma social, el nuevo orden político, se están plasmando en el seno de Europa." Desde el mirador socialista y a la luz de las últimas experiencias históricas, Mariátegui piensa en Europa como "el continente de las máximas palingenesis", del cual hay que esperar nuevas aportaciones del más alto valor en el terreno del pensamiento.

El contraste con América es neto. Con franca intención crítica pregunta: "¿Los artistas, los mayores pensadores contemporáneos, no son todavía europeos?" Y responde: "Europa se nutre de la savia universal. El pensamiento europeo se sumerge en los más lejanos misterios, en las más viejas civilizaciones. Por esto mismo demuestra su posibilidad de convalecer y renacer." En cambio, ¿cuál es la situación del pensamiento hispanoamericano? y, ante todo, ¿existe tal pensamiento? He aquí, claramente expresado, el punto de vista del ideólogo peruano: "Me parece evidente la existencia de un pensamiento francés, de un pensamiento alemán, etc., en la cultura de Occidente. No me parece igualmente evidente, en el mismo sentido, la existencia de un pensamiento hispanoamericano." Lo que hay en América Latina es una secuela del pensamiento europeo, no un producto original. "Todos los pensadores de nuestra América —afirma Mariátegui— se han educado en una escuela europea. No se siente en su obra el espíritu de la raza. La producción intelectual del continente carece de rasgos propios. No tiene contornos originales. El pensamiento hispanoamericano no es generalmente sino una rapsodia compuesta con motivos y elementos del pensamiento europeo. Para comprobarlo, basta revisar la

obra de los más altos representantes de la inteligencia indo-ibera.”

Escudriñando las causas de este hecho, Mariátegui comprueba que el espíritu hispanoamericano no está formado, pues no lo están sus comunidades nacionales. Mientras subsistan grandes mayorías deprimidas no habrá integración ni nacionalidad. De allí que el racionalismo que proclaman ciertos grupos hispanoamericanos (en la forma de la invocación a la peruanidad o de otros conceptos similares) no pueda ser sino un sentimiento postizo y extranjero.

La debilidad de nuestras comunidades es reflejada por el pensamiento y explica su falta de sustancia. La tarea que se ofrece ante los hispanoamericanos interesados en el progreso de su pensamiento es por tanto la de resolver el conflicto histórico-social que está en la base de esas carencias. No cabe, entonces, hacerse ilusiones respecto a América y menos alimentarse de una “artificiosa y retórica exageración de su presente”, exaltación meramente verbal que enmascara la realidad y se compensa con una descalificación de Europa que nada autoriza.

iv] Aunque Alejandro Korn aborda específicamente el problema de la filosofía en Argentina, sus planteamientos tienen un interés más universal, pues coinciden con otros que se aplican a toda Hispanoamérica. Veamos los lineamientos centrales de esta reflexión. Por lo pronto, el maestro argentino hace notar un hecho que resulta más bien insólito en nuestra historia cultural, a saber, que en Argentina hubo una filosofía nacional en la época que siguió a la caída de Rosas y que ya no la hay en el presente: “...durante medio siglo —escribe Korn—,

desde Caseros hasta el novecientos, hemos tenido una filosofía propia, conjunto de ideas fundamentales sancionadas por el consenso común". Este hecho está íntimamente relacionado con otro que también pone de relieve Korn: la existencia de un rasgo diferencial, de algo peculiar en el pensamiento de su país, pese a que las doctrinas aceptadas y difundidas proceden de Europa. "De allende los mares recibimos, en efecto, la indumentaria y la filosofía confeccionadas. Sin embargo, al artículo importado le imprimimos nuestro sello. Si a nosotros se nos escapa, no deja de sorprender al extranjero que nos visita; suele descubrirnos más rasgos propios —buenos o malos— de cuanto nosotros mismos sospechábamos."

Al perderse ese núcleo de pensamiento nacional desapareció la originalidad o los elementos de autenticidad del pensamiento filosófico. De allí que Korn no deje de mostrar francamente su disconformidad con el sentido imitativo que predomina en el pensamiento de su país, con esa "ridícula ansiedad —como él dice—, que experimentamos con frecuencia los argentinos, de encasillarnos, de subordinar nuestro pensar al pensamiento extraño, de averiguar desesperados cuál es el último alarido de los poetas y filósofos", para adaptar a él nuestra inteligencia. De allí el diagnóstico que formula en el prólogo de su conocido libro *Influencias filosóficas en la evolución nacional*: "Hemos sido colonia y no hemos dejado de serlo a pesar de la emancipación política. En distintas esferas de nuestra actividad aún dependemos de energías extrañas, y la vida intelectual, sobre todo, obedece con docilidad, ahora como antaño, al influjo de la mentalidad europea. El genio nacional rara vez ha



encontrado una expresión genuina e independiente; sólo en la selección de los elementos que asimila se manifiestan sus inclinaciones nativas.”

Para corregir este defecto, Korn propone una vuelta a la posición de la generación de Alberdi y su programa nacional, especialmente porque, según él en coincidencia con el autor de *Bases*, la mentalidad argentina no es propensa a la teoría pura. Como el pensamiento abstracto sólo inspira mediano interés y sí apasionan, en cambio, sus consecuencias sociales, pedagógicas o políticas, hay que orientar la filosofía hacia el tratamiento de los problemas de la realidad, hacia las necesidades vivas del desenvolvimiento nacional, del modo como antes, por el acuerdo de la nación sobre los problemas capitales de su existencia histórica, hubo una ideología argentina, así hay que buscar otra vez la filosofía que arraigue en el suelo de la vida nacional, en la comunidad de hoy. No se trata, por cierto, de indigenismo o antieuropeísmo. Korn reconoce sin reservas la filiación europea de la cultura y por ende de la filosofía argentina. Pero quiere que esta filosofía, sin olvidar la problemática humana universal, logre una nota propia por asentamiento del pensar en los problemas nativos.

Hay, sin embargo, otro aspecto del planteo de Korn que conviene precisar. Al hablar de la inclinación más práctica que teórica de la mentalidad argentina, no dejó de señalar que hay que orientarse a esa dirección en tanto se aprende a buscar la filosofía “en un plano más alto”. Este aprendizaje, lento y difícil, apunta a un cultivo del pensar filosófico según las normas más estrictas del trabajo académico. Los argentinos —y en general los hispanoamericanos— tienen, pues, en el horizonte una

filosofía concebida como pensamiento universal y compartible sin distingos por los hombres de cualquier latitud. Se ofrecen así en Korn, en cierto modo enfrentadas dentro de su interpretación de la realidad y del futuro de la filosofía argentina, dos concepciones de nuestro pensamiento que vamos a encontrar defendidas y acentuadas en otros pensadores y críticos hispanoamericanos, a saber, la idea de una filosofía como pensamiento neutral y universal frente a la idea de una filosofía nacionalmente definida en su personalidad y sus objetos.

v] Otro argentino, discípulo de Korn y maestro de las generaciones filosóficas más recientes, Francisco Romero, subraya el aspecto de la filosofía hispanoamericana como actividad académica, profesional, al modo de la gran tradición occidental. De él es la expresión, que hemos citado, de *normalidad* filosófica, aplicada al estado actual de nuestro pensar. He aquí cómo entiende la noción correspondiente: "Ante todo, el ejercicio de la filosofía como función ordinaria de cultura, aliado de las otras ocupaciones de la inteligencia. No ya como la meditación o creación de unos pocos entendimientos conscientes de la indiferencia circundante; tampoco, por lo mismo, como la actividad exclusiva de unos cuantos hombres dotados de una vocación capaz de mantenerse firme a pesar de todo. Como cualquier oficio teórico, la filosofía permite y aún requiere el aporte de mentes no extraordinarias: basta el indispensable sentido para estos problemas, la seriedad, la información, la disciplina. La lectura corriente de escritos filosóficos por interesados cada día más numerosos, el mutuo conocimiento e intercambio entre quienes activamente se ocupan de

filosofía, va originando lo que podríamos llamar el clima filosófico, una especie de opinión pública especializada que obra y obrará cada vez más y, según los casos, como estímulo y como represión, como impulso y como freno... Crecerá así la comprensión para el esfuerzo serio, la estima para el aporte válido; disminuirá el aprecio hacia la improvisación brillante, hacia cualquier conato de suscitar la sorpresa o el deslumbramiento. La labor filosófica actual se considerará inserta en la línea del desarrollo multiseccular del pensamiento; no como un salto, sino como un progreso, cuando en verdad lo sea." Es fácil notar que esta noción de normalidad implica a la vez una ampliación del horizonte del filosofar hispanoamericano y una disminución de exigencias, ya que por un lado se acepta la posibilidad de que en nuestros países se dé una filosofía al estilo occidental y, más aún, se la toma ya en buena porción como realidad, mientras que por otra parte se reconoce que la labor filosófica es en mucho una tarea nada excepcional, un tipo, entre otros, de ejercicio intelectual al alcance de mentalidades más o menos comunes. Lo único requerido es el esfuerzo serio y perseverante que ha de arraigar cada vez más entre nosotros a medida que progresen la organización educacional y las facilidades al alcance del filósofo profesional.

La idea de progreso es fundamental en el planteo de Romero. La normalidad de hoy implica que nuestra filosofía ha progresado respecto a los esfuerzos y logros del pasado y que avanza con paso firme hacia más cabales realizaciones. Pero eso mismo debe hacernos ver que no es posible esperar grandes frutos del pensamiento actual. Así tendrá que ser por un buen tiempo: "La naciente

filosofía —escribe el maestro argentino— tiene que ir mucho a la escuela todavía; y aún se la debe incitar a una prolongada escolaridad, porque todas las precocidades — y más las de la inteligencia— son peligrosas, y en los casos menos graves, se resuelven en lamentables pérdidas.”

De rebote, el pasado es justificado, un pasado que, con gran satisfacción, Romero ve estudiado cada vez más asidua y rigurosamente, otro signo de un real despertar de la conciencia filosófica. Si los que hoy filosofan todavía están aprendiendo y deben aprender por muchos años a pesar de la evidente mejora de las condiciones exteriores del trabajo académico, los que laboraron antes en la América hispano-india no podían menos de producir muy escasos frutos intelectuales. “Ante la demanda de obra teórica más configurada y copiosa, casi todos hubieran podido responder con las palabras conmovedoras de uno de ellos: “La vida no me dejó”. Filosofaron e hicieron además muchas otras cosas y por lo general con energía y clarividencia; contribuyeron de varios modos al progreso espiritual de sus patrias y su aporte fue así más efectivo y oportuno que si se hubieran apartado en una reclusión que en su caso fuera egoísmo.”

La normalidad señala un nuevo momento, la hora propicia para la expresión de nuestras virtualidades intelectuales, que no son pocas incluso en el campo especial de la filosofía. Francisco Romero es un optimista de nuestra inclinación a la filosofía. Para él “la vocación filosófica de Iberoamérica es notoria, aunque sólo ahora empieza a tomar conciencia de sí”. Pueden incluso apuntarse ya en las doctrinas más conocidas ciertos rasgos que definen un pensamiento característico

hispanoamericano y que anticipan futuras realizaciones de madurez. “Entre estas doctrinas que constituyen el variado paisaje de la filosofía contemporánea, la mente iberoamericana ensaya sus primeras fórmulas propias. Gérmenes por el momento, más que otra cosa...” Sin embargo, Romero cree poder indicar, bien que a título provisional, ciertos temas y motivos preponderantes y característicos de nuestra filosofía. Éstos son: “las cuestiones atinentes al espíritu, los valores y la libertad”. Llega incluso a descubrir una interna y profunda unidad entre ellos, unidad que tiende “a la afirmación del espíritu, como la esencia o el ápice de la realidad” y que ve en la espiritualidad “la libre realización del valor”. Esta descripción apela a la obra de filósofos hispanoamericanos tan representativos como Deustua, Vaz Ferreira y Korn; no obstante, conociendo la orientación de la propia filosofía de Romero, no es difícil ver que coincide con sus temas y soluciones preferidos. Se explica por eso que no resulte generalizable, como quiere el pensador argentino, al conjunto de nuestra filosofía y menos al de una etapa tan contrastada como la contemporánea.

vi] La acentuación de la importancia de la filosofía académica en el sentido europeo como posibilidad y como meta cercana del pensamiento de nuestra América se da muchas veces en el contexto polémico de la negación de una filosofía singularizable como nacional — como mexicana, argentina, peruana o globalmente hispanoamericana— y más aún de una filosofía que sería auténtica y creadora tomando la realidad americana como tema de reflexión.