



DESPERTAR Y PROYECTO DEL FILOSOFAR LATINOAMERICANO Francisco Miró Quesada

PRÓLOGO

ERA EL invierno de 1946. Bajo el clásico cielo gris de Lima, en una calle céntrica, Leopoldo Zea y yo conversábamos animadamente. Nos acabábamos de conocer. Francisco Romero, ese gran "forjador" de filosofía latinoamericana que contribuyó como nadie a superar el aislamiento en que vivían los pensadores de nuestros países, nos había escrito sendas cartas diciéndonos que "debíamos" conocernos. Era un orden. Era, además, la mejor introducción posible. Una presentación de Romero era señal inequívoca de que valía la pena el "contacto". Nuestro primer encuentro estuvo, por eso, lleno de recíproca curiosidad. Cada uno se interesaba en saber lo que el otro ya había hecho o estaba por hacer. Zea me dio su libro *Apogeo y decadencia del positivismo en México* y me habló largamente sobre la obra que estaba preparando: *Historia del positivismo en América Latina*. Los temas, en ese entonces, no me interesaban mucho, pero me causó impresión la seriedad con que hablaba, la obra ya realizada, el proyecto de ampliación sistemática. Cuando terminó, le hablé de lo mío.

Acabo de terminar los originales de un libro de lógica matemática, le dije con entusiasmo, creyendo que lo iba a impresionar, pues aunque no tenía conciencia aún de la novedad del asunto en nuestro medio, tenía la vaga sensación de que lo que estaba haciendo era algo diferente de la rutina filosófica que imperaba, a la sazón, en América Latina. Pero quedé asombrado cuando me respondió con voz tajante:

-¿Para qué escribes eso? Pierdes tu tiempo. Lo que debes hacer es escribir sobre la historia de la lógica en el Perú. Ésa será una obra verdaderamente útil.

-¿Cómo voy a escribir la historia de la lógica en el Perú - repliqué indignado- si todavía nadie ha escrito nada de lógica?

-Te equivocas -dijo Zea imperturbable-; seguro que hay varios libros de lógica escritos hace mucho tiempo.

-Desde luego, pero todos son un desastre, no hacen sino repetir mal una lógica que ya a nadie le interesa. Lo que interesa ahora es la lógica moderna.

Desde ese momento comenzó una vigorosa polémica entre nosotros. Porque este primer contacto nos hizo tomar conciencia de que nuestra concepción de lo que debía ser la filosofía latinoamericana difería de manera irreconciliable. Para él, la única manera de hacer filosofía auténtica en América Latina era meditar a fondo sobre nuestra propia realidad para tratar de desentrañar el sentido de nuestra historia, el significado de nuestro proyecto existencial. Para mí, la única manera de hacer filosofía auténtica era meditar sobre los grandes temas de la filosofía clásica y actual y tratar de hacer aportes interesantes a la solución o al tratamiento de los problemas correspondientes. A él le interesaba la historia de la lógica en América Latina, a mí me interesaba el conocimiento de la lógica; a él le interesaba la historia del positivismo en nuestra realidad, a mí me interesaba saber si el positivismo era una doctrina verdadera o falsa; a él le interesaba descubrir el ser profundo del hombre latinoamericano, a mí me interesaba saber lo que era el hombre fuese cual fuese la región que habitara. No había contacto posible.

Sin embargo, la actitud y la trayectoria de Zea me interesaban. Había tal vigor en sus convicciones que me impresionaba. Por otra parte, lo que decía sobre el hombre americano y su actitud frente al occidental era completamente inteligible y, en términos generales, me parecía cierto. La discrepancia comenzaba a presentarse más como discrepancia sobre definición de conceptos que como desacuerdo sobre contenidos y resultados cognoscitivos.

Nos volvimos a encontrar, al poco tiempo, en México y seguimos discutiendo con el mismo ahínco y la misma irreductibilidad con que lo habíamos hecho en Lima. Pero esta vez ya con una visión más clara de nuestras respectivas posiciones. Conocí en esta oportunidad al grupo Hiperión, cuyo jefe era lea, formado por Emilio Uranga, Jorge Portilla, Luis Villoro y algunos otros. Y quedé asombrado al ver el empuje con que acometían la tarea de analizar el sentido del ser del latinoamericano y del

mexicano. Era evidente que el grupo había sido influido primero por Ortega (directamente y a través de Gaos) y luego por el existencialismo de Sartre. El historicismo orteguiano y el existencialismo de Sartre habían florecido en tierra azteca y habían producido esa *marcha hacia sí mismo* del pensamiento mexicano que lo diferenciaba del pensamiento de otros lugares de América Latina.

Al año siguiente nos encontramos en el Perú, y en ese mismo año en México. Ya no discutíamos como al principio, pues comprendíamos que era inútil. Pero nos interesábamos cada vez más por la obra del otro y comenzábamos a comprender que, después de todo, cada uno tenía razón a su manera. Fue en ese estado de nuestra "relación" intelectual, que tuvimos una conversación memorable. Un día, caminando bajo el clásico cielo azul de México, nos dimos cuenta que, a pesar de la radical oposición de nuestras trayectorias filosóficas, había un fondo de unidad tan esencial, que reducía las discrepancias a meras cuestiones de detalle. Porque a pesar de todas las divergencias había algo que nos interesaba apasionadamente a ambos y que colocábamos en el centro de nuestros afanes: *la autenticidad filosófica*. Tanto lea como yo queríamos hacer *filosofía auténtica*. La manera de hacerla era, para cada uno de nosotros, diferente. *Pero la meta era la misma: hacer filosofía auténtica*, es decir, hacer una filosofía que no fuera una copia mal repetida de filosofías importadas, sino que fuera expresión de un pensamiento filosóficamente vivo, que emergiera desde nuestra propia circunstancia latinoamericana utilizando todos los medios intelectuales disponibles. Era, además, obvio que todos los jóvenes 'filósofos que conocía en el Perú y en otras regiones de América Latina (acababa de conocer el importante grupo de Tucumán, integrado por discípulos de Francisco Romero, entre los que destacaban Eugenio Pucciarelli, Risieri Frondizi y Juan Adolfo Vásquez y a Emilio Estiú en La Plata) estaban obsesionados por el mismo afán: *ser capaces de filosofar auténticamente*. No se trataba de un prurito de originalidad a todo trance, ni de delirio de grandeza intelectual. No se trataba de ser "grandes filósofos". Pensar de esta manera nos habría parecido ridículo a todos. Pero sí de ser filósofos "verdaderos", es decir, de ser capaces de pensar y repensar los problemas por nosotros mismos y tratar de encontrar soluciones -en caso de ser posible- no siguiendo pautas impuestas por un academicismo rutinario, sino de acuerdo con nuestros propios recursos. Que lo hecho fuera importante o no, era

secundario. Sólo queríamos que fuera "nuestro", incluso cuando la solución coincidiera con la de los grandes filósofos occidentales. Comprender a fondo los problemas y los textos, "vivir" intensamente su sentido y sus posibles tratamientos, en una palabra *filosofar auténticamente*.

Rápidamente fui conociendo a las principales figuras filosóficas de mi generación en los países de América Latina: Chile, Colombia, Venezuela, Brasil, Uruguay, América Central. En todas partes el mismo afán, en todos ellos la misma hambre de autenticidad. Era pues indudable que el problema de nuestra propia realidad era un problema constitutivo del filosofar latinoamericano, porque nuestro afán de autenticidad quería decir que dudábamos de nuestras posibilidades creadoras y que asumíamos una actitud frente a nuestro ser y frente al ser de los pensadores occidentales. *Querer ser auténtico significaba* haber ya formado un proyecto sobre la manera como debíamos ser nosotros mismos y este proyecto influía de manera decisiva en todas las manifestaciones de nuestro filosofar.

Los filósofos europeos nunca habían vivido este modo de enfrentarse a la filosofía. Habían filosofado de manera "ingenua", teniendo la seguridad absoluta de que estaban haciendo verdadera filosofía, más aún, de que estaban haciendo *la filosofía*. Pero nosotros teníamos la conciencia angustiada de que nuestro filosofar había sido un mero "reflejo" del europeo y queríamos que dejara de ser reflejo para transformado en una irradiación propia. Querer filosofar auténticamente en relación con la filosofía europea era enfrentarse a Occidente. Y este enfrentamiento no era sino la consecuencia del regateo que Occidente había hecho de nuestro ser de latinoamericanos desde que, como consecuencia de la Conquista, comienza a formarse nuestro ser histórico.

En este momento comprendí la justificación y el sentido de la posición de Zea y del grupo Hiperión. Que algunos miembros del grupo hubieran exagerado su posición de manera inaceptable, no impedía ver la verdad. Hacer la historia de nuestro pensamiento filosófico, más allá de su perfección o imperfección técnica, era darle una nueva dimensión, una importancia innegable. Importancia y grande, puesto que nuestra actual realidad, y nuestros más profundos afanes filosóficos, no eran sino el resultado de la trayectoria de las ideas que tuvieron los que nos antecedieron en la práctica del filosofar. Pero lea comprendió

también la justificación y el sentido de mis propios afanes y de todos los que pensaban como yo. Escribir sobre lógica moderna, aunque no se comenzara por hacer cosas originales o profundas, era brindar un poderoso método de análisis, era dar un paso hacia adelante en la preparación necesaria para ser capaz, luego, de filosofar auténticamente, de hacer contribuciones al gran mundo de la filosofía, desde nuestra propia circunstancia histórica. Negar la autenticidad de un filosofar técnico, que tratara de llegar al fondo mismo de la gran problemática filosófica clásica y actual, y que desde allí emergiera como expresión del pensamiento latinoamericano en un momento de su trayectoria, era inaceptable. Igualmente inaceptable era negar la importancia de meditar sobre nuestro propio ser, puesto que el denodado impulso hacia la búsqueda de un filosofar auténtico, derivaba, de manera directa, precisamente de la condición única de nuestra condición de latinoamericanos. Ni yo podía negar esta vía hacia la autenticidad, ni lea podía negar aquélla. Zea comprendía ahora la importancia de las contribuciones "puras" a la filosofía latinoamericana, pero lo que a él y a su grupo interesaba era la urgencia de afirmar a nuestra América Latina, adquirir la plena conciencia de que debíamos dar importancia a nuestra cultura, hablar sobre nuestras propias ideas, sobre nuestra propia filosofía, sobre lo que éramos y sobre lo que queríamos ser. Sólo así podríamos librarnos del "complejo de inferioridad" característico del latinoamericano frente a la cultura europea, del que nos habla en forma pionera Samuel Ramos, uno de los hombres más distinguidos de la generación filosófica que llamamos, en este libro, "forjadora". En realidad se trataba de dos vías, de dos maneras diferentes de lograr el mismo fin: la afirmación de nuestra condición humana a través de la creación de una cultura auténtica. Asumir esta actitud constitutiva de nuestro filosofar, de cualquiera de las dos maneras, era ya un paso decisivo hacia la realización de nuestra meta.

Desplegado este horizonte de doble faz era inevitable darse cuenta de que toda una generación estaba embarcada, de una manera u otra, en el mismo proyecto fundamental. Pronto pude verificar, a través de una relación muy amplia con pensadores latinoamericanos de las más diversas tendencias, que el proyecto de autenticidad correspondía a un plano muy profundo de nuestra condición filosófica y cultural y que mi generación se distinguía especialmente, porque además de haber heredado el afán de autenticidad de la generación anterior (la generación "forjadora") se había comprometido a fondo en su realización. En esta realización

se estaban siguiendo dos vías, la vía de la reflexión sobre los problemas filosóficos abstractos y la vía de la reflexión sobre nuestra propia condición cultural y humana.

Se trataba de algo tan importante, tan característico de la cultura latinoamericana, tan fecundo para nuestra creatividad filosófica, que era imposible no sentir la tentación de analizar e interpretar el proceso. Desde luego el grupo mexicano había comenzado a hacerlo. Ramos había meditado sobre la actitud del latinoamericano frente a la cultura europea y lea y su grupo habían comenzado una exploración sistemática de la historia de las ideas en América Latina y de la manera como el latinoamericano veía y proyectaba su propio ser. Se había, incluso, escrito bastante sobre los "patriarcas" de la filosofía latinoamericana y algo sobre algunas de las principales figuras de la generación "forjadora" (Romero, Ramos). Pero nadie había escrito nada sistemático sobre la generación siguiente que, en la fecha de la polémica con lea, comenzaba a hacerse sentir con intensidad creciente y que, de entonces a la fecha, ha contribuido de manera decisiva a enriquecer el contenido y modelar el carácter de la filosofía latinoamericana. La "tercera" generación se distinguía por el hecho de haber asumido plenamente el ideal de filosofía auténtica que plantearon los "forjadores" y de haber jugado su destino al formidable proyecto de realizarlo a fondo.

La polémica con Zea y el grupo Hiperión sirvió para que esta generación tomara conciencia del proyecto y lo asumiera como compromiso consigo mismo. Durante el decenio que va del 50 al 60 la polémica tuvo extraordinaria vigencia y aunque lo que se escribió sobre ella no expresó su verdadera magnitud, fue tema obligado de debate personal y de intercambio, a veces apasionado, de opiniones entre la mayor parte de quienes comenzaban ya a hacer la nueva filosofía latinoamericana. Especialmente en los congresos y reuniones internacionales de filosofía, fuera de sesiones, se enfrentaron innumerables veces los "regionalistas" y los "universalistas" y ambos grupos comentaron y atacaron sus respectivas posiciones. Comprender el origen, el desarrollo, la culminación y la gradual desaparición de esta polémica es una clave imprescindible para comprender el sentido, las realizaciones y las posibilidades de la actual filosofía latinoamericana.

Fue así como surgió el proyecto de escribir el presente libro: estudiar la obra de la "tercera generación" a través del análisis

interpretativo del proceso que conduce a su formación y a su toma de conciencia, tratar de comprender por qué se produjo en ella la bipartición que dividió a sus miembros en un grupo que consideraba que la única salida de la filosofía latinoamericana era la meditación sobre nuestra propia realidad y en otro que estaba convencido de que debíamos dedicarnos a meditar sobre los grandes problemas universales, por qué cada grupo en un principio niega autenticidad filosófica al otro, por qué se produjo a la larga un proceso de ósmosis que indujo a numerosos pensadores "universalistas" a meditar sobre nuestra propia realidad, por qué hoy día la polémica ya no tiene sentido y de qué manera todo este proceso ha influido en la constitución de propiedades "características" del pensamiento latinoamericano.

Desde luego, para comprender la función desempeñada por una generación, es necesario comprender su relación con las generaciones antecedentes. Por eso uno de los primeros problemas que hube de enfrentar fue el de qué generaciones anteriores debían ser el marco de referencia del proceso dentro del que se constituye la "tercera generación". Es cierto que, en un sentido general, todas las generaciones anteriores han influido y siguen influyendo sobre las posteriores. Pero si se sigue esta idea hasta sus últimas consecuencias se termina estudiando el marco general de inteligibilidad de las acciones de las grandes agrupaciones humanas, es decir, se cae en lo que Toynbee llama la historia de las civilizaciones. Más aún, el propio Toynbee ha tenido que reconocer que no basta estudiar una civilización para alcanzar la comprensión última de los fenómenos históricos, sino que es necesario remontarse a los contactos de las civilizaciones en el tiempo (relaciones de filiación) y en el espacio (influencia de unas civilizaciones sobre otras).

No es necesario, felizmente, ir tan lejos para alcanzar una buena inteligibilidad de lo que ha sucedido con la "tercera" generación. Basta partir de dos generaciones anteriores: la generación de los "patriarcas" (nombre comúnmente aceptado entre los historiadores de las ideas en América Latina) y la que llamamos (por razones que se expondrán en el texto) la generación "forjadora". Porque es con estas generaciones que comienza el nuevo proceso de la filosofía latinoamericana. En sentido amplio, como lo demuestran los estudios de los historiadores de las ideas en nuestros respectivos países (Zea, Ardao, Weinberg, Salazar Bondi, Cruz Costa, etc.), siempre existió filosofía en América

Latina. Pero existió más bien como actividad aislada de algunos individuos, o como enseñanza académica estereotipada, sin verdadera intensidad intelectual. Existió sobre todo como utilización de ideas filosóficas europeas para hacer frente a ciertos problemas políticos. No existió como actividad organizada, como intento de repensar a fondo las grandes ideas y los vastos sistemas del pensamiento occidental clásico y moderno y de contribuir a la marcha de nuestro pensamiento con aportes personales. Una filosofía de este tipo surge, por así decirlo, por generación espontánea a fines del siglo pasado y cobra una intensidad sorprendente con la que ha sido a veces llamada "generación del 98" de América Latina, y que es conocida con el nombre más apropiado de la generación de los "patriarcas". Es pues con esta generación con la que se debe empezar para alcanzar una adecuada comprensión del significado de la "tercera" generación. Pero como sería demasiado largo incluir en el texto un estudio sistemático e interpretativo de las actitudes y de la obra de esta generación y, por otra parte, se ha escrito mucho y muy bien sobre ella, no hemos creído necesario incluirla en el presente estudio. Suponemos que el lector conoce sus principales aportes en nuestros respectivos países. Y si no los conoce, le bastará con leer algunos de los mejores libros de los muchos que se han escrito al respecto.

Comenzamos por eso con el estudio de la generación "forjadora", a la que llamamos también "segunda generación", por considerar que la generación de los "patriarcas" es la que inicia el proceso que conduce hacia el actual estado de la filosofía latinoamericana. Analizamos, primero, tratando de interpretados, el origen y el proceso de la experiencia que lleva a los hombres de la "segunda" generación a forjar el ideal de filosofía auténtica que va a ser heredado y asumido conscientemente por la generación siguiente y exponemos luego el contenido de las obras más importantes de sus principales miembros. Creemos que dicho proceso que llamamos la experiencia del "desenfoco" es fundamental para comprender el enlace entre la "segunda" y la "tercera" generación y la subsecuente trayectoria de esta última. Es importante, sobre todo, para comprender por qué la "tercera" generación asume el ideal forjado por la "segunda" y adquiere un compromiso consigo misma para realizado a fondo. Comprendido este compromiso generacional, se ve con claridad por qué la "tercera generación" se ve obligada a utilizar técnicas cada vez



más depuradas desde el punto de vista metodológico y por qué se le puede considerar como una generación "técnica".

Además de llamar "técnica" a la "tercera" generación, la denominamos también generación "joven". La llamamos "joven" cuando analizamos el proceso que la enlaza con su antecesora, porque, como es natural, cuando la "tercera" generación adquiere conciencia de sí misma y asume el ideal de autenticidad planteado por la generación anterior, se halla en plena juventud. En la actualidad la "tercera" generación está en su madurez y hay una "cuarta" generación que se deja ya sentir, y cuyo estudio interpretativo queda por hacer. Pero en la época de su irrupción en la filosofía la "cuarta" generación no existía aún y los "jóvenes" eran los miembros de su antecesora inmediata.

El análisis de la "tercera" generación, que es muy numerosa y posee muchos elementos que ocupan un lugar importante en la filosofía latinoamericana tanto en el grupo de los "regionalistas" como en el de los "universalistas", constituye un largo estudio. Por eso hemos tenido que dividir la presente obra en dos partes. La primera que aquí presentamos incluye el análisis de la actitud y de la obra de la "segunda" generación, el estudio del fenómeno de la "bipartición" de la "tercera" generación en dos grupos antagónicos y la exposición de la actitud y la obra de los principales miembros del grupo "regionalista" constituido por los integrantes de Hiperión. En la segunda incluiremos el estudio de la obra de los que pertenecen al grupo "universalista" de la tercera generación y del proceso que lleva a ambos grupos a asumir una posición cada vez más conciliadora (a pesar de que existen aún hoy día algunos elementos recalcitrantes). Estudiaremos también a algunos pensadores, como Arturo Ardao y Joao Cruz Costa que, aunque son historiadores de las ideas y su obra es una confirmación de la importancia de las tesis de los "regionalistas", no pertenecieron nunca a ninguno de los dos grupos. Arturo Ardao, por ejemplo, con notable lucidez, desde los comienzos de la famosa polémica, consideraba que ambas posiciones están justificadas. En un libro publicado no hace mucho, desarrolla de manera sistemática la tesis, que concibió muchos años antes, de que hay una "filosofía de lo americano" (meditación sobre nuestra propia realidad) y una "filosofía americana" (meditación filosófica hecha por latinoamericanos en su correspondiente situación histórica y que puede versar sobre los más diversos temas.)

El segundo libro terminará con algunas consideraciones sobre la "cuarta generación" que, debido a que está en las primeras etapas de su trayectoria no permite aún ver con claridad las vías que está transitando. Pero esta generación tiene ya figuras importantes cuya obra permite hacer algunas prospecciones. Es importante, en la actual etapa de su desarrollo, tratar de comprender la relación entre la "tercera" y la "cuarta" generación. En este aspecto se descubre que tanto el grupo "regionalista" como el "universalista" han influido en la última generación y que, sin el dogmatismo de los años pasados, se observan las tendencias de ambos grupos. Hay ya pensadores de la "cuarta" generación dedicados a la "filosofía de lo americano" y hay otros dedicados a la "filosofía universal".

Antes de terminar este prólogo consideramos conveniente tocar dos puntos. El primero es que se puede hacer el reparo de que el autor del presente libro no es un especialista en historia de las ideas. La respuesta es que el presente texto no pretende ser una "historia de las ideas". Sólo pretende ser un ensayo interpretativo del papel que desempeña la "tercera" generación en el proceso creador de la actual filosofía latinoamericana. Es cierto que para poder llevar a término un ensayo de esta índole es necesario conocer la personalidad y la obra de los pensadores que intervienen en el proceso. Pero este es un requisito que el autor cumple ampliamente, pues debido a una serie de circunstancias que sería demasiado largo relatar, ha tenido la suerte de conocer no sólo a todos los miembros de la "tercera" generación sobre los que habla en este libro, sino también a las principales figuras de la generación "forjadora". Los ha conocido y ha leído sus principales libros. Ha tenido amistad y trato personal, en la época en que la oposición entre los dos grupos de la "tercera generación" era más dogmática y cerrada, con sus principales representantes y ha discutido con ellos y escuchado sus opiniones sobre lo que debía ser y no debía ser la filosofía latinoamericana. En cierto sentido y sin que esto signifique ninguna pretensión especial, se considera un testigo de excepción del proceso que conduce de la experiencia del "desenfoque" de la "segunda" generación a la decisión de realizar el "ideal de filosofía auténtica" que caracteriza a la "tercera". Cree, por eso, que aunque no es un historiador profesional de las ideas, puede manejar un material histórico "vívido", que es suficiente para fundamentar las tesis que desarrolla en el texto. Y se hace la ilusión de que el material ofrecido puede, incluso, ser útil al historiador de las ideas o al lector que aborde la

lectura del presente libro con la intención de informarse sobre la historia del pensamiento latinoamericano en una determinada etapa de su trayectoria.

El segundo punto es la objeción, frecuente en nuestros días, que se hace contra los escritos de carácter filosófico que versan sobre aspectos concretos de fenómenos culturales o históricos. Escritos como los de Zea sobre el ser del latinoamericano o como el del presente texto sobre la "autenticidad" del filosofar latinoamericano que utilizan, según esta objeción, categorías inadecuadas para abordar el análisis de fenómenos humanos. Todo intento de analizar e interpretar "hechos sociales" debe utilizar categorías de las ciencias sociales y debe desechar conceptos vagos como "conciencia de la historia", "el ser del hombre de estas tierras", "jugarse el propio ser", "rebajar su propia humanidad", "nuestra situación desde el punto de vista de lo que somos", el "proyecto de existir auténticamente", etc., utilizados por los filósofos de lo americano.

Se trata por cierto de una objeción de peso que debe ser tomada seriamente en cuenta, pues incide nada menos que sobre lo que debe ser el contenido de la filosofía misma. En esencia, sostiene que no debe filosofarse sobre temas culturales, antropológicos, sociológicos o históricos concretos. Estos temas se deben dejar a las ciencias sociales, a la sociología del conocimiento, a la sociología política, a los análisis socioeconómicos, a la teoría de la "aculturación", etc.

No pretendemos zanjar la discusión en las breves palabras que siguen, sino hacer ver, simplemente, que el argumento, a pesar de su apariencia científica, no nos dice la última palabra. Cuando se abordan temas humanos, el claro deslinde entre lo científico y lo filosófico no puede efectuarse tan fácilmente como parecen creer ciertos científicos sociales. Incluso cuando se trata simple y llanamente del conocimiento científico, el problema no puede considerarse resuelto de ninguna manera. La mayor parte de las ciencias, tanto naturales como sociales, tienen aspectos filosóficos y la mayor parte de los textos filosóficos contienen partes científicas. ¿Quién puede decir, por ejemplo, dónde termina lo filosófico y comienza lo científico cuando se estudian los fundamentos de la matemática? ¿Puede hablarse sobre teoría de los conjuntos evitando toda utilización de conceptos filosóficos? ¿Puede comprenderse a fondo la teoría de la relatividad sin utilizar

categorías epistemológicas? Si alguien cree en esta posibilidad es casi seguro que desconoce los aspectos propiamente científicos de dichas teorías.

Cuando se analizan fenómenos humanos es aún más difícil "eliminar" la conceptualización filosófica. Es imprescindible recurrir a conceptos y categorías que no pueden ser considerados "científicos" sin más. Consideremos por ejemplo los análisis, hoy tan en boga, que efectúan los que abordan el tema de la "cultura de la dominación" o la "sociología de la explotación". Estos análisis son, en gran parte, no sólo legítimos e importantes sino, por cierto, científicos.

Pero no pueden constituirse científicamente si no utilizan conceptos como "dominación", "explotación", "alienación", y otros por el estilo. Y estos conceptos remiten directamente a postulados de valor cuyo sentido último no puede determinarse científicamente. Hablar de "cultura de dominación" o de "sociología de la explotación" es enfrentarse, *ipso facto*, a todo tipo de opresión de unos hombres sobre otros. Y este enfrentamiento supone que los análisis utilizan en su base conceptos filosóficos, pues la "dominación" y la "explotación" de unos hombres por otros no sólo remiten a la tesis filosófica de que *son reprobables*, sino también al concepto de "hombre" (que no es muy científico que digamos), pues sólo un hombre puede explotar a otro hombre. En cuanto al concepto de "alienación" remite nada menos que al concepto de "realización del ser del hombre" y querer llamar "científico" a este concepto, nos parece, usando el "british understatement", ligeramente exagerado.

Vemos, pues, que cuando se analizan hechos humanos y se quiere comprender a fondo su significado, hay que recurrir, en último término a conceptos que es muy difícil considerar como "científicos". Puede, naturalmente, argüirse que cuando se hace ciencia no se trata de "comprender" ningún "significado". Que la única comprensión posible es la que se produce cuando un hecho o un conjunto de hechos se "deducen" de los axiomas (y a veces de los axiomas más otros hechos) aceptados por la disciplina que estudia los hechos considerados. Pero precisamente de lo que se trata es de tener la seguridad de que las ciencias sociales sólo se constituyen de esta manera. Es indiscutible que la economía política en gran parte y ciertos aspectos de la sociología y de la antropología han logrado constituirse sobre esta base en los

últimos años. Pero la historia y numerosos aspectos de la antropología cultural y de la sociología están muy lejos de haber logrado esta conformación. Más aún, tal vez no puedan ni deban conformarse de esta manera. Querer explicar todos los movimientos históricos mediante categorías puramente económicas, o ciertos fenómenos culturales mediante las leyes de la estructuración social, es hacer imposible su comprensión.

En cambio si se utilizan conceptos, tales como "afirmación del propio ser", "el proyecto de crear una cultura auténtica", "afianzar nuestra condición humana", "ser nosotros mismos", etc., se pueden describir y comprender los fenómenos analizados de manera mucho más clara que si se utilizan exclusivamente las categorías mencionadas. Basta leer los textos que analizamos e interpretamos en el presente libro para tener que reconocer que son perfectamente claros e inteligibles y que permiten comprender una serie de aspectos vertebrales de nuestra historia y sobre todo de nuestra creación cultural. Y esto es lo que importa en último término: la inteligibilidad de los textos y su poder explicativo, su claridad y su penetración interpretativa.

Creemos que por más que se hagan análisis estadísticos sobre la cantidad de los libros producidos por la "tercera" (o la enésima) generación de filósofos latinoamericanos, sobre la índole de los temas que aparecen en sus escritos, sobre las relaciones entre el "origen social" de los miembros de la generación y su visión del mundo o sobre el número de viajes que cada uno ha hecho a los centros "metropolitanos" de "cultura" no podrá comprenderse lo que realmente han querido hacer y están haciendo con la filosofía ni qué cosa significa el "ideal de filosofar auténticamente", que la caracteriza como generación.

Desde luego, no pretendemos rechazar de ninguna manera los aportes de las ciencias sociales. Creemos que son interesantes y necesarios para lograr la adecuada intelección de los fenómenos humanos. Pero no permiten lograrla en todos los casos. Creemos que puede ser muy interesante conocer el origen social de los filósofos de la "tercera" generación y comparar el origen del grupo regionalista y del grupo universalista, conocer la influencia que ha tenido en la posición asumida por cada uno de los grupos el hecho de que haya o no haya estudiado en universidades norteamericanas o europeas, su pertenencia a diversos partidos políticos, su *status* socioeconómico originario y su actual *status*

socioeconómico, etc. Todo esto puede ayudar a la comprensión del fenómeno filosófico latinoamericano. Pero no creemos que las encuestas, las matrices de datos, las distribuciones, la inclusión de parámetros múltiples, las pautas y los índices puedan bastar para lograr una comprensión adecuada de dicho fenómeno. En los fenómenos humanos se trata de acciones humanas y estas acciones remiten a "proyectos" que hace el hombre sobre sí mismo. Es difícil imaginar cómo se pueden comprender estos proyectos sin echar mano de conceptos filosóficos sobre el hombre y estos conceptos son irreductibles, a pesar de todos los esfuerzos, a conceptos científicos tal como los entiende la moderna epistemología. Como vemos, el análisis crítico del argumento considerado nos lleva directamente a uno de los problemas centrales de la filosofía del conocimiento: hasta dónde es posible comprender los fenómenos humanos utilizando exclusivamente conceptos y métodos científicos. Es indudable que el propio ideal de conocimiento planteado por la filosofía conduce hacia la meta de la reducción de todo el saber al conocimiento científico. Mas se trata de un ideal en sentido kantiano. El hecho es que, a pesar de los extraordinarios avances hacia su realización (sobre todo en los últimos tiempos, gracias al proceso espectacular de los métodos de análisis), la experiencia histórica nos muestra que es imposible alcanzado, conforme se van rigORIZANDO las disciplinas cognoscitivas y se van abriendo bajo sus pasos abismos filosóficos cada vez más profundos. El ejemplo más impresionante se tiene, precisamente, en las ciencias que mayor rigor han alcanzado: las ciencias lógico-matemáticas. Nunca como hoy estas ciencias han gozado de un rigor tan depurado, nunca tampoco ha sido posible, como hoy, rigORIZAR y transformar en científico el análisis de ciertos problemas que, hasta hace sólo pocos años eran considerados como exclusivos del campo de la filosofía (la metateoría ha remplazado con ventaja ciertos aspectos de la teoría del conocimiento que tradicionalmente eran considerados como filosóficos). Pero conforme ha ido avanzando el rigor científico y ciertos temas filosóficos tradicionales se han ido transformando en científicos, se ha ido desplegando un horizonte cada vez más grande y profundo de problemas que sólo pueden ser abordados filosóficamente. Temas tales como el de la evidencia y la intuición intelectual, el conocimiento *a priori*, el de la existencia de un sistema de principios de la razón, de la evolución de estos principios, de la significación de los lenguajes lógico matemáticos, de la significación del término "conjunto" y otros, tanto de replanteamiento de temas clásicos como nuevos y específicos

producidos por el propio desarrollo del proceso de rigorización, no pueden ser abordados científicamente. Y sin embargo tienen que ser abordados, pues de otra manera sería imposible encontrar fundamento y sentido al propio conocimiento científico. Pertenecen, por eso, inevitablemente, al campo de la filosofía. Claro que el lenguaje y el método de tratamiento no pueden ser ya como el de la 'filosofía clásica. La propia dinámica que ha abierto el nuevo horizonte problemático ha impuesto un nuevo estilo de filosofar, más riguroso, más cuidadoso que el tradicional. Pero, al fin y al cabo, se trata de filosofía y no de ciencia.

Si esto sucede en el ámbito de mayor rigor del conocimiento, ¿puede considerarse fundada la pretensión de reducir todo análisis cognoscitivo sobre fenómenos humanos al nivel científico? Nos parece ingenua tesis tan optimista. Nos parece que quienes la esgrimen, negando la posibilidad de hacer filosofía sobre temas concretos del hombre, la cultura y la historia, ni siquiera se dan cuenta de lo que está sucediendo en las disciplinas científicas más rigurosas, no tienen conciencia de los extraordinarios panoramas filosóficos que se están desplegando como consecuencia misma del avance del conocimiento y de la metodología científicas. Creemos que en el campo de lo humano se presenta hoy día una profunda problemática filosófica, especialmente desde el punto de vista epistemológico, de la cual se tiene aún poca conciencia. Uno de sus aspectos principales es, precisamente, el de la eliminabilidad de conceptos y categorías filosóficas en el tratamiento de los fenómenos humanos. ¿Hasta dónde es posible eliminar estos conceptos, hasta dónde es necesario mantener conceptos irreductibles a los científicos para interpretar los fenómenos históricos y sociales? ¿De qué manera debe procederse para, en caso de que sea imprescindible utilizar categorías filosóficas, hacerlo sin caer en las vaguedades de una filosofía literaria ya superada? Todos estos son temas prácticamente vírgenes, cuyo tratamiento es urgente para el desarrollo de una epistemología verdaderamente sistemática.

Creemos que las anteriores consideraciones muestran que en hecho de hacer filosofía sobre temas concretos de la historia, la cultura y la sociedad americanas no puede objetarse fácilmente. Más bien lo objetable es la tesis contraria. Querer reducir todo conocimiento sobre "hechos" humanos a aplicaciones de las ciencias sociológicas, económicas o antropológicas es desconocer el sentido profundo del proceso de rigorización que caracteriza la

marcha de la, ciencia moderna. Desde luego, para que los análisis filosóficos sobre temas humanos concretos sean legítimos deben cumplirse ciertas condiciones: deben ser irreductibles al análisis científico y deben ser claros e inteligibles. Los trabajos de interpretación de la realidad latinoamericana que analizamos en el presente libro cumplen en amplia medida estas condiciones. Desde luego, una buena parte del material que contienen es de carácter sociológico, antropológico e histórico.

Pero en último término se trata de una interpretación filosófica porque se trata de comprender la actitud que asume un grupo de hombres, en determinada circunstancia concreta, sobre sí mismo. Y hasta el presente, por lo menos hasta donde llega nuestra información, no existe una metodología científica capaz de ofrecer al ser humano la comprensión de sí mismo. La ciencia es imprescindible para partir de una base sólida. Pero el trayecto hacia la comprensión conduce inexorablemente a lo filosófico. La visión filosófica, con todas sus limitaciones y sus múltiples peligros, es la que da en este campo (y seguramente en todos) la última palabra. En este sentido la visión de un filósofo auténtico vale más que todas las estadísticas del mundo. Conversaciones como las que tuvimos con Francisco Romero vagando por la calle Corrientes de Buenos Aires o con Samuel Ramos volando de Estados Unidos a México, son, para nosotros, más reveladoras que cualquier estudio sobre la condición socioeconómica de los filósofos latinoamericanos de tal o cual época. Ya lo hemos dicho, no porque estos estudios no sean importantes sino porque, aunque son imprescindibles para formarse una idea clara de las circunstancias en que los filósofos crean sus ideas, no pueden ofrecer una explicación total de su surgimiento, de su dinámica y de su verdadero significado.

Hemos hecho esta larga justificación porque los problemas que plantea la crítica que acabamos de analizar son de alto interés. Se trata nada menos que del ámbito que corresponde a la filosofía y nos parece que, debido a cierta incompreensión de lo que es la filosofía y de las relaciones entre ésta y la ciencia, se producen reparos como el considerado que oscurecen la adecuada comprensión de temas y problemas importantes como, precisamente, el de la posibilidad de filosofar sobre temas humanos. Mas creemos que, en último término, la verdadera justificación del tipo de libros como los que se analizan en el presente texto (que es también del tipo de los libros analizados) es

su contribución a la comprensión de lo que es la filosofía latinoamericana, es decir, la comprensión de un fenómeno humano, cultural e histórico. Si los ensayos sobre filosofía de lo americano permiten comprender con claridad los fenómenos humanos que analizan e interpretan, entonces están justificados. Si no permiten esta comprensión, entonces no lo están. El que lea los libros que comentamos y las páginas que siguen juzgará por sí mismo.



EL PROBLEMA DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

PRIMERA SECCIÓN

I. ANÁLISIS DEL PROYECTO

1) LA GRAN RUPTURA

LA CONDICIÓN necesaria -aunque no suficiente- para comprender el proyecto latinoamericano de filosofar es percatarse de su curioso nacimiento. Porque, en este respecto, constituye un fenómeno cultural único en su género. El filosofar latinoamericano nace por inseminación artificial. Nace como esfuerzo y dirección consciente. Surge a la existencia después de un largo y oscuro lapso. Casi podría decirse que viene al mundo como un hijo espurio que se quiere ocultar y se abandona en la puerta de un convento.

El filosofar occidental (y lo mismo puede decirse del oriental) se pierde en la noche de los tiempos, asciende paulatinamente por el camino de la historia y llega hasta nosotros sin interrupciones. Se trata de un camino regio, ancho y continuo. La ruta recorre parajes diferentes, da muchas vueltas, avanza, retrocede, zigzaguea, pero jamás se trunca. En la unidad de su majestuoso recorrido que se esfuma entre dos horizontes irradia la plenitud de una cultura poderosa. El camino se halla jalonado de blasones. Cada punto de llegada y cada punto de partida significan un gran acontecimiento. La filosofía occidental está llena de escudos nobiliarios y de condecoraciones. Sabe siempre quiénes son sus padres y sus abuelos, exhibe hendida de orgullo un tupidísimo árbol genealógico.

El filosofar latinoamericano empieza a ojos vistas. Nace delante de todos, desnudo y flaco, como un huérfano desvalido. Su origen es desconocido, no sabe a quien acudir, ni siquiera tiene parientes pobres que lo recojan. No es que no se base en ninguna tradición. Entonces no podría existir. Pero tiene que echar mano de una tradición lejana, extranjera. Desde que nace está vertido hacia Europa. Nada puede exhibir de sus ancestros. Claro que América Latina tiene historia. Brillante, llena de emocionantes aventuras. Pero la filosofía nada tiene que ver en el asunto. Dos imperios fabulosos iluminan el origen. Pero esos imperios no tuvieron una filosofía. La Colonia fue opulenta. Tuvo una tradición cultural.

Incluso hasta tuvo sus filósofos. Pero estos filósofos se perdieron entre estantes polvorientos y conventuales. América Latina, al romper con la Colonia, rompe también, y sobre todo, con su tradición cultural. Desde que se inicia la República nadie sabe ya nada de los teólogos que impusieron su sello al pensamiento colonial. Nadie quiere saber nada. Y sólo hoy día, cuando nuestro filosofar tiene apenas medio siglo, se empieza a voltear la mirada hacia ello. Queremos a todo trance buscar una partida de bautismo.

La verdad es que nacemos solos. Nacemos porque nuestra América ha crecido, ha evolucionado. Y como un resultado de este crecimiento, empezamos a tomar conciencia de nosotros mismos. Empezamos a filosofar, porque empezamos también a construir rascacielos, a fundar escuelas primarias, a hacer grandes negocios y a tener presupuestos estatales astronómicos. Pero un negocio se puede realizar sin necesidad de pensar en ancestros. En cambio, filosofar sin una tradición es imposible. La filosofía es comprensión espiritual y la comprensión espiritual sólo puede hacerse, aunque trascienda la historia, desde una perspectiva histórica. La filosofía es, *en cierto sentido, su historia*. Incluso cuando es reacción radical contra una época superada, cuando consiste en reaccionar contra conceptos anticuados y envejecidos que ya nada pueden dar de sí. Sólo se puede reaccionar contra lo que se comprende, sólo se puede buscar lo nuevo cuando hemos estado sumergidos en lo viejo.

El filosofar latinoamericano aflora como consecuencia de un crecimiento nuevo y vigoroso. Pero no puede asentarse en el terreno de la tradición propia. No puede reaccionar contra una filosofía vieja y caduca, porque esta filosofía desapareció junto con la Colonia. No puede continuar ni renovar una tradición ideológica porque la tradición se ha perdido, se ha evaporado en las brumas de una dominación muerta. Pero nuestra República ¿no surge acaso como el resultado de ideas nuevas? ¿No es la repercusión en América de las ideas de la Ilustración? ¿No es un injerto de Revolución Francesa en las tierras de ultramar? En cierto sentido esto es verdad. Aunque naturalmente las causas de nuestra revolución son mucho más complicadas que el resultado de un mero trasplante ideológico. Pero es innegable que la emancipación nace en un clima ideológico determinado. Este clima avanza a través de nuestros regímenes republicanos. Sin embargo poco a poco va perdiendo fuerza, se va disolviendo en las abigarradas y

absurdas peripecias de un caudillismo personalista y tropical. Mas aunque la ideología hubiera conservado vigencia dinámica, en nada habría influido en el nacimiento de nuestro filosofar. Porque nuestro filosofar nace por importación directa, viene de Occidente como llegan por barco las maquinarias, los vestidos y los perfumes. Nace dentro de las universidades, porque las universidades crecen Y empiezan a enseñar de todo. Nace como nacen la química, la matemática y la biología.

Nace porque las facultades humanísticas crean cursos de filosofía para ser iguales a las facultades europeas. Porque los intelectuales latinoamericanos desean deslumbrar a sus alumnos y a sus lectores.

Porque quieren estar enterados de las últimas novedades, porque sienten necesidad de estar *a la page*.

Pero hay diversas clases de nacimientos. Una cosa es que la biología se empiece a practicar como ciencia en un país y otra que un grupo de intelectuales empiece a filosofar. La ciencia puede nacer de parto fácil, porque se puede aprender sin tradición. No queremos decir que puede formarse o "constituirse" sin tradición. Sólo un ambiente cultural cargado de significaciones históricas puede generarla como actividad creadora. Pero para ser aprendida no necesita de su historia. La geometría euclidiana puede aprenderse sin que se haga la menor referencia a Euclides y la nueva bioquímica puede estudiarse sin que sea necesario mencionar el nombre de Pasteur. La ciencia es aprehensión de contenidos objetivos. Basta que el sujeto cognoscente tenga la capacidad suficiente para comprender los contenidos expuestos para que haga ciencia. El conocimiento científico tiene el aislamiento de la objetividad pura, su contenido puede aislarse de la misma manera como los cerros y las nubes del paisaje pueden aislarse en la percepción. Pero la filosofía es inaislable. La filosofía no puede comprenderse sin su historia.

La situación del nacimiento del filosofar latinoamericano es pues *sui generis*. Es, en cierto sentido, una situación de negatividad, de carencia. La filosofía, propiamente hablando, no nace. Se transmite de generación en generación, se desplaza arrastrada por las corrientes profundas de un mar cultural insondable. Podría pensarse que, retrocediendo en la tradición, debe llegarse a un punto de partida, en el cual se puede ubicar su

nacimiento o su "primera manifestación". Pero esto no es así, porque el pensamiento filosófico es, en el más prístino origen, una culminación del pensamiento mítico y en cuanto al mito, no tiene origen. Como lo mostró Schelling por vez primera, el mito nace con el pueblo, es la condición misma de la existencia de un espíritu objetivo joven. El instante supremo en que del mito se pasa a la filosofía es inubicable. Es una de las manifestaciones cumbres del espíritu humano. Y es, sobre todo, un fenómeno "natural" en la vida del espíritu. Del mito a la filosofía teórica, de la teogonía poética a las más depuradas creaciones conceptuales de la lógica y de la metafísica, la filosofía sigue un curso ascendente, caudaloso y sin saltos.

Se hace así difícil comprender cómo pueda hablarse de un nacimiento del filosofar latinoamericano. En la América indígena hubo por cierto mitos, tan grandes y hermosos como en las más grandes culturas de Oriente y de Occidente. Pero estos mitos murieron antes de que pudiera cuajar la gran transformación. Nada tuvieron que hacer con el despuntar de nuestra actividad filosófica. En la Colonia hubo una tradición cultural y filosófica, importada de Europa y asimilada auténticamente por un pequeño grupo. Esta tradición tuvo vida verdadera, aunque algo lánguida, en nuestras universidades. Las universidades, por lo menos en México y en el Perú, funcionaron ininterrumpidamente hasta la época de la emancipación y continuaron su función cultural durante toda la República hasta llegar a nuestros días. Sin embargo la filosofía que en ellas se enseñó nada tuvo que ver con el nacimiento de la nueva actitud filosófica. La tradición filosófica de nuestras universidades fue la tradición clásica, medieval. En las postrimerías de la Colonia, las nuevas ideas empiezan a dejarse sentir. Con atraso de casi dos siglos el cartesianismo, las concepciones de Galileo y de Copérnico y la *Philosophia Naturalis* de Newton comienzan a ejercer poderosas influencias. Durante la emancipación la Ilustración se enseñorea de los espíritus y ejerce una orientación decisiva en los destinos de nuestra América. Pero durante el primer siglo de vida republicana las ideas empiezan a perder su vitalidad. Se mantienen cátedras de filosofía en las universidades, pero no hay ninguna manifestación de vida filosófica auténtica. Los profesores repiten textos insignificantes, extraña mezcla de tomismo y de cartesianismo. Los estudiantes pasan por las aulas de las facultades humanísticas con el único interés de obtener un grado profesional -generalmente de abogado- o porque desean adquirir un título que les sirva de adorno y realce su

personalidad. Salvo rarísimas y extraordinarias excepciones, como por ejemplo Andrés Bello, los profesores de filosofía, y en general de humanidades, no viven una vida cultural auténtica. No se compenetran con los temas enseñados, no dedican su vida al estudio y a la indagación de las materias programadas. La cátedra universitaria es un mero auxiliar, una ayuda, un lujo que contribuye a aumentar el prestigio de la profesión ejercida.

Por eso puede decirse sin temor de ser demasiado severo que la vida filosófica de la universidad iberoamericana en las postrimerías del siglo XIX, es decir en la época en que América Latina empieza a dar sus primeros pasos en el camino de crecimiento que la ha llevado a una sorprendente transformación en sólo medio siglo, era una vida fácil, una actividad espiritual radicalmente inauténtica.

En esta época, que marca un punto singular en la curva de nuestra vida espiritual, la actividad filosófica latinoamericana se halla en un *impasse*, en un callejón sin salida. Porque si la tradición se ha perdido, si la enseñanza de la filosofía se reduce a una repetición de textos elementales e incoherentes, si el maestro no vive una vida filosófica y el alumno, por falta de ambiente y de orientación, no puede comprender lo que estudia sino de una manera formal y retórica, ¿cómo puede nacer una actividad filosófica? La única posibilidad pudiera haber sido el nacimiento *ex nihilo*, la puesta en movimiento de una fuerza espiritual nueva que hubiera sido capaz de replantear por sí misma los grandes problemas filosóficos que ha planteado el hombre en el curso de la historia. Pero esto es imposible tratándose de actividades culturales.

Por eso las primeras manifestaciones de un filosofar auténtico presentan un carácter especialísimo. Son manifestaciones en el vacío, brotes asilados, pequeños hongos que tachonan de color la extensión yerma de un arenal. Y no pueden llamarse con toda sencillez un nacimiento. En sus primeras manifestaciones deben denominarse más bien una "intensificación de la enseñanza". En todos los países latinoamericanos a la par que crecen y se intensifican todas las actividades económicas, sociales y espirituales, crece y se intensifica la enseñanza universitaria. Crece y se intensifica la enseñanza de las ciencias. Crece y se intensifica la enseñanza de la filosofía. En todos los órdenes de cosas este crecimiento es la consecuencia de una

larga evolución sociológica. En todos ellos constituye sólo una aceleración de ritmo, un aumento de la gradiente de una curva que venía desde lejos. Pero cuando se trata de la intensificación de la actividad filosófica se produce la paradoja. Porque no existía una curva filosófica. Sólo existía repetición de textos ineficientes, exposición mecánica de ideas deslavazadas. Y de repente, arrastrados por la enorme marejada de un crecimiento nuevo unos cuantos hombres empiezan a leer filosofía en serio, a interesarse verdaderamente por ella, intentan empezar a comprenderla. Los profesores universitarios empiezan a leer libros con avidez. Empiezan a leer libros nuevos, recién importados, donde la tinta amenaza todavía manchar las manos que hojean las páginas. Olvidándose de la simbiosis cultural, que, con mayor o menor fuerza, impera en todo el continente, de la tradición colonial, de las ideas revolucionarias que plasman la iniciación de la República, estos profesores empiezan a devorar las novedades de la filosofía europea. Y así, pasando sobre siglos, separados de su origen y de sus tradiciones por una gran ruptura, empiezan a enseñar filosofía.

2) LA VIVENCIA DEL DESENFQUE

Esta situación es una de las más curiosas que se hayan presentado en la historia de la cultura. Porque, hasta donde llega nuestra información, se trata de un fenómeno específicamente latinoamericano. En ninguna región del globo se supo jamás de un comienzo tan abrupto. Nunca, en ninguna parte, se trató tan de repente de pensar filosóficamente sin ningún apoyo en la tradición cultural del medio circundante.

Si se hubiera tratado de un surgir de la enseñanza científica, a pesar de las enormes desventajas que significaba empezar de repente, la situación no hubiera sido paradójica. Y así sucedió en efecto en el campo de la ciencia. Pero tratándose de la filosofía los profesores latinoamericanos se abocaron a un imposible. Porque la filosofía no puede comprenderse sin una tradición. Es decir, no puede comprenderse sin haber vivido su historia, sin sentirla en cada párrafo, en cada línea, en cada palabra de los textos estudiados. Y esta tradición no existía en América Latina. ¿Cómo, pues, pudieron comprender lo que leían y enseñaban estos profesores? ¿Cómo pudieron realizar lo irrealizable?


La solución parece, a primera vista imposible. Porque en cierto sentido puede decirse que los primeros profesores de filosofía que quisieron verdaderamente enseñar filosofía en nuestra América, es decir nuestros patriarcas, S no comprendieron lo que enseñaban, pero no debe interpretarse mal el sentido de nuestra afirmación. No se trata por cierto de una crítica a la capacidad o a la inteligencia de estos profesores. No se trata de una afirmación sobre facultades individuales. Ellas han sido las mismas en todas las épocas, tan grandes entonces como ahora, y quizá más grandes. Se trata de expresar una situación cultural única en su especie. Los patriarcas no entendieron lo que enseñaban porque no podían entenderlo. Porque tuvieron que leer lo que leyeron en forma directa, abrupta, a boca de jarro. Lo leyeron sin poder conectarlo con los fundamentos históricos que les daban plenitud de sentido. Y lo leyeron en esa forma porque no pudieron leerlo de otra manera. La mayoría no conocían los idiomas originales, y tuvieron que apoyarse en horribles traducciones. Los pocos que conocieron los idiomas originales no conocían los sistemas filosóficos imprescindibles para poder comprender todo lo que decían los autores que estudiaban. Para conocerlos deberían haber conocido a fondo los sistemas medievales y helénicos y ninguno o casi ninguno conocía el griego ni el latín. Algunos, muy pocos, pudieron, por feliz reunión de circunstancias, visitar Europa. Pero la visitaron con extranjeros, con un bagaje cultural inadecuado, con una formación humanista incipiente y llena de lagunas. Todo lo que pudieron hacer fue importar alguno que otro autor nuevo y satisfacer así el prurito de novelaría que caracterizaba el despertar intelectual de América Latina.

Pero, ¿qué se quiere decir con precisión cuando se afirma que los pioneros no pudieron comprender lo que enseñaron? Porque es evidente que por el hecho de ser personas especialmente dotadas para la vida intelectual, por el hecho de emplear un lenguaje occidental, es decir de emplear un lenguaje de la misma familia que el empleado por los grandes pensadores europeos y por estar sumergidos en un mundo cultural de filiación occidental, algo tenían que como prender de los textos que estudiaban. Y no algo sino mucho. Nuevamente la situación se nos presenta como paradójica. Y es que en realidad se trata de dos tipos de comprensión. Porque una cosa es la comprensión inmediata y formal del texto leído y otra la comprensión total del sentido expresado.

El tipo de comprensión formal es fácilmente descriptible. Dado un lenguaje cualquiera, cualquier persona, aunque pertenezca a una cultura totalmente ajena a su raigambre significativa, puede comprenderlo, aplicando el conocido método de la traducción directa. Se establece una asociación (a veces muy compleja) entre las significaciones de los términos del idioma desconocido y los términos del lenguaje propio. Por este procedimiento se logra entender el significado de cualquier palabra. Una vez hecho esto, se asocian también las reglas sintácticas de ambos idiomas. Esta segunda parte puede presentar dificultades porque no todos los idiomas tienen las mismas reglas. Pero se pueden superar expresando las reglas del idioma que no tienen correspondencia directa en el otro idioma, mediante combinaciones de reglas elementales. De esta manera si una persona estudia las correspondencias semánticas y sintácticas de ambos idiomas, podrá entender con buena aproximación lo que dice o escribe otra persona en el idioma que anteriormente ella desconocía. Y podrá entender, siempre que su estudio haya sido suficientemente completo, cualquier clase de expresiones, por más complicadas y técnicas que sean.

La comprensión por asociación de los términos y de las reglas, es decir la comprensión de los significados aislados y de su enlace sintáctico, puede denominarse *comprensión estructural*. Si consideramos que el término "calar" significa fundamentalmente el hecho de que un líquido penetre un cuerpo permeable, y derivativamente el llegar hasta el fondo de las cosas, llegamos a la conclusión de que el segundo tipo de comprensión, la comprensión que trasciende la significación formal debe denominarse *comprensión de caladura*.

Forzando un poco el sentido de las palabras, podríamos emplear el término "entender" para denotar el acto de la comprensión estructural, y reservamos el término "comprender" para denotar el acto de la comprensión de caladura. Y llegados a este punto podemos resolver la paradoja que parecía insoluble cuando notamos que los patriarcas a la vez comprendían y no comprendían lo que leían y enseñaban. Porque, rigurosamente hablando, puede afirmarse que los patriarcas entendieron la filosofía que profesaron, pero no la comprendieron. Es decir que tuvieron una comprensión estructural de las doctrinas que asimilaron y que, con verdadero sentido de mensaje, difundieron. Pero *no tuvieron una comprensión de caladura, ni pudieron tenerla.*

 Henos ya instalados en pleno drama del filosofar latinoamericano. Todo su extraño origen, su personalísima trayectoria, su evolución y su sentido se explican desde esta desadaptación inicial. En la filosofía occidental, por lo menos en sus aspectos verdaderamente auténticos, no se han dado, ni pueden darse los dos tipos de comprensión. Para el filósofo europeo que estudia a otro filósofo europeo, entender ha sido siempre comprender. La comprensión estructural ha sido uno de los elementos esenciales de la comprensión de caladura. Y es fácil explicarse esta perfecta coincidencia. El filósofo europeo, al estudiar una filosofía europea cualquiera, lo hace sumido en el ambiente mismo que permitió la formación de la filosofía que estudia.

Su tradición es la misma tradición, su circunstancia cultural, su sensibilidad captativa, su formación técnica, todas sus aptitudes, todas sus virtualidades convergen hacia una sola realidad: la adaptación perfecta de las potencias cognoscentes a la materia conocida.

El intelectual latinoamericano que quiere estudiar filosofía, está, en cambio en la situación contraria. Enclavado en un medio cultural relacionado con el medio del pensamiento que quiere estudiar (pero completamente distinto, un medio de cultura enrarecida) emergiendo de un pasado sin tradición, padeciendo de un pauperismo endémico en relación a los instrumentos intelectuales de los que se va a valer para conseguir sus fines, está en las condiciones más adversas para lograr su ambición. El hecho de que su medio cultural esté estrechamente emparentado con el ambiente europeo, pero a la vez se diferencia radicalmente de aquél, es tal vez el factor más negativo. Y lo grave es que la diferencia se agudiza precisamente en el campo filosófico. Si el intelectual latinoamericano hubiera tratado de asimilar la filosofía oriental en lugar de la occidental, tal vez su empresa hubiera sido más fácil. Porque desde el comienzo hubiera tenido plena conciencia de la dificultad. Y hubiera tratado de superarla. Pero su parentesco bastardo con la cultura europea, lo llevó a engaño. Porque debido a este parentesco, a la vez innegable e inauténtico, los primeros latinoamericanos que se dieron a la actividad de filosofar, *podieron entender lo que leían*. Pero no pudieron darse completamente cuenta *de que no lo comprendían*. Esta situación produjo *ab initio* una fisura en el filosofar latinoamericano, un

desjuntamiento. La materia filosófica occidental rehuye a nuestra mente la presentación directa, y se presenta desenfocada. El pensamiento europeo es visto a través de una lente fotográfica en la que no se ha graduado convenientemente el foco, y se ve por eso, deformado, descolorido, artificialmente ensamblado en imágenes superpuestas.

Los pioneros y sus primeros discípulos, a fines del siglo pasado y comienzos del presente, no tuvieron una clara conciencia de lo que sucedía, porque esta conciencia no puede adquirirse en forma reflexiva. Los fenómenos culturales, como los individuales, se viven primero y después se interpretan. Pero la vivencia se produce según las conexiones de sentido que le otorgan su significación. Y por eso la situación inicial produce determinados e interesantes tipos vivenciales. El primero y más significativo de todos, es lo que podríamos llamar la "vivencia del desenfoque". El filosofar latinoamericano se siente incómodo ante su primera visión del pensamiento europeo. Su anhelo es asimilar en forma rápida y efectiva los grandes sistemas filosóficos que constituyen uno de los productos cumbres de la cultura europea. Pero el acercarse a ellos siente una sensación de inseguridad, de vacío. Es la vivencia ingenua, no reflexiva, producida por la imposibilidad de calar en las verdaderas significaciones por falta de una tradición que proporcione en forma natural apoyo y alimento y entonces, en forma también irreflexiva, totalmente espontánea, busca su apoyo en la misma filosofía que trata de absorber. Es decir que la considera no sólo como el contenido que quiere asimilar, sino como su origen y su tradición. Toda la actitud filosofante de los pioneros se reduce a una inmensa tensión hacia Europa. La filosofía europea se yergue como el *non plus ultra*, como lo acabado, lo definitivo. Lo más que se puede esperar es poder enseñar, en la medida de nuestras escasas posibilidades, esa formidable mole de sabiduría. Esta enseñanza es limitada, modesta, reverente. De esta manera la actividad filosófica latinoamericana se reduce a la enseñanza en la cátedra de nuevas doctrinas, profundas y difíciles, que deslumbran y entusiasman al auditorio. Y la tradición en la que se basa esa enseñanza, el origen de ella, su sentido último y profundo es la filosofía europea coetánea, es aquella misma filosofía que se quiere enseñar. Es ella la que sirve de base de referencia, de carta de presentación, es ella la que nos permite contar con una tradición directa y de primera mano.

El pequeño movimiento pedagógico que se inicia en la América Latina, debido a su gran e inevitable crecimiento, encuentra así su sentido inmediato. Su finalidad no es por cierto hacer filosofía en el noble e inalcanzable sentido de los grandes maestros europeos. Su finalidad es un modesto programa pedagógico: preparar a los estudiantes para que puedan alguna vez, siempre que realicen el esfuerzo necesario, leer a los grandes maestros de la filosofía occidental, y sobre todo a los grandes maestros de la época, a los que están creando la filosofía, a los que están llevando a Europa y al mundo entero por nuevos y audaces rumbos. Esta enseñanza y este aprendizaje constituyen la primera actividad filosofante de nuestra América. La materia de que se nutre: Europa. Su modelo, Europa. Su tradición, Europa. Esto parece imposible sin embargo, ha sido así.

La nueva filosofía que se trataba de asimilar tuvo que servir también de tradición. La enorme distancia entre el origen y la actualidad que caracterizaba a la filosofía europea se concentró en un pequeño lapso. Y por este *tour de force* cronológico, la filosofía europea de fin de siglo adquirió, en relación al filosofar latinoamericano, además de todos sus méritos, la enorme jerarquía de filosofía tradicional. Europa fue para el latinoamericano - teniendo en cuenta naturalmente todas las diferencias cuidadosamente anotadas- lo que Grecia era para Europa. El plano del nacimiento y el plano de la realidad inmediata quedaron casi unificados, como los dos tableros de un acordeón cuando se juntan. Todo el pensamiento filosófico latinoamericano, toda la enseñanza de la filosofía, tuvieron su sustento en la actualidad europea. Esto no quiere decir por cierto que no se enseñara filosofía de otras épocas. En todas las universidades latinoamericanas se implantó el plan de la universidad francesa. Se crearon cátedras para todos los cursos clásicos. Se enseñó filosofía moderna, filosofía: medieval y filosofía antigua. Pero esta enseñanza cumplió fines meramente decorativos. Los estudiantes y los mismos profesores no demostraban entusiasmo por ellos.

En cambio los filósofos actuales se presentaban bajo una luz totalmente nueva. Eran de nuestra época, eran nuevos, modernos. Y América era novedad, modernidad, era futuro. A ellos sí podíamos entenderlos, eran más nuestros. Los jóvenes se interesaban por ellos, querían aplicar sus doctrinas, a la realidad social, política y económica. Había entusiasmo por sus doctrinas, se discutían en las aulas, se leían con avidez.

Y así, una hornada de jóvenes brillantes y ambiciosos se lanza a la conquista de la actualidad europea. Siente hambre de enterarse, quiere ideas nuevas, recientes, quiere estar enterada de los últimos acontecimientos filosóficos. Es la época en que los primeros discípulos de los patriarcas, animados por sus mismos autores, empiezan a dar la batalla contra el positivismo. Los patriarcas, deseosos de estar a la última moda, habían seguido el movimiento positivista y habían comprendido que había entrado en el declive final. Traen y ponen en manos de sus discípulos las obras de los primeros grandes opositores. Es la gran época de Bergson. El entusiasmo no conoce límites. Croce también es recibido con algazara. Algunos discípulos más audaces van hasta Alemania y deslumbran con ideas nuevas y revolucionarias. Nietzsche (con evidente atraso), los neokantianos, la filosofía de la cultura, Eucken, Simmel.

Y sucede lo que tenía que suceder. El impulso es ya incontenible. Se estudia a la vez con seriedad y con vehemencia. El estudio de los modernos, va llevando hacia el atento escudriñamiento de los antiguos. La comprensión estructural no se basta ya a sí misma. Empieza a vivirse con intensidad el estado de carencia radical de nuestro filosofar. Se empieza a sentir que la única manera de comprender a los grandes filósofos contemporáneos es conocer la misma filosofía que ellos conocieron, poseer el mismo instrumento intelectual que ellos poseyeron, sumirse en la gran corriente que condujo hacia ellos. Es decir que se empieza a experimentar la situación esencial de nuestro filosofar, la dificultad que significa llegar a como prender verdaderamente una gran producción filosófica. Se empieza a comprender que se estaba viendo a la filosofía europea en doble imagen, desenfocada, Y surge la gran decisión de empezar a ajustar el objetivo para hacer que las dos imágenes coincidan y obtener al fin la nitidez.

Pero nuevamente, se trata de una situación vivida, no de una situación reflexivamente analizada. La vivencia del desenfoque conduce necesariamente a otra vivencia: la "exigencia" de seriedad. Se considera que el período anterior ha sido un período inicial. Pero por ello mismo un período primitivo, poco serio, un período de historieta de la filosofía. La consigna es ir a los textos mismos, y sobre todo a los textos clásicos. La disciplina del filosofar empieza a vivirse como una disciplina difícil, exigente, que

sólo puede ser practicada por la *élite* intelectual. Se critica severamente al improvisado, al que pretende enseñar filosofía sin la adecuada preparación. Se exige al estudiante que dedique un esfuerzo sistemático a la forjación de su instrumento aprehensivo. Gran cantidad de lectura filosófica, aprendizaje de idiomas extranjeros, añoranza por la formación helenística, necesidad de conocer temas fundamentales de la ciencia positiva. Se vive así, a ritmo acelerado la conciencia del desenfoque, el anhelo de superar la mera comprensión formal de los textos.

3) LA RECUPERACIÓN ANABÁSICA

Este impulso para pasar del desenfoque a la nitidez, este proyecto intensamente vivido de transformar la comprensión estructural en comprensión de caladura, es la clave que nos descubre el sentido del filosofar latinoamericano. El dramático esfuerzo para pasar de la comprensión estructural a la comprensión de cala dura, constituye lo que hemos llamado "la recuperación anabásica". Recuperación porque todo el esfuerzo está dirigido a recuperar la tradición perdida, a adquirir una base de sustentación que permita comprender hasta sus últimas posibilidades el mundo de pensamiento nuevo que se acaba de descubrir. "Recuperación anabásica" porque para lograr esta recuperación el latinoamericano se ve obligado a remontar la corriente de la historia, a ir contra la fluencia natural del tiempo. El decurso natural de la historia es del origen a la desembocadura, de la antigüedad a la modernidad. El decurso que ha seguido el filosofar latinoamericano ha sido precisamente la dirección contraria. Para comprender a los filósofos europeos contemporáneos, se ha visto obligado a comprender a sus antecesores inmediatos, y para comprender a sus antecesores inmediatos ha tenido que buscar la comprensión de los antecesores. Y así hasta el origen. El pensador latinoamericano se ha visto prisionero en una cadena transitiva, sumido en una lucha para conquistar la irreversibilidad del tiempo.

Esta situación anómala del latinoamericano es una situación histórica radicalmente diferente de la del europeo, y en general de los hombres pertenecientes a otros medios. El europeo, como todo hombre sumido en una cultura sin rupturas, se instala en la plenitud de la corriente histórica y la sigue con naturalidad y sin apuro. Su pensamiento individual puede tener toda la originalidad que se

desea: puede recorrer imaginativamente la corriente en todas direcciones, pero en su realidad histórica es un pensamiento descendente. Su producto es un producto de arribo. Ha llegado a él en un movimiento que empieza en la pequeña fuente de los orígenes y termina en el gran delta de la modernidad. Es un producto elaborado a través de un movimiento natural. Aunque su originalidad lo coloque en lugar aparte, aunque su sentido resida en una reacción u oposición al pensamiento tradicional, sigue siendo un producto de la historia, una consecuencia del enorme movimiento de descenso que se inicia hace largos siglos. En la sustancia misma de su contenido conceptual palpitan todos los pensamientos que lo antecedieron. En ella y por ella, viven aún, con vida tal vez más plena que en la época en que se expresaron por vez primera a través de pensamientos individuales.

El latinoamericano está en la dirección opuesta. Su pensamiento angustiado por la necesidad de comprender a su contemporáneo europeo, se ve obligado a asumir una dirección artificial. No es un pensamiento de arribo sino de retroceso. Hablando en términos heracliteanos, se puede decir que se trata de un pensamiento enantiodrómico, es decir, de corriente contraria, es por eso un pensamiento incómodo y precipitado. Se siente incómodo porque tiene la conciencia de que si no llega al origen no podrá comprender ni siquiera el pensamiento cercano. Tiene apuro porque esta conciencia de su insuficiencia lo crea el anhelo de adquirir cuanto antes los instrumentos necesarios para lograr la comprensión anhelada. Y porque para remontar la corriente hay que ir de prisa, de otra manera la corriente lo arrastra. El pensador latinoamericano tiene por eso la prisa del salmón. Tiene que avanzar a grandes saltos contra el gran caudal. Tiene que saltar sobre los obstáculos. Tiene que escalar torrentes y cataratas que amenazan arrastrado y cortar para siempre su ascensión. Y su esfuerzo es un esfuerzo que emana sólo de sí mismo. No tiene una tradición que lo empuje, no tiene un trampolín en que apoyarse. En su pensamiento no palpita, poderoso y secreto, el añejo pensamiento de los antiguos. Cuando entra en contacto con el contemporáneo europeo, es, precisamente, este palpar el que se le escapa. Es esto lo que busca. Porque una vez que lo encuentre podrá entonces descender la corriente que tanto trabajo le costó remontar y experimentar la comodidad reconfortante de sentirse instalado en el decurso de la historia.

La explicación de este especialísimo fenómeno es sencilla. Debido a la pérdida de la tradición cultural que sufre el latinoamericano durante el siglo XIX, se pierden *ipso facto* ciertas formas de vida educacional que en Europa mantienen la plenitud de su vigor. Son éstas, sobre todo, las formas humanísticas de la instrucción escolar. Por un positivismo mal entendido se suprime la enseñanza de las lenguas clásicas en los colegios. Y así el futuro estudiante de filosofía pierde para siempre la posibilidad de formarse humanísticamente. Esto le impide comprender debidamente a los filósofos griegos y medievales. Y no sólo le impide comprender a estos filósofos, sino a los mismos filósofos contemporáneos que suscitan su interés. Porque la mayoría de ellos sólo pueden comprenderse desde aquéllos. Pero el problema es aún más agudo, porque no se trata sólo de una incomprensión debida a falta de orientación histórica, sino de una incomprensión inmediata por falta de formación técnica. Todos o casi todos los filósofos europeos, hasta los mismos positivistas, hacen citas en griego y en latín, critican textos de filósofos griegos y medievales. Y los latinoamericanos no pueden comprender ni siquiera estas citas. Para cimentar su cultura filosófica, tienen que leer a los clásicos en traducciones, cuya adecuación o inadecuación son totalmente incapaces de apreciar. Por esta razón, desde el comienzo se hallan exiliados de la gran tradición occidental.

Su primer paso no puede ser, pues, empezar desde el principio. No pueden dar el gran salto desde la coetaneidad hasta el origen. Tienen que descender metro por metro y quedarse detenidos cuando menos lo esperan, para volver a emprender el camino. Como de manera inmediata, los contemporáneos remiten a los antecesores inmediatos, y estos a los inmediatamente siguientes, este es el camino emprendido. Por eso la modernidad es la primera conquista de la "anabasis". Los lectores de los positivistas y de los neokantianos tienen que conocer a Kant para comprender los sistemas que estudian. Y Kant remite inflexiblemente a Leibniz y a Hume. Hume lleva al positivismo inglés, y a través de sus sucesores se puede seguir la corriente en forma natural hasta los positivistas de los cuales se partió. Pero Leibniz remite a Descartes, y Descartes al Renacimiento y el Renacimiento a Grecia. La recuperación se hace así en dos etapas: la primera es la reconquista de la modernidad, la asimilación de las condiciones inmediatas de la comprensión de Occidente; la segunda es la recuperación de la antigüedad, de las condiciones mediatas y últimas de esta comprensión.

La exigencia de recuperación, el anhelo de instalarse en una corriente histórica descendente llega a ser tan agudo en el latinoamericano, que empieza incluso a aplicarse a su propia realidad. El esfuerzo principal está desde luego dirigido hacia la historia europea. De este esfuerzo el movimiento recibe su verdadero sentido.

Pero por una especie de identificación, por un exceso de hambre recuperativa, el pensador latinoamericano empieza a sentir la necesidad de tener él también una tradición propia. Esta nueva exigencia de tradición vernacular, se manifiesta en forma desigual en las diferentes regiones "filosóficas" de la América Latina. Ya veremos más adelante al estudiar las dos maneras de reaccionar que tiene el latinoamericano frente al impacto europeo y de plantear su propio proyecto de filosofar, cómo el grupo que asume una de las maneras, confiere mayor importancia a la existencia de una tradición filosófica propia. Pero puede decirse que, en forma más o menos intensa, la exigencia de una propia tradición constituye un fenómeno general de la marcha recuperativa.

Lo más interesante de este segundo intento de recuperación es que se trata también de un movimiento rigurosamente anabásico.

Porque, como hemos observado, el movimiento filosófico latinoamericano comienza al borde de una gran ruptura. La tradición ideológica se rompió en todas sus dimensiones, no sólo en su dimensión europea sino también en la misma dimensión americana. Claro que existía una tradición social, histórica, religiosa, artística, Pero la tradición filosófica, mejor aún, la tradición teórica, Se había perdido.

Por eso nos encontramos ante el hecho curioso de que para recuperar la propia tradición filosófica, los latinoamericanos empiezan a escribir obras sobre la historia de las ideas de sus propios países y presentan a las nuevas generaciones un panorama completamente insospechado. En cierta manera, la historia del pensamiento filosófico propio, le es más extraña al latinoamericano que la historia del pensamiento europeo. Y esto se debe a que se trata de una historia que, por lo menos en forma inmediata, no le es necesaria para llegar a la comprensión cabal de las ideas filosóficas que realmente le interesan Y apasionan. El

movimiento recuperativo vernacular es, en este sentido, un movimiento de mero complemento, una tendencia paramétrica, con una significación propia y completamente distinta del gran movimiento recuperativo occidental. Y por eso merece estudio aparte. Más adelante, al estudiar el proyecto positivo de filosofar, representado sobre todo por la nueva generación mexicana, trataremos de interpretarlo en su verdadero sentido.

4) LOS DOS MOMENTOS DE LA RECUPERACIÓN: INSTALACIÓN EN LA HISTORIA Y TECNIFICACIÓN HUMANISTA

Para comprender debidamente el verdadero sentido del esfuerzo de recuperación que significa el remontar de la historia del pensamiento occidental que constituye la trayectoria del pensamiento latinoamericano, debe tenerse en cuenta que esta trayectoria se realiza en un lapso de cincuenta años. Desde los patriarcas hasta nuestros días, han transcurrido apenas tres generaciones. Y es muy interesante observar cómo estas tres generaciones marcan una huella definida y profunda en todos los aspectos del movimiento. La primera es la generación de los patriarcas, la segunda es la generación de los discípulos inmediatos, es decir de aquellos que recibieron la enseñanza de los patriarcas en persona, y que podría llamarse la generación de los "primeros discípulos" o "generación intermedia", la tercera es la generación de los discípulos de los primeros discípulos y puede llamarse la "generación más joven" pues es la generación que actualmente está entre los treinta y los cincuenta y cinco años.

El primer brote de enseñanza filosófica sería, surge con los patriarcas. La vivencia del desenfoque se origina en los primeros discípulos, y son ellos mismos los que tratan de superar la *mera* comprensión estructural y llegar a una comprensión de caladura. La recuperación anabásica se inicia en ellos, y son, en consecuencia ellos, los que dan su sentido original al movimiento filosófico latinoamericano. Gracias a ellos, que están, en el momento en que se escribe este libro, en plena madurez y dando lo mejor de sí mismos, el filosofar latinoamericano adquiere consistencia y dirección y *toma* conciencia de sí mismo. La generación joven continúa el movimiento de recuperación iniciado por los primeros discípulos y se diferencia de ellos en que trata de llevarlo hasta sus últimas consecuencias.

Desde un punto de vista estratigráfico, el movimiento recuperativo tiene así tres momentos. Un momento inicial, representado por la generación de los patriarcas, que se caracteriza por ser un brote aislado y espontáneo de pensamiento filosófico, por una comprensión estructural de los textos y por una vaga noción del desenfoque. Un segundo momento, representado por la generación intermedia, en el que realmente empieza a desarrollarse un movimiento propiamente filosófico. La generación intermedia vive en su juventud con apasionada intensidad la experiencia del desenfoque y comprende que la única manera de superarla es recuperar la tradición histórica de que carece. Inicia así la recuperación anabásica y gracias a su esfuerzo instala al pensamiento latinoamericano en la historia del pensamiento occidental. Pero a pesar de su esfuerzo extraordinario, que constituye a no dudarlo una de las grandes hazañas del moderno espíritu latinoamericano, no puede lograr una recuperación total. El punto de partida ha estado en un nivel demasiado bajo. Sin instrumentos adecuados de trabajo, sin formación humanística, con una educación universitaria incipiente y carente de sistema, tiene que empezar desde el principio. Tiene que aprender los idiomas en que se desenvuelve la gran tradición filosófica para poder leer a los creadores en las mismas fuentes, tiene que asimilar una inmensa cantidad de teorías y doctrinas para ser capaz de orientarse dentro de una adecuada perspectiva histórica. Gracias a este inmenso esfuerzo logra instalarse en la historia del pensamiento occidental. Y, lo que es más importante, ofrece a sus discípulos un panorama históricamente estructurado. Realiza sobre todo una sólida conquista de la modernidad, adquiriendo una comprensión mucho más honda del punto de partida, es decir de la actualidad europea. Y a pesar de las limitaciones insalvables de su formación humanística, logra involucrar dentro del panorama el pensamiento griego, adquiriendo así una visión completa del gran recorrido del pensamiento europeo.

Pero quedan todavía algunas tareas por cumplir. Una de ellas es la recuperación de la tradición humanista en el sentido más auténtico de la palabra, de aquella tradición que llega a su madurez en el Renacimiento y que, desde entonces, constituye un elemento integrante fundamental de la filosofía europea. El dominio de las lenguas tradicionales, del griego y del latín es imprescindible para la total recuperación de la tradición filosófica. Pues sin ellos es imposible abordar ciertos problemas esenciales del filosofar

occidental, cuya solución depende instrumentalmente de planteamientos filológicos.

Y al lado del campo filológico nos encontramos con el campo científico, especialmente el científico-natural, cuya relación con la temática filosófica -que empieza con los presocráticos y llega ininterrumpidamente hasta nuestros días- es uno de los rasgos más profundos y significativos de la gran tradición que se trata de recuperar. Para llegar a la comprensión máxima de los grandes temas de la filosofía clásica, es menester comprender las razones que llevaron a los grandes pensadores a plantear su problemática, y en muchos de ellos estas razones sólo pueden comprenderse en la profundización de algún tema científico. La formación filosófica clásica exige por ello formación científica. Formación filológica y formación científica. Es decir formación humanística en el más pleno sentido de la palabra, formación humanística tal como lo entendieron los hombres del renacimiento y todos los filósofos que forjaron la modernidad. Pero no se trata ya de un humanismo en el sentido de una amplia y bien cimentada cultura general. Se trata de un humanismo técnico, que para ser adquirido requiere de una vigorosa especialización, se trata de un verdadero proceso de tecnificación.

A la realización de esta tarea se dedica con todas sus fuerzas la generación joven. En ella está enfrascada, de su cumplimiento dependerá que el movimiento de recuperación cumpla su último sentido.

Las consideraciones anteriores tienen sólo una significación esquemática. La estratigrafía cultural no puede jamás reducirse a una estratigrafía geológica. La enorme complicación de los complejos sociológicos hace imposible deslindar con total precisión los cauces generacionales. Pero teniendo conciencia de estas limitaciones, nadie puede negar que el movimiento recuperativo latinoamericano presenta una estratigrafía generacional, y que este estrato es en general triple. Hay países, como México, en que la diferencia es menos marcada (sobre todo entre la generación de los patriarcas y la intermedia); hay países como el Perú, en que la estratigrafía se distingue con extraña precisión (en que la generación intermedia se subdivide en dos generaciones). Hay por último personalidades que son inubicables y que han cumplido el proceso recuperativo en forma aislada, independiente de las demarcaciones generacionales. Pero en general no puede dudarse

de que hay tres generaciones y que en cada una de ellas se distinguen personalidades características.

Caso y Vasconcelos en México, Vaz Ferreyra en Uruguay, Korn en la Argentina, Molina en Chile, Deustua en el Perú, Farías Brito en el Brasil, son indudablemente los patriarcas. Todos no actúan exactamente en la misma época, todos no tienen la misma conexión con las generaciones posteriores. En Argentina, Uruguay y el Perú, los patriarcas empiezan a figurar antes que en otros países y se distinguen muy claramente de la generación intermedia. En México son mucho más jóvenes y casi se confunden con la generación que los sigue (aunque incuestionablemente conservan su papel de patriarcas y poseen caracteres comunes, como su famosa reacción contra el positivismo).

La generación intermedia presenta también caracteres altamente representativos, de cuya función plasmadora, que culmina en la adquisición de un panorama histórico, nadie puede dudar. Francisco Romero en Argentina es, de todas, la más significativa y la que cumple su tarea con mayor conciencia de lo que debe hacerse. En Uruguay tenemos a Emilio Oribe, en México a Samuel Ramos (cuya especial significación veremos más adelante), Francisco Larroyo, Guillermo Héctor Rodríguez; en el Perú a la generación de los polígrafos (Víctor Andrés Belaúnde, Francisco García Calderón, Oscar Miró Quesada), que constituye la primera oleada de la generación intermedia, con caracteres *sui generis*, y a las dos figuras; centrales de la segunda oleada, Honorio Delgado y Mariano Ibérico. Estos hombres, y otros más que pertenecen a la misma generación, cumplen el tremendo esfuerzo de formar un verdadero ambiente filosófico dentro del cual la nueva generación habrá de encontrar orientación e impulso. Con ellos empieza la primera comprensión de la contemporaneidad europea, y son ellos los que forjan el gran proyecto latinoamericano de filosofar. Algunos realizan su función generacional casi sin tener conciencia de lo que su obra, más tarde va a significar (pero por poco que haya meditado sobre su rol generacional, el hombre de la generación intermedia tiene siempre un *minimum* de "conciencia forjadora". Otros, como Romero, tienen una luminosa conciencia de lo que están haciendo y de lo que deben hacer. Se dan perfectamente cuenta de la experiencia del desenfoque, tratan de remediarlo desde que empiezan a sentir el llamado de la vocación filosófica, y trabajan de acuerdo a un plan perfectamente

estructurado para superar las limitaciones de los patriarcas y ofrecer a la generación nueva un punto de partida mucho más elevado. Sacrificando incluso sus propias posibilidades creadoras buscan antes que nada la orientación y la coordinación de los esfuerzos de la generación joven para brindarle las máximas oportunidades formativas:

Dentro de esta unidad de acción y de significado, se observan interesantes diferencias nacionales. Así, la función de una figura como la de Francisco Romero, que trabaja según un plan sistemáticamente trazado, con plena conciencia de lo que está haciendo y con un radio de acción supranacional, es algo típicamente argentino. La bipartición de la generación intermedia en dos generaciones relacionadas pero netamente distinguibles, es un fenómeno netamente peruano. La asimilación de un grupo español de extraordinaria formación académica y de pujante creatividad filosófica, que se realiza en México después de la guerra española, grupo que cumple una función muy similar (aunque con caracteres absolutamente propios) a la generación intermedia en el Perú y en Argentina, es una modalidad que sólo existe en dicho país. Claro que en otros países latinoamericanos se reciben también a exilados españoles y a otros profesores europeos. Pero sólo en México se trata de un grupo coherente, capaz de influir en forma radical sobre el destino filosófico del país. Sin embargo, a pesar de estas diferencias, a pesar de que la conexión entre los patriarcas y la generación joven se hace de diversa manera según las propias circunstancias nacionales, la función de la generación intermedia es en todos la misma: recuperación de la posibilidad de un filosofar auténtico a través de la conquista del panorama histórico.

Y aunque la generación joven presenta también caracteres que varían con las respectivas nacionalidades, posee en forma indubitable caracteres generales reconocibles con evidencia en sus más diversas manifestaciones. La tecnificación humanista se descubre en todos sus representantes de significación. El dominio de las lenguas muertas y de diversos aspectos de las ciencias positivas empieza ya a encontrarse entre los nuevos brotes del filosofar latinoamericano. Antonio Gómez Robledo en México llega a dominar el griego en forma tan cabal que los miembros de la comunidad ortodoxa del Distrito Federal quieren hacerlo su obispo; Juan Adolfo Vásquez en la Argentina empieza a preparar traducciones de diálogos platónicos que le han sido solicitadas por

editoriales importantes; Alberto Wagner en el Perú publica un comentario -que es una investigación personal- de ciertos libros de la Metafísica de Aristóteles, en texto bilingüe. Poco a poco empiezan a aparecer publicaciones sobre temas de filosofía científica sobre los que la anterior generación no había escrito. Fausto Toranzos en Argentina escribe sobre epistemología de las matemáticas, Eduardo García Máynez en México publica un libro de lógica jurídica en el cual se aplican, por vez primera en Latinoamérica, las adquisiciones simbólicas de la lógica moderna, en el Perú se publica un libro de texto de lógica moderna y se crea en la Universidad de San Marcos un curso obligatorio de filosofía de las matemáticas. Euryalo Cannabrava en el Brasil publica investigaciones personales sobre la posibilidad de aplicar las estructuras de la lógica intensiva y polivalente a la psicología, Jorge Millas en Chile analiza la estructura de la proposición jurídica también por medio del moderno instrumental simbólico de la lógica moderna.

De acuerdo con diferentes orientaciones y con distintos propósitos empiezan a surgir aproximadamente desde 1940, ensayos, trabajos de investigación y libros que se caracterizan todos por determinado tipo de formación técnica, semejante a la formación técnica que requieren ciertas obras europeas de gran especialización filosófica. Aunque naturalmente, como ya lo dijimos, se trata de una formación técnica que cumple un rol instrumental, que apunta no a su propia temática sino a una temática esencial e inconfundiblemente filosófica. Quienes utilizan la filosofía para sus investigaciones, o los conocimientos matemáticos y físicos, sólo tienen una finalidad: emplear los medios necesarios para lograr los máximos resultados en el tratamiento de determinado problema filosófico. Tecnificación a ultranza, única y exclusivamente para lograr un mayor adentramiento en la conceptualización filosófica. He aquí el *Leitmotiv* y el significado generacional del segundo momento del movimiento recuperativo.

5) EL PROYECTO LATINOAMERICANO DE FILOSOFAR COMO DECISIÓN DE HACER FILOSOFÍA AUTÉNTICA

Gracias al movimiento recuperativo, el latinoamericano va adquiriendo en forma progresiva una visión de la historia de la filosofía occidental que se hace cada día más amplia y profunda. Y

a través de ella logra penetrar en forma cada vez más honda en el pensamiento de la actualidad europea, pensamiento que, como hemos visto, constituye su interés primordial. Al lograr una ampliación intensiva, incrementa su profundidad de penetración. Y de esta manera el simple proyecto de ubicación en la historia va adquiriendo nuevas y más ricas dimensiones. De proyecto meramente recuperativo se va transformando en proyecto de participación. Parece como si por el sólo hecho de haberse elevado sobre el nivel inicial, el pensamiento latinoamericano hubiese adquirido energía potencial, impulso propio. Insensiblemente se va formando en la mente del filósofo latinoamericano la convicción de que la recuperación no puede tener un sentido en sí misma sino que debe considerarse más bien como un estado preparatorio, como un primer y necesario paso para llegar a la creación de una auténtica filosofía.

No debe creerse, sin embargo, que se trate de un proyecto al lado de otro. El proyecto recuperativo, por el mero hecho de existir, lo presupone ya constitutivamente. La decisión de recuperar la perspectiva histórica para lograr la comprensión cabal del pensamiento filosófico europeo exige, por un proceso interno de maduración orgánica, la constitución de un proyecto que supere y trascienda la mera comprensión. El movimiento recuperativo significa por eso la gestación de un proyecto de trasfondo que, en último término, es el que permite comprender su verdadero sentido. Pero para hacer posible la revelación en este sentido, es necesario situarse nuevamente dentro de una perspectiva generacional. Cada una de las tres generaciones a través de las cuales se ha ido formando significa una nueva etapa y un nuevo giro. Pero significa a la vez una dirección unitaria dentro del cambio. Cada generación permite comprender a las demás, y por eso mismo, sólo a través de todas ellas puede captarse el hilo profundo que unifica sus respectivos aportes, en tanto cada una significa un paso más hacia la consecución de la meta propuesta.

Cuando los patriarcas empiezan a enseñar filosofía no imaginan siquiera que en América Latina pueda surgir un verdadero movimiento filosófico. La filosofía europea se les presenta como un hermoso aspecto de la cultura occidental que ellos deben asimilar y difundir para ayudar al progreso de los pueblos del nuevo mundo. Es un producto acabado, hecho, que no depende de ellos, en el que no tienen ni pueden tener ninguna injerencia. Aunque la filosofía europea es un proceso de

extraordinaria pujanza, para ellos es casi un producto natural. El sentido de su hacerse es un proceso recóndito. Sólo puede vivirse su estado de acabamiento, de perfección absoluta. La filosofía europea, como, todo lo que viene de Europa es un producto de importación. Un producto que la industria nacional no tiene siquiera la pretensión de imitar. Pero tiene una característica diferencial: es el producto más perfecto, el más acabado, el más importante de todos. Es la creación más grande de la gran Europa. Ante ella no nos queda sino admirarla y tratar de aprenderla. Enseñarla en las universidades será el máximo progreso, contribuirá al engrandecimiento de nuestra América, que ha vivido en el oscurantismo durante la Colonia y durante el primer siglo de su independencia.

Así, los patriarcas con humildad y reverencia, empiezan a enseñar la filosofía europea contemporánea. Su ideal, difundirla, aumentar la riqueza espiritual de sus países y de su continente. Su afán, tratar de comprenderla en sus aspectos más comprensibles. Y ante los más difíciles aceptar que la diferencia de nivel entre Europa y América hace imposible ciertas cosas. El sólo hecho de poder comprender lo que la inmensidad europea ha sido capaz de crear, los llena de satisfacción y los anima a tratar de enseñarlo a los demás, para que también puedan gozar de su comprensión. Pero los primeros discípulos, que reciben estas enseñanzas, pertenecen a otra generación y representan un nuevo impulso y una nueva ambición. No reconocen límites a su comprensión. Quieren comprenderlo todo, y para hacerla, están resueltos a recorrer caminos que los patriarcas consideraron vedados. Para comprender a los filósofos que leen empiezan a seguir una senda que los conduce cada vez más lejos hasta llevarlos a distancias de dimensiones históricas. Al sumirse en el proceso de la historia empiezan a comprender a la filosofía occidental desde adentro; Empiezan a enfrentarse a las obras de la filosofía europea no ya como a una obra de arte, acabada y perfecta, sino como a un proceso en su propio hacerse y al enfrascarse en el proceso, llegan a sentirse partes integrantes del proceso que conduce a la gran producción que tanto admiran. Llega un momento en que sin darse plenamente cuenta, empiezan ya a vivir su proyecto: filosofar auténticamente.

La generación intermedia es por eso la gran responsable. Con ella la filosofía latinoamericana despierta y se constituye en proyecto. Con ella el pensamiento latinoamericano comienza a

transformarse de mero filosofar en filosofar auténtico. Por eso la generación intermedia, merece ser llamada la "generación forjadora". El derecho es indiscutible, porque aunque en un comienzo los primeros discípulos no tienen claramente conciencia de su proyecto, aunque lo viven solamente como insatisfacción ante su condición de receptores y como inquietud, llega un momento en que el proyecto emerge a la claridad y se constituye en tarea generacional. Cuando los hombres de la generación intermedia empiezan a madurar, empiezan también a pensar muy seriamente que América Latina tiene posibilidades filosóficas y que, en el futuro, no habrá ninguna razón para que en ella no empiece a hacerse filosofía comparable, en calidad, a la europea y aunque, como ya hemos visto, algunos de ellos no llegan a tener nunca una cabal conciencia de su misión, otros adquieren tal conciencia de ella, que empiezan incluso a teorizar sobre el tema. El punto central de esta toma de conciencia es una pregunta sencilla, pero llena del más hondo sentido para el filósofo latinoamericano: ¿existe la posibilidad de una filosofía latinoamericana?, o, con mayor precisión, ¿existe la posibilidad de que el latinoamericano empiece a filosofar auténticamente? La importancia del planteamiento es que en la pregunta está ya la respuesta. Claro que existe esa posibilidad. Si no existiera no tendría ningún sentido su tensión y su esfuerzo. Si la meta del movimiento recuperativo no fuera la posibilidad de un filosofar auténtico, no valdría la pena realizarlo. Mejor dicho, el movimiento recuperativo, que se inicia como un impulso espontáneo, como un resultado inmediato de la vivencia del desenfoque, es ahora visto como un planeamiento consciente y reflexivo cuya finalidad es únicamente hacer posible el surgimiento de este filosofar auténtico.

Llegados a este punto de la aventura es necesario tomar las máximas precauciones descriptivas. Porque el significado del proyecto y de su origen es extraordinariamente sutil. Es observar que no se trata de una mera decisión de hacer filosofía. Si la generación intermedia, rompiendo con la línea iniciada por los patriarcas hubiera decidido de frente hacer una filosofía propia, habría fracasado por completo en su misión generacional. Habría fracasado *ab initio*, y sólo habría logrado, según las respectivas capacidades personales, producir algunos libros imitando consciente o inconscientemente a los grandes creadores europeos. El interés y la hondura del proyecto, residen en que no se trata de hacer una filosofía sino de hacer posible una filosofía. Los hombres de la generación intermedia son en este respecto, verdaderos

discípulos de los patriarcas. Aceptan como ellos la primacía de la filosofía europea, como ellos quieren conocerla y difundirla, como ellos tienen la convicción de que su asimilación por el medio latinoamericano es condición esencial de su progreso espiritual. Pero se diferencian en que no la ven ya como un producto acabado sino como un hacerse, porque logran llegar hasta sus más hondas raíces. Y al comprenderla como un hacerse, evidencian el significado espléndido de la creación filosófica, y deciden que la única razón que puede justificar un esfuerzo de formación filosófica es la esperanza de un futuro en el que se pueda realizar el mismo proceso creador que realizaron los europeos. El proyecto latinoamericano de filosofar surge así como un proyecto de preparación. El esfuerzo latinoamericano por lograr un pensamiento filosófico habrá de consistir en conquistar todas las condiciones necesarias para que la auténtica creación filosófica pueda surgir algún día. La filosofía latinoamericana es posible, pero sólo en el futuro. Vendrá a la existencia como la culminación de un largo y vigoroso proceso de maduración. Éste es el sentido verdadero y último del movimiento recuperativo.

En esta atmósfera de tensión dinámica hacia el futuro, de deseo vehemente de cumplir una tarea preparatoria, pero a la vez de paciente espera y de renuncia a la creación personal, crece la generación joven. Su ingreso en la vida filosófica se realiza ya en condiciones completamente distintas a las de la generación anterior. Encuentra una enseñanza universitaria más o menos seria y organizada, desde el comienzo adquiere una visión centrada y panorámica de la historia de la filosofía. Su formación es en general más sólida que la de la generación anterior, posee un instrumental filosófico y humanista más poderoso. Pero todas estas diferencias no son sino diferencias de grado. La diferencia verdaderamente radical con la generación anterior es que encuentra, en el punto de partida, un proyecto de filosofar. Un proyecto que le es impuesto por las circunstancias, que le es impuesto en todos y cada uno de los momentos de su formación, ante el cual tiene que decidirse y frente al cual va a revelar, a través de su decisión, sus más propias posibilidades de filósofo latinoamericano. Por encontrarse ya con un proyecto hecho, su reacción va a poder apreciarse con mayor nitidez. No tendrá que hacer, como la generación forjadora, el dramático esfuerzo de adquirir conciencia de un proyecto vivido espontáneamente en el dinamismo del movimiento histórico. Tendrá desde el comienzo la clara concepción de lo que se pretende que él haga, tendrá una

nítida conciencia de la situación histórica que le ha tocado en suerte y por eso podrá asumir cierta distancia frente al proyecto, distancia que, por tenerlo que hacer, y por estar, en consecuencia, identificados con la situación .que estaban creando, los hombres de la anterior generación no pudieron tornar. Por eso en la tercera generación el proyecto comienza ya a perder su unidad. Porque el problema que ella tiene que resolver no es otro que la respuesta al requerimiento de la generación forjadora, La generación forjadora crea el proyecto y concibe la filosofía latinoamericana como el resultado de un largo esfuerzo de maduración, como una meta que debe ser alcanzada en el futuro. La respuesta que tiene quedar la tercera generación es, pues, inevitable: ¿es ella la llamada a alcanzar la meta? ¿Es ella la que, una vez reunidos los requisitos necesarios, gracias al esfuerzo recuperativo de la generación anterior, realizará la posibilidad, de crear una filosofía auténtica, en todo comparable a la europea? Pocas veces se ha exigido a una generación una respuesta de tan grave responsabilidad. Porque se trata nada menos que de dar una respuesta sobre sí misma, sobre su propio ser y su propio destino., La generación de los patriarcas vivió en una atmósfera de ingenuidad. Se enamoró de la filosofía europea y decidió predicarla. No pretendió otra cosa. Encontró el momento propicio. Tuvo discípulos que recogieron su enseñanza. La generación forjadora recoge el mensaje de los patriarcas, lo asimila, lo intensifica. Y al profundizar ambiciosamente en el rico universo que habían revelado ante sus ojos, adquiere conciencia de una situación completamente nueva. Descubre que el, sólo hecho de profundizar el conocimiento filosófico constituye un compromiso, indeclinable. Pierde así el estado de inocencia y emprende una cruzada hacia la creación filosófica. El pensador latinoamericano termina la época idílica para entrar en la época .de la autoconciencia, de la tensión y del esfuerzo, Y todos sus afanes están dirigidos hacia la gran meta: el advenimiento del filosofar auténtico, Es pues una generación que decide libremente y por sí misma la iniciación de un peregrinaje. La aventura, tocará a su fin cuando, gracias a su esfuerzo, los hombres de las nuevas generaciones estén en condiciones de crear una verdadera filosofía latinoamericana. La generación forjadora es doblemente forjadora; forja el proyecto latinoamericano de filosofar, y para que sea posible realizarlo, forja a una generación de discípulos, a una generación *ad hoc*, que sea capaz de cumplir el proyecto o de servir de intermediaria para su ulterior cumplimiento. Y surge así, una situación completamente nueva, una situación seguramente única en su especie porque la nueva generación no se constituye

como proyecto libremente creado sino como proyecto impuesto. Es tal vez la única generación de hombres que se ha visto enfrentada a una exigencia de hacer filosofía, Y esto constituye la gravedad y la responsabilidad de su situación, Porque una cosa es decidir por sí mismo la realización de un gran proyecto, y otra es que los demás esperen que uno lo realice. La generación forjadora creó su propio destino. La: generación joven ha recibido su destino y todo su ser está en juego, todo su ser depende de la manera como ella responda al llamado. El sentido de la respuesta, la libre reacción frente a la exigencia, las dos grandes direcciones que ha tomado la asunción del proyecto de la nueva generación, será materia de los, desarrollos que siguen. Pero antes de adentrarnos en el análisis de la situación, creemos conveniente esclarecer qué cosa se entiende en rigor por "hacer filosofía auténtica", que es el *Leitmotiv* del gran proyecto latinoamericano de filosofar. Porque de la manera como se ha entendido este quehacer podrá desprenderse la clave que nos permita interpretar el sentido de la reacción de la generación joven ante el requerimiento de los forjadores.

De todo lo dicho anteriormente se desprende sin lugar a dudas que en un primer y fundamental sentido "hacer filosofía auténtica" significa "hacer filosofía la europea". Hemos visto cómo el filosofar latinoamericano empieza como enamoramiento de la contemporaneidad. La filosofía que le interesa, la filosofía que constituye la máxima expresión del espíritu humano, es la filosofía europea. La filosofía auténtica, la verdadera, la que vale la pena de estudiar, de asimilar y de imitar, es la filosofía europea. Hacer filosofía auténtica será, en consecuencia, filosofar a la europea. Pero ¿qué significa, propiamente hablando, filosofar a la europea?

La primera concepción que tuvo el latinoamericano del filosofar auténtico fue una concepción estática. Filosofar auténticamente significó comprender el sentido profundo del filosofar europeo. Este tipo de filosofar auténtico marca el punto de origen del movimiento recuperativo. Al salir de la ingenuidad patriarcal, viviendo la experiencia del desenfoque, los primeros discípulos sólo tienen una ambición: lograr una comprensión cabal de la filosofía europea. La filosofía europea se yergue como una montaña gigantesca que se contempla en lontananza y cuyas cumbres hay que conquistar. Comprender a fondo los grandes sistemas filosóficos que ha producido el Occidente es labor difícil, porque exige no sólo una especial habilidad sino una rigurosa preparación. Hacer filosofía auténtica tiene, por eso, en un primer

momento, un sentido que podría llamarse "estático", porque no pretende ir más allá de la mera asimilación. El pensamiento latinoamericano adquirirá autenticidad cuando sea capaz de lograr una comprensión de cala dura del pensamiento occidental. Nadie critica a los patriarcas. Al revés, se les otorga la designación más noble que se pueda otorgar a un iniciador: "patriarca". Con ella se reconoce su jerarquía indiscutible, su calidad intelectual y moral. Pero se tiene aguda conciencia de su limitación, de su falta de preparación, de la pobreza de las condiciones culturales dentro de las cuales, inevitablemente, tuvieron que actuar. Por eso el primer ideal es el de obtener una comprensión más profunda y más vasta que la que ellos obtuvieron.

Filosofar auténticamente es pues, en un primer sentido "comprender auténticamente". Pero ¿qué se quiere decir por "comprender auténticamente? Para dar respuesta a esta nueva pregunta, debe tenerse en cuenta que se trata de la comprensión de textos filosóficos y comprender un texto significa darse cuenta de aquello que el autor dice en el texto, es decir interpretar y dilucidar el sentido del texto escrito. El texto filosófico se refiere, en esencial, al planteamiento y a la solución e intento de solución de problemas de índole muy determinada. Pero para captar el sentido de un problema es necesario pensar sobre el problema, saber en qué consiste, distinguir sus diversos aspectos, su conexión con otros problemas, deslindar su origen y meditar sobre sus posibilidades de solución. En una palabra para comprender un problema filosófico es necesario pensar filosóficamente. Mas si se trata de comprender un problema planteado por determinado filósofo, es necesario pensar filosóficamente de la misma manera como pensó dicho filósofo, porque sólo así podrá comprenderse los motivos que lo llevaron a la solución expresada. O sea que para comprender a un filósofo hay que re-pensar lo que él pensó. Hay que vivir.

Para re-pensar un problema filosófico es preciso hacerlo con nuestros propios medios y dentro de nuestras propias posibilidades. Por eso, re-pensar es ya pensar por sí mismo. En sentido estricto, nadie puede re-pensar exactamente lo que ha pensado otro ser humano. Pero cuando se trata de re-pensar lo que pensó un determinado filósofo en determinada situación histórica, la imposibilidad es aún más radical. Porque aunque un problema filosófico puede conservar un núcleo de invariancia a través del decurso de la historia, la manera como se presenta a la

mente filosofante, es siempre en perspectiva. Y la diferencia de época histórica o de circunstancia cultural, significa por eso un cambio en la perspectiva desde la cual se ve el problema por eso, en general, todo esfuerzo de "re-pensamiento" es un esfuerzo por situarse en una perspectiva que no es la propia. Y al situarse dentro de esta perspectiva, por medio de un esfuerzo, que es un artificio, el problema se ve desde dos ángulos diversos, desde el ángulo en que lo ve el filósofo cuyo pensamiento re-pensamos y desde el ángulo en que nos sitúa nuestra propia perspectiva histórica. Si a esto agregamos que, incluso situados dentro de la misma perspectiva histórica, es imposible lograr un re-pensamiento completo, porque el hecho mismo de la individualidad significa una perspectiva propia y absolutamente irreductible, se ve que todo re-pensar es, en el fondo, un pensar por sí mismo. Naturalmente que no se trata de una imposibilidad radical de reconstruir el pensamiento ajeno. Todo pensamiento en tanto que tal, es reconstruible. Pero sí se trata de una imposibilidad parcial. Porque el mero cambio de perspectiva, individual e histórica, hace imposible ver .las cosas como las vio otra persona. Por eso todo esfuerzo de re-pensar es un esfuerzo de pensar por sí mismo. Porque para ponemos en el lugar de aquel cuyo pensamiento tratamos de re-pensar, debemos ya hacer un esfuerzo para salimos de nuestra propia perspectiva y ponemos en la suya, y al hacer tal cosa, adquirimos una nítida conciencia del contenido del pensamiento que tratamos de reconstruir. Lo vemos desde diversas perspectivas, desde la perspectiva ajena, y desde la propia. Por eso también, al llegar a la solución planteada, y al aislar la motivación racional que llevó al pensador estudiado a proponer tal solución, estamos en condiciones de abordarla críticamente, porque la diferencia de perspectiva nos permite apreciar las' diversas posibilidades de solución y escoger la nuestra. y aunque aceptamos la solución propuesta, la aceptamos comparándola con otras soluciones, entrevistas a través del conocimiento de otros pensamientos filosóficos y a través de la mera diferencia de perspectiva desde la cual, nosotros, par necesidad tenemos que ver los contenidos que se trata de re-pensar. Todo comprender es así un re-pensar, y todo re-pensar es un pensar por sí mismo: Y todo pensar por sí mismo es trascender el pensamiento de otro, en tanto tomaos distancia y perspectiva frente a sus contenidos y motivaciones. El re-pensar auténtico nos lleva así al pensar auténtico, es decir a la solución motivada de los problemas que hemos descubierto en el pensamiento re-pensado. Y este proceso interno de trascendencia que caracteriza esencialmente al

pensamiento filosófico, nos lleva al segundo sentido en que el latinoamericano toma a la expresión "filosofar auténticamente". Es un sentido dinámico, en el cual el filosofar auténtico conserva su proyección hacia Europa, pero supera ya su primitiva finalidad de re-pensar lo pensado y apunta a un pensar diferencial. Filosofar auténticamente significa en esta segunda etapa ser capaz de plantearse los grandes problemas filosóficos de la misma manera como han sido capaces de plantearlos los europeos, y avanzar soluciones o ensayos de solución, de similar envergadura y alcance. Este paso de la concepción estática del filosofar auténtico a la concepción dinámica, realizada exclusivamente dentro del proceso mismo de reconstrucción del pensamiento filosófico europeo, constituye el momento en que nace el proyecto latinoamericano de filosofar.

Lo importante de esta evolución de la concepción estática a la concepción dinámica del filosofar auténtico, es que se trata de un proceso interno, de maduración orgánica, y no de la decisión arbitraria de crear sistemas filosóficos artificiales. Hacer filosofía auténtica, es decir, hacer filosofía a la europea significa llegar a pensar por sí mismo los grandes temas de la filosofía occidental, como resultado de un re-pensar, que signifique un comprender que trascienda el contenido comprendido. O sea que filosofar auténticamente significa llegar a la creatividad a través de la total asunción del pensamiento ajeno: Y esto es precisamente lo que caracteriza la marcha del pensamiento occidental. El filosofar europeo es totalmente ajeno a la arbitrariedad de los sistemas. Una concepción filosófica sólo es original en tanto parte del anterior callo cimienta de otra concepción filosófica, frente a la cual significa un "ir más allá" o un "negar los fundamentos para iniciar un nuevo punto de partida". Por eso la filosofía occidental es una filosofía tradicional y la comprensión de sus contenidos presupone una instalación en la perspectiva histórica de su total desarrollo. Por eso la originalidad del filosofar latinoamericano se concibe como la culminación de un largo proceso asimilativo, como el resultado personal inevitable a que tiene que llegar quien ha comprendido hasta sus últimos fundamentos el pensamiento filosófico en su expresión histórica. Y esto explica que a pesar de la vehemencia recuperativa y del afanoso impulso por llegar a la autenticidad, el pensamiento latinoamericano no haya producido ese tipo arbitrario de filosofar que, dadas las circunstancias culturales y el temperamento latinoamericano, hubiera podido producir. Son muy pocos los que se han atrevido a crear un "nuevo" sistema filosófico,

con el cual pretenden haber superado los sistemas anteriores. Y los que así han hecho, no han encontrado de ninguna resonancia en el medio filosófico en el que actuaron. Y no sólo no lo han encontrado, sino que no han podido encontrarlo. La nítida conciencia de lo que significa hacer una filosofía auténtica, ha impuesto al latinoamericano la convicción de que sólo en un esfuerzo asimilativo supremo podrá llegar a descubrir su propio camino. Todo anticipo es pérdida de tiempo y tropicalismo.

6) EL COMPLEJO DE INFERIORIDAD

Por el solo hecho de plantearse la necesidad de comprender cabalmente los conocimientos filosóficos estudiados a través de la recuperación histórica, el pensamiento latinoamericano inicia un proceso de constitución filosófica en el cual él es un factor integrante. Tomar conciencia de esta necesidad y de la índole de este desarrollo interno, es, ya forjar el proyecto de hacer una filosofía auténtica. Y forjar el proyecto de una filosofía auténtica es afirmar de antemano que esta filosofía es posible. El nacimiento del proyecto latinoamericano de filosofar significa por eso, un acto de fe.

Pero para comprender bien lo que esta fe significa, hay que comprender las circunstancias históricas en que nace, porque esas mismas circunstancias que la engendran, engendran también la duda sobre el resultado final del proyecto. El pensador latinoamericano de la segunda generación decide profundizar los conocimientos enseñados por los patriarcas para poder llegar a captar su último sentido. El solo hecho de asumir esta decisión, que es el resultado de la vivencia del desenfoco, le revela horizontes totalmente insospechados. El primero y más fundamental de estos horizontes, es el horizonte histórico. El pensador latinoamericano no puede "calar" hasta el fondo de los textos que estudia, por falta de una adecuada perspectiva histórica. Carece de esta perspectiva debido a una serie de limitaciones culturales inherentes al medio en el que desenvuelve sus actividades. Estas limitaciones son, en su verdadero sentido, una inferioridad de condición, una carencia de posibilidades instrumentales. Reinstalarse en la historia filosófica significa para el latinoamericano muchas cosas. El conocimiento del griego y del latín, el dominio de los principales idiomas europeos de la época, el conocimiento de una serie de aspectos complicados de las ciencias

positivas difíciles y casi imposibles de adquirir dadas las circunstancias educacionales y culturales imperantes en el medio. Su situación es parecida a la de ciertos individuos que quedan excluidos de los ejercicios físicos en la escuela por tener cierta insuficiencia física. El latinoamericano queda excluido de ciertos aspectos del conocimiento filosófico por tener cierta insuficiencia de formación intelectual. Adolece, en cierto sentido, de "mielodisplasia" filosófica. Y la mielodisplasia es la base del complejo de inferioridad. Por eso, su afán de hacer una filosofía auténtica presupone un acto de fe, pero presupone también un acto de duda. Porque el origen del proyecto es el anhelo de llegar a un nivel cognoscitivo que *no* se posee, debido a cierta "malformación" intelectual. Por eso el proyecto implica la fe de que, en el futuro, esa malformación podrá ser superada, y la duda de que, debido a ella, no se pueda llegar nunca al nivel de la autenticidad filosófica. Si el pensador latinoamericano se hubiera encontrado de la noche a la mañana con todo el instrumental disponible para empezar la realización de su *proyecto*, seguramente la duda jamás hubiera invadido su alma. Hubiera sucedido *como* sucedió con tantos otros aspectos de la vida latinoamericana. En el aspecto económico por ejemplo, de la noche a la mañana se encontró rico. Se encontró poseedor de materias primas, de riquezas naturales, que no tenían más que ser elaboradas para transformarse en riqueza. Se tenía todo *lo* necesario, no se requería más que el esfuerzo. Pero la situación en el mundo de la filosofía era, precisamente lo opuesto. La materia prima, es decir las bases culturales y el instrumento intelectual, *no* existían. Había que hacerla todo, todo desde el principio. Había que proveerse de todo lo necesario en la primera etapa, y luego empezar a filosofar. El peso de la tarea emprendida es demasiado grande, el nivel al cual debe llegarse antes de empezar es demasiado elevado, la distancia de Europa demasiado extensa. Por eso el latinoamericano, al poner *como* meta de su proyecto a la filosofía europea, siente la angustia de no poder llegar a ella.

El sentimiento de inferioridad frente al pensamiento europeo es, pues, uno de los elementos fundamentales del proyecto. Su permanente influencia dinámica, desde su nacimiento hasta las actuales variantes que ha tomado con el advenimiento de la generación joven a la vida filosófica latinoamericana, matiza e ilumina todos sus momentos. Por eso es necesario profundizar su sentido y deslindarlo en sus rasgos fundamentales. De acuerdo con la triple estratificación socio histórica que se observa en el

movimiento filosófico latinoamericano, el complejo puede analizarse en tres momentos. En un primer momento cuando la generación de los patriarcas, dentro de la más tranquila ingenuidad, pone en marcha el movimiento filosófico, no puede hablarse de complejo de inferioridad. Los patriarcas *no* se comparan. *No* piensan que algún día el pensamiento latinoamericano pueda tener intervención creadora en la gran corriente de la filosofía occidental. Sólo pretenden enseñar los pensamientos luminosos y perfectos que, en la admiración y en el entusiasmo, descubren en cada nueva lectura. Pero cuando la generación intermedia, adquiere conciencia del desenfoque y forja el proyecto empieza a vivir, *ipso facto*, el sentimiento de inferioridad. Crear un proyecto de filosofar, plantear el ideal de hacer filosofía auténtica y entender por filosofía auténtica, filosofía, europea, es, compararse *ab initio*. Es querer ser *como* "los otros", y querer ser *como* otros es reconocer que los otros son superiores. Pero es reconocer la superioridad de los otros, para hacerla desaparecer, para lograr ser igual a los otros. Si se tratase de un simple reconocimiento no podría hablarse de complejo de inferioridad. Los patriarcas al abrazar admirativamente la filosofía europea, reconocieron implícitamente su superioridad. Pero el reconocimiento fue tan absoluto, tan definitivo, que ni siquiera tuvieron conciencia de él. Para que el reconocimiento de la inferioridad sea consciente es necesario que se efectúe alguna comparación. Y para que se efectúe alguna comparación es necesario que haya algún anhelo de ser igual al objeto con el cual se realiza la comparación. Cuando el objeto admirado es considerado *como* un valor absoluto, *como* algo definitivo, que pertenece a otra dimensión del ser, que existe en una esfera distinta de la nuestra, entonces no hay comparación. Cuando el hombre admira un paisaje, totalmente fascinado por la belleza natural, no se le ocurre comparar su propia belleza con la belleza objetiva que lo envuelve y lo entusiasma. Y así fue la filosofía europea para los patriarcas: un hermoso y fascinante paisaje. No pudo existir, pues, para ellos, esa relación de coexistencia que es condición del complejo de inferioridad. De una coexistencia en el mismo plano, pero en un plano vertical, en donde hay diferencia de alturas. Y esta diferencia de nivel, pero dentro de una existencia coplanar, es la situación en que, por el solo 'hecho de forjar el proyecto, se colocan los pensadores de la segunda generación. Los hombres de esta generación, al avanzar en el movimiento recuperativo, logran, aunque en forma imperfecta, empalmar en la gran corriente. Y ven por eso a la filosofía europea *como* un

proceso subjetivo. No es para ellos ya un paisaje que se contempla, admirado, desde lejos. Es la corriente dentro de la cual se fluye. Se fluye en sentido contrario es cierto, se sigue dentro de la incomodidad y la desorientación, pero se forma parte de ella. Y por eso se dispone ya de pautas de comparación. Y estas pautas son las que informan todo el sentido del movimiento. Se reconoce conscientemente que el pensamiento europeo es el ideal perseguido, que el filósofo europeo es el modelo que debe orientar toda la actividad 'filosofante. Se reconoce, en consecuencia que el pensamiento europeo es lo superior y que el pensamiento latinoamericano es lo inferior. La meta, clara y precisa, es superar la inferioridad para poder ser igual a lo superior. Y la vivencia del anhelo de llegar a la meta se desenvuelve dentro de los más clásicos moldes del complejo de inferioridad. El hombre de la generación intermedia, se propone ascender hasta el nivel europeo, y por el solo hecho de proponérselo, está viviendo su propia inferioridad y sintiendo la posibilidad de su fracaso. Asume en esta forma, una posición afirmativa ante su inferioridad. Todo complejo represen a un problema y exige una respuesta.

Cuando la respuesta no se encuentra, se presentan los síntomas de desequilibrio de la personalidad que caracteriza a la neurosis, con la consecuente parálisis del dinamismo individual. Pero cuando se da la respuesta, el organismo logra asimilar la situación perturbadora del problema a su propia estructura, y la involucra dentro de su plan general de acción. Frente al complejo de inferioridad, hay cuatro reacciones posibles. O bien el individuo no logra encontrar la respuesta y vive el problema en sus elementos antagónicos: siente su inferioridad frente al otro y elige afirmar su superioridad pero no sabe cómo hacerlo. Es el caso en el cual se produce la neurosis, con su consecuente desequilibrio dinámico; o bien encuentra una salida, y esta salida presenta tres posibilidades: el resentimiento, la entrega y la emulación. La reacción de resentimiento consiste en negar la superioridad evidente del otro y en afirmar su inferioridad, para de esta manera invertir la situación. El problema desaparece así, porque el individuo inferior "decide" sentirse superior. Es una solución ficticia, en la que el individuo tiene que engañarse a sí mismo. En la reacción de entrega, el individuo reconoce la superioridad del otro, y llega a la conclusión de que jamás podrá igualarlo. Asume su inferioridad y decide que puede vivir dentro de ella.

El problema también desaparece, porque el desistimiento de igualación anula la tensión. En la emulación, el individuo reconoce la inferioridad en el punto de partida, pero se aferra a su deseo de superioridad y decide igualar y superar al otro en el futuro. Es la solución más auténtica y más interesante. Porque se asume el problema y se vive en la plenitud de sus elementos. El individuo acepta la existencia de una tensión interna, de un desgarramiento entre lo que se es y lo que se quiere ser, y decide que él es capaz de vivir dentro de la tensión hasta hacerla desaparecer por sus propias fuerzas. Resuelve el problema trasladándolo al futuro. Se acepta en el presente la inferioridad, pero se rechaza en el futuro. Y al hacer esta traslación, se encauza el dinamismo individual dentro de mía motivación claramente orientada. El individuo' re-interpretar sus situaciones y sus valoraciones en función de este plan de vida y logra superar el desequilibrio producido por la revelación, de su inaceptable inferioridad, mediante un desplazamiento cronológico.

Ésta es la forma como los hombres de la generación forjadora resuelven su problema. Y ello constituye uno de sus más grandes méritos. Porque cualquier otra de las soluciones hubiera enervado el movimiento. El resentimiento los hubiera conducido por una senda de total inautenticidad, de creación de conceptos filosóficos radicalmente efímeros e inauténticos; la entrega los hubiera mantenido en el plano de los patriarcas y los hubiera imposibilitado para iniciar el movimiento, anabásico. Sólo la asunción del problema, el intenso vivir de sus elementos contradictorios, la tensión constante y la decisión inquebrantable de resolverlo, hicieron posible el admirable esfuerzo recuperativo que realizaron. La: generación intermedia desplaza así, la solución al futuro. Reconoce la superioridad de la filosofía europea y decide hacer todos los esfuerzos necesarios para que en el futuro la filosofía latinoamericana pueda desarrollarse sobre bases europeas y pueda integrarse a su devenir histórico. Pero al hacer esto conserva la sensación de tensión y de zozobra que caracteriza a toda autenticidad. Porque la solución auténtica del problema consiste en asumirlo y en ubicar su solución en el futuro. Y asumirlo significa vivir dentro del sentimiento de la inferioridad y en consecuencia verse atormentado por la duda sobre la posibilidad, de cumplir el fin propuesto.

Sin embargo, el desplazamiento hacia el futuro descongestiona la tensión. Los hombres de la generación

intermedia, al crear el proyecto, provocan, también, el complejo. Pero no lo viven en la plenitud de sus modalidades. Su acierto al colocar la meta de superación en el futuro, los libra de la angustia inmediata de luchar contra fuerzas superiores. Su tarea queda firmemente establecida: prepara el terreno, formar a las nuevas generaciones para que ellas puedan completar el gran movimiento iniciado. La responsabilidad final recae, así, en la generación joven. Es ella la que tiene que decidir si el movimiento iniciado *por* la generación intermedia ha llegado o *no* a su término, si es ella la llamada a hacer filosofía auténtica.

Y en tanto se encuentra abocada a dar una decisión, debe sufrir toda la intensidad de las angustias y zozobras que significa vivir un complejo de inferioridad en la plenitud de sus modalidades. Esta intensificación angustiosa del complejo es una de las características más interesantes del pensador latinoamericano de la tercera generación. Su manifestación más típica, la manera *como* se "vive" el complejo, es la doble sensación de la "necesidad" de hacer algo y de la realidad de no "haberlo" hecho. No hay filósofo de la nueva generación que alguna vez no se haya dicho a sí mismo: "Tengo que hacer algo, tengo que hacer algo, aunque sea pequeño, aunque sea insignificante, pero que sea auténtico, verdadero, que sea un aporte personal pero hasta ahora *no* he hecho nada interesante, y tal vez *no* lo haga nunca". Aunque muchos *no* lo quieran reconocer, ésta es su principal preocupación, es una fuerza que los impulsa y que a la vez *los* inhibe, es el, tema predilecto. Cuando logrando romper la inhibición natural a todo complejo no analizado, los filósofos latinoamericanos de la tercera generación, se dedican a hablar de sí mismos, no tardan en tocar el punto. Y todos están de acuerdo, todos dicen lo mismo: "todavía no he hecho nada, aunque seguramente lo voy a hacer." y es innegable que ya la filosofía latinoamericana está en vías de llegar a la autenticidad, pero todavía no puede decirse que haya llegado. Y algunos, los más optimistas, empiezan a compararse con los filósofos europeos y tratan de convencerse y de probarse a sí mismos que, en pequeña medida, con toda modestia, ya están empezando a parecerse y que ya algunos de entre ellos están entrando en la etapa de la creación personal. Y que, en el futuro, tal vez no muy lejano, cuando lleguen a la madurez, sus creaciones serán aun mejores y más sólidas y que las próximas generaciones ya podrán filosofar de igual a igual con los europeos. Y se quedan muy aliviados después de esta conversación. Pero, cuando nuevamente se encuentran ante la realidad del gabinete de trabajo,

vuelven a sentir la angustia y el desgarramiento de querer a todo trance ser como los europeos, de sentir que ellos tienen ya la obligación de serlo, y que sin embargo todavía no lo son y tal vez nunca lo sean. Porque esto es lo que tal vez muchos no quieran reconocer, pero que, quiéranlo o no, lo viven: que el pensador latinoamericano de la nueva generación está constantemente preocupado con la exigencia que se ha impuesto a sí mismo, en tanto ha asumido el proyecto de la generación anterior, de llegar a ser como el filósofo europeo. Todo lo que hace, todo lo que escribe, lo compara de manera consciente o inconsciente *con* las grandes producciones de la filosofía europea actual. Y naturalmente siente la superioridad aplastante del europeo; siente que en Europa hay creaciones geniales, capaces de "revolucionar el pensamiento del mundo", mientras que él, lo más que puede esperar en vida, es llegar a hacer "algunas cosas interesantes" y aun esta modesta posibilidad se le presenta como dudosa. El anhelo de llegar a ser y la duda de poder ser son vividas en toda su plenitud. No hay engaño. Debido a la reacción auténtica ante el complejo, todas las modalidades vivenciales son también auténticas. Es auténtica la ambición y es auténtica la modestia. No hay filósofo joven en Latinoamérica que no se haya propuesto, alguna vez, para sus adentros, llegar a ser un verdadero filósofo, es decir, llegar a la creación personal, entendiendo "creación personal" a la europea. Pero este mismo filósofo joven está convencido -síntoma de complejo- que por más que haga, todavía no podrá llegar a la "gran creación". Y si alguien le sugiriera que su verdadero afán debe consistir en la creación de un nuevo pensamiento que sea capaz de iniciar una nueva etapa en el pensamiento occidental, se sentiría sinceramente horrorizado y no porque tema pecar de inmodesto, sino, por sentido de "realidad" generacional. Bastaría para que se sintiera horrorizado que alguien le propusiera esta creación *no como* logro personal", sino sencillamente *como* logro generacional.

No puede concebir que entre "los suyos" pueda encontrarse ya alguien capaz de llegar a la "gran creación". El pensamiento europeo, al que quiere imitar en todo, hasta en la creatividad, está aun situado demasiado alto. El joven filósofo latinoamericano, en el afán de creador y en la conciencia de la inferioridad, vive, así, su dramática aventura.

Esta manera de ser, este "acomplejamiento" frente al filósofo europeo, ha creado una serie de situaciones interesantes y

curiosas en el trato de los filósofos latinoamericanos con los europeos. Debido a que el complejo de inferioridad produce en el filósofo latinoamericano una vivencia de desgarramiento, en la que se vive el afán de ser igual y la realidad de no serlo, la manera como ve al filósofo europeo es también doble y contradictoria. Por una parte lo ve, con sinceridad conmovedora, como el modelo, como el paradigma encarnado de la autenticidad filosófica. El filósofo europeo es, por antonomasia, el filósofo, es casi un ente abstracto, que emerge de los espacios lejanos y brumosos de Occidente, que se yergue como un gigante. Los grandes nombres de los filósofos contemporáneos son nombres legendarios, mitológicos. Y hasta las figuras secundarias son vistas con admiración. Su saber extraordinario, su cultura increíble, son vistas como los límites a los que debe llegarse. Pero a la vez, el filósofo latinoamericano trata de descubrir lo humano en medio de la abstracción mitológica. Trata de ver, en lo posible, los defectos y las limitaciones. Siente un placer especial cuando descubre que un filósofo europeo al que él admira tiene defectos y lagunas en su formación. Se asombra cuando descubre que él conoce mejor ciertos aspectos de la filosofía que el otro ignora, y siente una secreta alegría. Porque siente que, en el fondo, el otro también es humano como él, que también tiene sus limitaciones, sus inferioridades, que la distancia entre él y sus admiradores latinoamericanos no es tan grande que no pueda ser superada. Y en forma irresistible siente la necesidad de comunicárselo a algún amigo o colega de confianza. Es conversación obligada en el grupo latinoamericano, cuando por alguna razón u otra, se reúne frente a algún grupo europeo, hablar de los filósofos europeos y compararse con ellos. Se habla con admiración y respeto, y se reconoce sinceramente la aplastante superioridad. Pero a la vez se habla también de los defectos, y aunque por lo general existen dos o tres cuya superioridad definitiva nadie puede discutir, se descubre casi siempre que los demás son apenas superiores. Y se llega a la conclusión de que su superioridad se debe al medio, y que en caso de haber tenido la posibilidad de formarse a la europea, ellos, los latinoamericanos hubieran podido seguramente ser lo mismo. Ésta es una de las manifestaciones más conspicuas e inequívocas del complejo. Y conforme la confianza va creciendo se llega a descubrir algún filósofo europeo que no sólo no es superior, sino que incluso es inferior al promedio del grupo. Se descubre casi siempre una "víctima" europea, una muestra indiscutible de que en Europa no todos los filósofos son tan superiores, sino que existen muchos que "nada valen" y que, en

consecuencia el nivel latinoamericano, si no fuera por ciertas superioridades indiscutibles que son las que realmente representan lo esencial del espíritu occidental, podría casi compararse al europeo. Incluso hasta existen ya ciertas "víctimas" internacionales, de todos conocidas y que se sacan como ejemplos cada vez que algún latinoamericano quiere sugestionarse sobre el futuro alcance de sus más propias posibilidades.

Como toda relación humana se establece esencialmente sobre la base de la reciprocidad, el filósofo europeo tiene, a su vez, una actitud frente al latinoamericano. Y, como en el caso anterior, esta relación también es doble. A la "admiración" del latinoamericano, el europeo contrapone la "comprensión", y ante la crítica derivada del complejo de inferioridad, contrapone el desprecio derivado del complejo de superioridad. El europeo, al revés del latinoamericano, tiene un complejo de superioridad, cuya solución auténtica es la "comprensión" y la "tolerancia" frente a los defectos del inferior, y cuya solución inauténtica es el desprecio y la impaciencia. El filósofo europeo que viene a América y empieza a conocer a los filósofos latinoamericanos asume, por lo general, una actitud comprensiva ante sus limitaciones. Tiene conciencia de que ellas se deben al medio, a la herencia histórica y a otros factores que no dependen del arbitrio individual. Y por eso trata al filósofo latinoamericano con una especie de cortesía comprensiva, con cierta amistosa benevolencia, como si fuera un hermano menor. Este tipo de relación es auténtico, pues se basa en factores reales. El latinoamericano comprende la superioridad del europeo, especialmente su superioridad de formación, que a veces, parece casi mágica, y en consecuencia declara su admiración y reconoce sus limitaciones. El europeo comprende la inferioridad del latinoamericano, ve fácilmente sus lagunas, descubre su falta de información histórica, su carencia de verdadera formación humanística, y aprecia el enorme esfuerzo que realiza para superar estas limitaciones y, dentro de ellas, llegar a filosofar auténticamente. Por eso asume una actitud comprensiva y tolerante, y cuando el latinoamericano se queja de sus deficiencias y reconoce que pasará mucho tiempo antes de que pueda llegar al nivel europeo, el europeo lo "anima", le dice sinceramente que ha llegado ya a un nivel muy superior al que él mismo cree, y que América Latina tiene un brillante porvenir filosófico. Esta actitud europea es altamente apreciada por el filósofo latinoamericano, porque debido a su complejo de inferioridad, un halago del "modelo" es de gran importancia, es el reconocimiento, por la

autoridad suprema, de que se está en el recto camino. Si el europeo aprecia nuestra manera de hacer filosofía, quiere ello decir que la estamos haciendo bien, puesto que el paradigma de la filosofía que, para nosotros constituye la autenticidad, es precisamente la que él hace. Y porque además, el complejo nace de la comparación y del anhelo de acortar las distancias.

Por eso, un reconocimiento de parte del europeo significa, *ipso facto*, un ascenso de nivel. El europeo de sensibilidad capta de inmediato la situación y cuando quiere es amable, cuando quiere halagar al latinoamericano no tiene más que proferir unas pocas palabras. El sabe que nada hay que lo halague más que escuchar de labios de un europeo, que la filosofía latinoamericana se está acercando ya al nivel europeo. Esto es tan cierto, que incluso cuando el latinoamericano se da cuenta del juego, no puede dejar de sentirse halagado.

Pero naturalmente, como en todo lo referente a actitudes humanas, en la situación analizada se pueden presentar reacciones contrarias. No es frecuente, pero no deja de presentarse, el caso del europeo roído por un incurable complejo de superioridad. Para él los latinoamericanos no pueden pasar jamás del nivel colonial y constituyen un conjunto de seres inferiores cuyo destino es repetir, de manera defectuosa, las grandes creaciones del genio europeo, el único genio verdadero creador del mundo contemporáneo. Algunos de los europeos que ven el mundo en esta forma tratan de disimularlo detrás de una fría cortesía, otros, a pesar de sus esfuerzos, no pueden impedir que su actitud se manifieste. Para ellos el latinoamericano, que por sentirse inferior, está casi siempre en guardia, tiene una sensibilidad especial. Los detecta fácilmente y los perdona difícilmente

7) LABILIDAD ONTOLÓGICA

El proyecto latinoamericano de filosofar presenta, como se desprende de lo dicho, dos condiciones contrapuestas de su posibilidad: la fe y la duda. La fe porque el hecho mismo de plantear el proyecto de hacer, en el futuro, una filosofía auténtica, presupone la convicción de que se llegará algún día a hacerla. La duda porque, debido a las circunstancias históricas y sociológicas descritas, para el latinoamericano, hacer filosofía auténtica significa

hacer filosofía a la europea y por el mero hecho de consistir su proyecto en "ser como" alguien, en llegar a ser como otro, se sitúa en un plano de inferioridad y de insuficiencia. Europa se presenta a su espíritu como algo lejano e inalcanzable, como una especie de idea platónica a la cual a duras penas podrá imitar, pero que jamás llegará a realizar plenamente. La fe y la duda, son, en consecuencia, elementos fundamentales del proyecto. El proyecto no puede comprenderse sin ellos.

Por eso puede afirmarse que el ser del filósofo latinoamericano es un ser lábil, un ser que fluctúa, entre la plenitud y la insuficiencia, entre la seguridad y la inseguridad. Un ser que aún no ha llegado a constituirse. El latinoamericano se ve a la vez como filósofo y como irrealidad de filósofo. Como filósofo en tanto ha decidido llegar a la autenticidad y ha emprendido un camino en el que ejerce ya una actividad filosófica definida; como irrealidad de filósofo en tanto ha puesto la realización de su ser en el futuro, y debido a las limitaciones que encuentra en sí mismo, teme no poder llegar a realizarlo. El filósofo latinoamericano se vive a sí mismo como una posibilidad futura sin garantía de realización. Su marcha es a la vez segura y zigzagueante. Se proyecta hacia adelante con incesante energía, pero a veces pierde su sentido y da la impresión de que no llegará jamás al término, de que todos los esfuerzos por llegar a la autenticidad lo conducirán a una inevitable condición de epígono. Pero sin embargo no deja un solo momento de seguir adelante, en la única dirección que le es posible: la marcha hacia Europa. Su personalidad es así, de tipo cicloide. Su ser es maniaco-depresivo, oscila entre el entusiasmo de la próxima realización y la desesperanza de llegar a la meta.

La manera de vivir esta labilidad ontológica, produce en él extrañas reacciones y curiosas consecuencias. Desde el punto de vista positivo, en tanto proyecta su ser hacia el futuro, el filósofo latinoamericano vive experiencias solamente suyas, llenas de intensidad y de color. Es un pensador que tiene porvenir. Es un hombre que descubre y conquista. Debido a las limitaciones del punto de partida, los patriarcas ven con naturalidad que existen en las inmensidades de la filosofía occidental, regiones vedadas. Las fuentes griegas, las fuentes medievales, ciertos tipos de filosofía científica, determinados métodos de interpretación filológica, son vistos como cumbres de incalculable elevación a través de lejanas y oscuras brumas. Pero el proyecto consiste en declarar que no hay ninguna cumbre inaccesible y que, con el esfuerzo y la

continuidad se podrán hollar todas las cimas. El filósofo latinoamericano tiene así la sensación, totalmente desconocida al filósofo europeo, de ir anteriormente otros no pudieron dominar, de otros.

No se trata de ir más allá, creando la región hacia la cual se llega. Se trata de ir más allá, por una región ya existente. Es tal vez la verdadera contraparte intelectual de la vivencia de la exploración. La emoción del explorador reside en la realización de lo que descubre. Descubrir lo que ya existe pero que aún nadie conocía, he aquí el sentido de su empresa. Y esto es lo que sucede en la trayectoria del filósofo latinoamericano. La marcha recuperativa en todos sus aspectos, es un constante descubrimiento de cosas existentes. Pero un descubrimiento que se hace, no por el mero hecho de avanzar, sino a través de un esfuerzo consciente y sistemático de superación. Cada pensador individual y cada generación ofrece su propio aporte, cada cual trata de llegar hasta donde permiten sus propias posibilidades. Cada nuevo paso es un nuevo descubrimiento, una nueva conquista de aspectos del pensamiento europeo que anteriormente no pudieron ser abordados. La sensación de euforia y de plenitud que produce este avanzar hacia las cumbres es algo que no puede comprender sino quien ha vivido la situación. La sensación de vivir algo nuevo, pero que ya existía y que había sido vivido por otros, de vivir algo que era acervo común de gente lejana y que sin embargo permaneció oculto para la propia perspectiva, constituye una de las más hondas satisfacciones del filósofo latinoamericano. Porque esta vivencia es el criterio que le permite cerciorarse de la efectividad de su avance en la trayectoria recuperativa. Mientras mayores y más difíciles regiones del pensamiento europeo conquiste, más se habrá acercado a la integración que persigue, más se habrá identificado con la manera de ser de la filosofía europea y mientras más se acerque a esta identificación más intensamente sentirá su ser de filósofo.

Pero esta misma vivencia del descubrimiento produce en el filósofo latinoamericano una inevitable desesperanza. Porque una vez efectuadas las conquistas, una vez holladas las cumbres, se encuentra con que todo lo que ha logrado ha sido comprender lo que otros habían hecho. Y que él, en realidad no ha hecho nada. Detrás del gran esfuerzo, detrás del incansable afán, el filósofo latinoamericano se encuentra con la tierra fría e indiferente de un pensamiento extranjero. Nosotros hemos hecho un esfuerzo

dramático para comprender lo que ellos, fácilmente crearon. Una vez que hemos logrado instalarnos en ese inmenso territorio que es su creación, nos encontramos con que tenemos nuevamente que hacer otro esfuerzo, para poder crear algo semejante. Y nada ni nadie nos puede garantizar que podamos realizar tamaña empresa. Esta desesperanza es también una vivencia típicamente latinoamericana. La desesperanza de encontrarse, después de un gran esfuerzo con que no se ha hecho nada, porque todo el esfuerzo consistió en apoderarse de lo que habían hecho otros. Es posible que, desde un punto de vista individual, se dé la vivencia de la desesperanza en el filósofo europeo. Seguramente es frecuente que un europeo en un momento de su trayectoria dude de sus propias posibilidades creadoras. Pero se trata de una duda individual. En medio de su duda tiene el apoyo de la gran creación realizada por "su" cultura, por "sus" antecesores. La duda del filósofo latinoamericano es desesperada, trágica, porque es una duda total, que abarca no sólo su propia capacidad individual, sino todas las capacidades posibles. No es ya siquiera una duda sobre las capacidades, sino sobre la significación de una situación histórica. Porque es perfectamente posible que la situación histórica del latinoamericano le impida especialmente llegar a la creación original y le condene a una condición insuperable de epígono.

Pero, y esto está implícitamente contenido en la manera como el latinoamericano interprete el sentido del filosofar auténtico, existe una salida. Porque por el hecho mismo de descubrir y conquistar el pensamiento europeo, se llega a un pensamiento propio. Para comprender la filosofía europea es necesario re-pensarla. Y como hemos visto, re-pensar es ya pensar por sí mismo. Por lo tanto, la trayectoria del pensamiento latinoamericano no habrá de terminar en una paralización improductiva. Por el sólo hecho de lograr la recuperación logrará también la posibilidad de crear. Esta posibilidad no se alcanzará de manera definida, por medio de una decisión consciente. Se alcanzará espontáneamente, casi sin darse cuenta de que, por fin, se ha alcanzado. Cuando el filósofo latinoamericano haya llegado al fin de la recuperación, cuando esté totalmente instalado en la historia, cuando para él, comprender los más difíciles aspectos del pensamiento occidental sea sólo cuestión histórica, su pensamiento habrá entrado en la etapa creadora. Pensando sobre los grandes problemas de la filosofía europea y dando soluciones exigidas con naturalidad por sus propios planteamientos, soluciones que él tal vez considere

dentro de los más clásicos marcos de la tradición occidental, estará creando ya su propio pensamiento y logrando la realización de una auténtica cultura latinoamericana.

Esta convergencia de la asimilación y de la creación, esta metamorfosis a la vez insensible e inevitable de epígono en creador, es la tabla de salvación a la que se aferra el filósofo latinoamericano para conservar la fe en los más angustiosos momentos de duda. La convicción de que, el mero hecho de empezar a filosofar a la europea, será también la iniciación de una filosofía propia, le permite pasar dialécticamente del desaliento al entusiasmo y en estos momentos siente en toda su hondura e intensidad lo que significa ser latinoamericano. Vivir una vida nueva, descubrir horizontes aún no vislumbrados, hollar tierras vírgenes: ese es su indeclinable destino. Pero cuando sigue el camino emprendido y marcha hacia adelante lo único que descubre es lo que los europeos han hecho. Y nuevamente vuelve a encontrarse, después de un agobiador esfuerzo con algo que existió previamente a sus esfuerzos, algo que se le impone necesariamente y que ha sido hecho por otros. Se encuentra así envuelto en una especie de movimiento dialéctico, en el que su ser oscila entre la plenitud y el vacío, la fe y la duda, la seguridad y la inseguridad.

Como en todas las anteriores manifestaciones del proyecto, la situación gene racional influye decisivamente sobre esta peculiar manera de ser. La generación de los patriarcas no sufre esta especie de desgarramiento ontológico, por el simple hecho de no haber participado en el movimiento recuperativo. Los patriarcas no se sintieron filósofos, quisieron solamente ser profesores de filosofía. Pero los hombres de la generación intermedia, los forjadores del proyecto, asumen una actitud completamente diferente. Porque se arrogan la misión de transformar el paisaje formal y esquemático que dejaron los patriarcas en un verdadero panorama, en una visión global insertada en la historia del pensamiento europeo. Por este mismo hecho se situaron ya en el plano de la autenticidad, y experimentaron el desgarramiento primitivo que constituye hoy día la condición normal del filósofo latinoamericano. Porque, como hemos visto, en un sentido perfectamente definido, los forjadores se consideran discípulos de los patriarcas. Como ellos, no pretenden hacer filosofía, sino simplemente enseñarla. Ninguno de ellos se habría atrevido a perseguir la creación de aportes originales. Sin embargo aunque

no en persona, lo que en el fondo persiguen es llegar a la originalidad. Quieren formar el ambiente propicio para que, en el futuro, nazca la verdadera creación. Y además, por una fuerza inherente al espíritu humano, al decidirse a lograr una comprensión auténtica del pensamiento occidental, al iniciar el movimiento de recuperación, se sitúan ya en un plano creador. No en el plano de la gran creación consciente, pero sí en el de la creación que significa el hecho de ser capaces de re-pensar a fondo lo que otros pensaron, en tanto todo re-pensar en un trascender lo pensado. Debido a la nueva comprensión del pensamiento occidental que son capaces de lograr por medio del estudio sistemático, gracias a la orientación histórica que les permite ver este pensamiento desde adentro (y no desde afuera como lo vieron los patriarcas), los hombres de la generación intermedia empiezan a manejar las ideas y las técnicas aprendidas como si fueran propias. Piensan y filosofan con tal naturalidad, y han asimilado en tal forma lo recuperado, que al expresado y ofrecerlo a sus discípulos lo hacen a través de su propia personalidad. Y, por eso -esto es lo interesante- a pesar de que asumen con plena conciencia la actitud de los patriarcas y con hondo sentido misional, reducen su condición a la de puros maestros, sin pretender otra, cosa que la formación de ambientes y de discípulos, en su obra escrita manifiestan sin quererlo rasgos de originalidad. Porque aunque, pretenden seguir la dirección de los patriarcas, han realizado sin embargo, un viraje definitivo. Aquellos quisieron solamente enseñar, los forjados es quieren preparar el advenimiento de la filosofía auténtica. Por eso sin quererlo son auténticos y al expresar su pensamiento, aunque este pensamiento no es sino la transmisión de ideologías europeas, es sin embargo un pensamiento personal.

Los hombres de la generación forjadora tienen por eso una curiosa manera de ser. Por un lado no pretenden ser "filósofos" en el sentido auténtico de la palabra, es decir no pretenden crear ideas originales. Quieren únicamente ser maestros de generaciones más jóvenes y preparar a través de ellas el advenimiento de la autenticidad creadora. Y en cierto sentido esto es lo que son. Pero por otro lado, por el sólo hecho de haberse planteado el problema de la autenticidad y por haber decidido preparar su advenimiento son ya auténticos, e inevitablemente empiezan a expresar sus ideas (que son por cierto europeas) de manera personal. Y naturalmente, aunque esta manera personal de expresar sus ideas, no es perseguida como finalidad inmediata, no puede dejar de ser

percibida ni sentida por ellos mismos. Vemos pues que la labilidad derivada de la intervención de dos elementos contrapuestos en la constitución del proyecto -la convicción de la posibilidad de llegar a una filosofía auténtica y el complejo de inferioridad- se manifiesta ya claramente en la persona de los forjadores. Los hombres de la generación intermedia pretenden solamente ser maestros, pero sin quererlo empiezan a mostrar visos de originalidad. Y aunque se trata de un no querer consciente y sincero, en tanto que hombres que han forjado un proyecto de originalidad no pueden dejar de preocuparse por el tema de la originalidad. Y esta preocupación los conduce a vivirse como filósofos, es decir, como creadores de ideas. Por un lado, por el lado que mira hacia los patriarcas se viven como profesores, como maestros que están preparando un advenimiento y que han emprendido un camino; por otro lado, por el lado que mira hacia el futuro, por el solo hecho de haber decidido posibilitar el advenimiento de una filosofía creadora, se viven como creadores, es decir, como filósofos. Existe pues un desgarramiento y una labilidad en su más propio ser, un vaivén dialéctico entre la pura condición de epígonos que ellos proclaman, y la condición de verdaderos filósofos que ellos, en el fondo y sin quererlo, persiguen. Pero debido a que la autenticidad es la meta, la contradicción no es vivida en toda su intensidad. El aplazamiento de la solución, el exilio de la verdadera originalidad hacia el futuro, ha permitido a los hombres de la generación intermedia vivir su labilidad en forma larval. El desgarramiento entre la imposibilidad de ser auténticamente filósofo y el anhelo incontenible de serlo ha formado un quiste en el ser de los forjadores. Por eso su trayectoria puede considerarse, a pesar de un dialéctico movimiento de trasfondo, como suficientemente equilibrada. En general, los forjadores han vivido con la convicción de que su misión era sólo preparar un gran advenimiento. Y los que, por el hecho mismo de haber vivido esta convicción a fondo, han experimentado los primeros brotes de autenticidad, no han sentido el desgarramiento en forma punzante, porque estos brotes han sido casi involuntarios, han sido una especie de tinte o de aura sutil que ha envuelto sus producciones sin que se sepa ni cómo ni por qué ha surgido. El desgarramiento ha sido relegado a una mera vivencia de trasfondo, ha sido vivido más como inquietud y como esperanza que como angustia e inseguridad.

En la generación joven, como en todas las anteriores manifestaciones del proyecto, la vivencia de la labilidad se experimenta en forma punzante. Educados por la generación

intermedia para llevar a cabo el gran proyecto, rodeados desde su toma de conciencia generacional por toda clase de exigencias y de tensiones, viven plenamente su condición contradictoria, la labilidad de ser que se deriva del anhelo de llegar a la creación original y de la clara conciencia de no poder hacerlo. El germen enquistado en el reposado ser del forjador, encuentra condiciones favorables y adquiere toda su virulencia produciendo síntomas inequívocos de desequilibrio. La angustia que significó para el forjador la creación del proyecto, fue compensada por la tranquilidad de haber situado la meta en el futuro. El forjador, en el origen mismo del proyecto decidió que él no sería el llamado a hollar la tierra prometida. Ya hemos visto que gracias a esta decisión fue posible que el movimiento recuperativo se pusiera en marcha. Cualquiera otra decisión hubiera sido desastrosa. Y nadie duda que, además de su acierto objetivo, desde el punto de vista subjetivo ella signifique una ejemplar modestia y un elevado espíritu de renuncia. Pero aunque los forjadores no la buscaron, su posición tampoco carece de comodidad. Porque también es cierto que es un alivio colocar la meta de una empresa en el futuro generacional y dedicarse a formar a otros hombres para que ellos realicen el final de la tarea. Los hombres de la nueva generación se encuentran de lleno con el proyecto en marcha. En sus primeros años, formados dentro de la renuncia a la creación de sus maestros, defendidos aún por su juventud, sólo sienten la vehemencia febril de ascender cada vez con mayor rapidez por la senda recuperativa. Pero conforme las primeras hornadas de esta nueva generación, avanzan por la vía emprendida empiezan a comprender que el proyecto los atañe de manera mucho más directa de lo que, en un principio, pudieron suponer. Porque si sus maestros dedicaron su vida a crear un gran panorama desde el cual pudieran ellos comprender hasta sus últimos fundamentos el pensamiento europeo, a ellos les corresponde hacer algo con este panorama. Y si estos maestros realizaron un gran esfuerzo para llegar a algo, es a ellos y a nadie más a quienes toca decidir qué cosa debe ser ese algo que ha sido esperado durante tanto tiempo.

Debido a la influencia directa de sus maestros los hombres de la generación joven no tienen tampoco el deseo de realizar creaciones filosóficas originales. Ellos tienen plena conciencia de que el movimiento recuperativo aun no ha terminado. Pero son ellos los llamados a terminarlo. Día a día, debido a su esfuerzo, la distancia entre el punto de partida y la meta se acorta. Día a día la condición de profesor y de epígono se aproxima más a la condición

de creador. El hombre de la nueva generación vive por eso intensamente el desgarramiento esencial que caracteriza su ser de filósofo latinoamericano. En el pasado inmediato, la condición de epígono, en el futuro cercano, la condición de pensador auténtico. Conforme mira a una u otra dirección se vive como epígono o como creador, conforme piensa sobre sí mismo, la manera de vivir su ser oscila entre la imposibilidad de crear y la exigencia de crear. Quiéralo o no, ve dos imágenes de su ser acercarse la una a la obra con velocidad acelerada, que aumenta inconteniblemente. Su anhelo es que esas imágenes coincidan, que culmine el movimiento recuperativo y que empiece ya el nuevo período, el periodo de una filosofía latinoamericana creadora. Pero su angustia es que cuando las dos imágenes coincidan, la que viene del pasado sea la verdadera y la que viene del futuro sea un espejismo y que sólo continúe la marcha la imagen epigonal. Por eso el hombre de la tercera generación siente que ya ha llegado el momento de decidirse, que ya no puede esperar más, que tiene que resolver de una vez por todas si él es el llamado a llevar a su término el gran proyecto iniciado por los forjadores. Tiene que decidir si debe aún permanecer en la condición de epígono, asimilando el pensamiento occidental y preparándose para comprenderlo hasta sus últimas sedimentaciones o si tiene que empezar a hablar por sí mismo. Tiene que decidir si debe considerarse como el término del proyecto o como un nuevo eslabón que significa un paso más hacia el término pero que requiere a su vez de nuevos eslabones para llegar a él. Y así, viviendo intensamente la labilidad de su ser, en una extraña mezcla de fe y de duda, de entusiasmo y de desesperanza, de angustia y de plenitud, el hombre de la tercera generación tiene que hacer una gran elección sobre sí mismo.



SEGUNDA SECCIÓN

La Bifurcación

LAS DOS RESPUESTAS DE LA TERCERA GENERACIÓN

8) LA RESPUESTA AFIRMATIVA. CONQUISTA DE LA AUTENTICIDAD

TODA situación histórica que plantea un problema presenta un sistema de soluciones posibles de acuerdo a su estructura intrínseca.

La elección de las soluciones no puede predecirse mecánicamente, ni siquiera puede determinarse probabilísticamente. Pero la posibilidad de las soluciones presenta un aspecto característico de necesidad histórica. De otra manera no se podría comprender la historia. Las soluciones propuestas y realizadas por los individuos y por las generaciones parecerían decisiones arbitrarias y sin sentido. La condición de la comprensión de la respuesta a un problema histórico, es, precisamente, que la solución propuesta escoja una de las posibilidades que se derivan de la naturaleza de la situación. Según sea la elección, será el sentido de la respuesta y podrá juzgarse si convino efectivamente a las exigencias de la situación histórica, o si optó por el camino de la irresponsabilidad, o si la actitud fue originada por determinada cuevera para los valores coetáneos.

En el caso de la tercera generación filosófica latinoamericana se manifiesta en forma paradigmática esta característica relación entre la libertad de elección y la necesidad de elegir entre determinadas posibilidades. La libertad de elección se evidencia en la diversidad de las respuestas que han dado los miembros de esta generación, y la necesidad de elegir solamente entre determinadas posibilidades se revela en la unidad y el trasfondo común que presentan dichas respuestas a pesar de su radical diferencia. Por eso, para comprender el verdadero sentido de las respuestas, conviene partir de un análisis preliminar de las posibilidades, porque a través de él se revela la unidad del punto de partida y el verdadero sentido de las respuestas.

La situación problemática que conduce a la tercera generación a elegir una respuesta se puede expresar en las

siguientes palabras es una situación de "tensión" producida por la imposición de una exigencia "extrínseca", la exigencia de hacer filosofía auténtica. La tensión se caracteriza por su "agudeza" y en esto se diferencia de la tensión que experimenta la generación forjadora. La agudeza se deriva de que el proyecto de autenticidad no ha sido un proyecto creado por ella misma, y en consecuencia susceptible de ser trasladado al futuro por propia decisión. La tercera generación crece inmersa en un proyecto que le ha sido impuesto, sintiendo desde que se inicia en la vida filosófica que se "espera algo de ella". Es una generación que ha oído a sus maestros hablar explícitamente del proyecto recuperativo, de la necesidad de ponerse en las condiciones culturales que requiere la creación de una verdadera filosofía. Sus maestros le han dicho que ellos son los llamados a continuar la obra, que ellos deben de seguir la vía hacia la filosofía auténtica. Por eso experimentan una "tensión" intensa, porque su solución no será juzgada en el futuro, como la de la generación anterior, sino que será juzgada inmediatamente, apenas se tome, por hombres autorizados, por hombres que tienen por derecho propio el título de "maestro".

Ante una situación semejante las respuestas tenían que estar de acuerdo con las posibilidades por ella determinada. Estas posibilidades son diversas, pero tienen en conjunto dos rasgos comunes: todas ellas existen en función de una meta común: la búsqueda de la filosofía auténtica; y todas ellas se caracterizan por la intensidad de la tensión gene racional que producen. Por eso todas las respuestas están directamente referidas a la autenticidad y todas ellas se caracterizan por su intensidad y su vigor. Son respuestas decididas, cortantes y claras. Es muy importante captar plenamente el significado de esta comunidad de trasfondo situacional. Porque ello permite comprender cuánta unidad hay en la tercera generación a pesar de sus radicales discrepancias, y porque a pesar de esta unidad hay una contraposición tan marcada. La unidad estriba en la búsqueda de la autenticidad, y la contraposición en la intensidad tensional de la situación.

Descrita la estructura de la situación es posible comprender las posibilidades que de ella se derivan. La situación consiste en que la tercera generación debe decidir si ella es la llamada o no a crear una filosofía auténtica. Y a primera vista, las posibilidades determinadas por dicha situación son muy simples, puesto que la respuesta sólo puede ser afirmativa o negativa. Pero un análisis más cuidadoso revela que dichas posibilidades no son dos sino

tres. Porque dentro de la posición positiva caben dos posibilidades: la afirmación inmediata de las posibilidades creadoras y la afirmación mediata. En el primer tipo de afirmación se decide dar una respuesta definitiva y se proclama que ha llegado ya el momento de hacer filosofía auténtica. En el segundo tipo, se reconoce que se puede hacer filosofía auténtica, que esta es la meta generacional, pero que no ha llegado aún el momento. Analicemos cada una de estas tres posibilidades.

Una respuesta negativa es posible en cuanto tal. Existen numerosos ejemplos históricos en que una generación determinada ha decidido que *no podía* enfrentarse a una determinada exigencia. Uno de los más sugestivos es tal vez la actitud de la generación francesa de la primera posguerra. La exigencia planteada por la situación era la defensa de cierto complejo de valores reconocidos y proclamados por la mayoría de sus miembros. La generación proclamó dichos valores, pero debido a circunstancias especiales, se negó a defenderlos hasta sus últimas consecuencias. Pero, aunque, como hemos visto, la elección de las posibilidades determinadas por la situación histórica es, en principio, impredecible, empíricamente puede comprenderse que ciertas posibilidades deban elegirse con preferencia a las otras y el análisis de la situación de la tercera generación filosófica latinoamericana nos permite comprender que ella no pudo elegir una respuesta negativa. Las respuestas negativas se eligen generalmente dentro de una situación histórica que les confiere unidad y sentido. Es muy raro, y tal vez empíricamente no se ha dado nunca el caso, de que se haya elegido una respuesta negativa yendo en contra del sentido de la situación general imperante. La elección negativa de la generación francesa de la posguerra del 14, se llevó a cabo dentro de un marco general de negatividad. Falta de fe en los valores proclamados, desilusión producida por el resurgimiento de ciertas fuerzas y tendencias que se creían definitivamente extinguidas, conciencia de inhibición en el crecimiento general de la nación. Nada de esto existe en la situación general latinoamericana. El movimiento filosófico no es una excepción de positividad dentro de un marco negativo, sino que está engastado en un torbellino de fuerzas afirmativas. Es parte de un gigantesco movimiento de crecimiento. Considerado aisladamente, el movimiento recuperativo es una manifestación de pujante positividad. Todo en él apunta al futuro, a la superación progresiva y ascendente. Una respuesta negativa hubiera sido pues desconcertante. Hubiera sido considerada como una especie

de defección, de huida inexplicable y la realidad concuerda plenamente con lo dicho. La tercera generación es una generación que ha elegido una respuesta positiva al problema que le plantea su propia situación. Es este un punto en que se ve nuevamente la unidad básica que la caracteriza. Hemos visto que la unidad se revelaba en las posibilidades electivas (exigencia de hacer filosofía auténtica e intensidad tensional). Y vuelve a revelarse en la elección. Desde un punto de vista genérico, la elección ha recaído en las soluciones positivas.

Pero la unidad llega sólo hasta este punto. Porque en la elección de la solución positiva es donde la tercera generación se divide en dos grupos irreconciliables. Ambos grupos reconocen que la autenticidad es la meta del movimiento, pero para uno de ellos, la autenticidad puede ya realizarse, y en verdad está ya realizándose; en cambio para el otro, se sitúa aún en el futuro. Por eso la respuesta que da el primer grupo puede llamarse respuesta "afirmativa" porque en ella se afirma la existencia filosófica de América Latina, se sostiene la realización de la autenticidad, se considera que el "ser" del filósofo latinoamericano es ya una realidad. La respuesta que sitúa nuevamente la autenticidad en el futuro, puede denominarse, por razones que veremos a continuación, respuesta "asuntiva".

La respuesta afirmativa determina la existencia de un grupo característico, totalmente nuevo en su género dentro del ámbito latinoamericano. En primer lugar es un grupo compacto y de alto poder afirmativo. La decisión de que ha llegado el momento de hacer filosofía auténtica y de pretender que se ha comenzado ya a hacerla, obliga al grupo a demostrar la verdad de su afirmación. Es un grupo que tiene que probar algo, y por eso es compacto, porque tiene que estar de acuerdo sobre lo que se tiene que probar. Pero debe además ser afirmativo, debe tratar de "imponer" sus puntos de vista, porque de otra manera se podría pensar que el tipo de filosofía que están haciendo no es la verdaderamente auténtica. Su actitud es, en consecuencia afirmativa y polémica. En segundo lugar es un grupo productivo, porque, por el hecho de proclamar que ha llegado el momento de hacer filosofía auténtica se ha lanzado a hacerla. Considera que el momento preparatorio, la larga etapa en que el filósofo latinoamericano piensa más en profundizar las ideas europeas que en crear las suyas propias, ha pasado. Y esto sólo puede demostrarse creando y publicando obras. Pero lo más interesante y característico del grupo es que realiza un viraje

en relación al concepto de autenticidad que constituye la meta constante del movimiento recuperativo. Porque esta autenticidad se sitúa en la filosofía europea. Por lo tanto, si la meta perseguida por el filósofo latinoamericano es filosofar de la misma manera que el europeo, sostener que se ha llegado a la autenticidad, es pretender que se puede crear filosóficamente con la misma altura con que se crea en Occidente. Pero sostener esto sería una ingenuidad. Como lo hemos ya dicho, y vamos luego a mostrar con más detalle, la tercera generación ha debido reconocer que las actuales condiciones histórico-culturales de América Latina no permiten llegar a un tipo de creación semejante y esto lo saben también los miembros del grupo afirmativo. La consecuencia es pues inevitable; la autenticidad para este grupo no puede consistir en filosofar a la europea, sino que debe hallarse en un tipo de filosofar diferente.

En este sentido el grupo afirmativo se aparta de la línea general del movimiento recuperativo y puede decirse que son ellos los que inician la bifurcación que caracteriza a la tercera generación. Ello no significa que queden fuera del movimiento considerado como una línea que se desenvuelve sobre el plano de tres generaciones. El impulso hacia un tipo de filosofar que pueda ser considerado como verdadero y no como epigonal, subsiste siempre como nota genérica de todo el movimiento latinoamericano. Pero se realiza un viraje en relación a los puntos de vista que sostuvo la generación anterior.

9) LA RESPUESTA ASUNTIVA: EL PERDERSE EN LA TEORÍA

El segundo grupo de la tercera generación, que es el más numeroso, ha dado una respuesta completamente diferente, y, en relación a la forma y dirección de la curva del movimiento generacional, más de acuerdo con sus tendencias. De tal manera que su respuesta puede considerarse más como prolongación que como bifurcación. Hemos llamado "asuntiva" a esta respuesta porque consiste en asumir los valores de la filosofía europea y en seguir poniendo el sentido de la autenticidad en la creación de ideas originales en relación al tratamiento de los grandes problemas del pensamiento occidental. Al "asumir" los valores de la filosofía europea asumidos y proclamados por las generaciones anteriores, la tercera generación se sitúa de plano en la necesidad de realizar las condiciones necesarias para lograr la creatividad

buscada y ante la evidencia de que estas condiciones no están aún realizadas tiene que llegar a una respuesta diferida ante el problema de sus propias posibilidades: todavía no ha llegado el momento de crear filosofía auténtica, es aún necesario seguir el camino de formación impuesto por la generación forjadora, para, en un futuro, tal vez ya no muy lejano, realizar la autenticidad.

El camino de la recuperación no ha terminado. El grupo que adopta esta actividad se encuentra nuevamente ante una actitud sumamente tensa. Porque de un lado, como hemos visto, siente con toda su fuerza el peso de la exigencia de la generación anterior que le ha preparado el camino para la realización de la autenticidad. Y de otro lado, el grupo ha decidido que el camino aún no ha terminado. La exigencia generacional y ambiental dentro de la cual crece y se desarrolla el grupo, le hace sentir inevitablemente que se espera de ellos algo positivo, que son ellos los llamados a realizar una creación filosófica verdadera. Y ésta no puede ser otra que creación de tipo europeo. Pero la conciencia de sus limitaciones les hace ver claramente que por el momento no puede aún llegar a la meta. Esta intensa tensión, entre dos fuerzas contrapuestas, de un lado la creencia de que los hombres de la tercera generación deben por fin hacer algo, y de otro lado, la convicción de que aún no pueden hacerlo, impide a los integrantes del grupo tomar una decisión clara y unívoca sobre sus propias posibilidades. Porque si han decidido que el momento no ha llegado aún de hacer filosofía creadora, deberían también decidir de que ellos no son los llamados a hacerla, sino que su destino consiste en servir de eslabón entre la segunda generación y una generación futura, que realizaría por fin el anhelo de autenticidad. Deberían de resignarse a desempeñar el papel que ha desempeñado conscientemente la segunda generación. Pero tampoco quieren resignarse a este papel de un eslabón más en la cadena. La segunda generación, al renunciar decididamente a la labor creadora -a pesar de haber desmentido en parte con su obra este renunciamiento-, desempeñaba sin embargo un papel de excepción. Aunque renunciaba a la creación estrictamente filosófica cumplía sin embargo un rol eminentemente creador: forjar el proyecto de autenticidad y crear las condiciones histórico-culturales necesarias para que el proyecto pudiera realizarse. La tercera generación se encuentra con el proyecto hecho. Al decidirse a no darle término tiene que resignarse a ser un mero eslabón entre otras generaciones. Lo más que puede hacer es avanzar un poco más en la estructuración de las condiciones histórico-culturales

necesarias para que, más adelante, se pueda realizar el ideal de autenticidad: Pero esto es precisamente lo que no quiere hacer. En el fondo, el grupo que reconoce que aún no ha llegado el momento de la creación, quiere crear, y la mayoría de sus integrantes, lo reconozcan o no explícitamente, piensan que las circunstancias aún no han llegado porque son jóvenes, pero que dentro de algunos años va a ser posible que ellos realicen ya creaciones auténticas. Sin embargo, no se atreven a afirmarlo como lema generacional. Y por eso se hallan en una situación ambigua e indecisa. A la vez quieren y no quieren llegar a la autenticidad creadora. Reconocen que ellos, como generación, no están aún plenamente maduros, pero no reconocen claramente que, dentro, la autenticidad queda excluida definitivamente de sus posibilidades. Esta ambigüedad pudo producir una paralización del impulso recuperativo hacia la autenticidad.

Pero las fuerzas que la producían eran demasiado intensas para producir una situación estática. El movimiento recuperativo demasiado vigoroso y vital. Por eso produjo, en lugar de una anulación, una composición de fuerzas. Y el grupo asuntivo dio una respuesta verdaderamente original. Para evitar reconocer que él no era el llamado a llegar a la autenticidad, evitó hablar de generaciones, pero para no tener que afirmar que estaba entonces obligado a llevar a culminación el movimiento recuperativo, decidió no hablar tampoco de creatividad inmediata. La misión que decidió cargar sobre sus hombros fue entonces la siguiente: el ideal de autenticidad que persigue el movimiento recuperativo es el tipo de filosofar europeo; pero este tipo de filosofar no puede lograrse artificialmente, únicamente porque se haya decidido realizarlo; es necesario llegar a él de manera espontánea, cuando se realicen las condiciones ambientales e individuales que su constitución requiere; la condición fundamental es que los problemas planteados por la filosofía occidental sean adecuadamente comprendidos y vividos; sólo cuando se llegue a la comprensión cabal de los problemas, cuando se llegue a "vivirlos" como un verdadero modo de existencia, se podrá dar una respuesta original a los mismos, se podrá hacer una auténtica creación filosófica; por eso la meta inmediata de los esfuerzos de la tercera generación debe ser llegar al más completo dominio de la filosofía occidental, a la más plena comprensión de sus problemas y de sus estructuras teóricas, cuando se llegue a la total asimilación se habrá llegado, sin la menor artificialidad, de manera totalmente espontánea, a la autenticidad creadora.

El grupo de la tercera generación que adopta la actitud asuntiva, se libera en esta forma de sus dos más angustiosas preocupaciones: la necesidad de llegar por fin a la creación y la necesidad de reconocer que las circunstancias aún no lo permiten. Se encuentra ante una inmensidad teórica revelada por la generación anterior. Y decide olvidarse de todo, dejar de lado todo anhelo de creación y toda inhibición ante la inferioridad de su circunstancia latinoamericana. Se deslumbra ante la gigantesca masa de teoría que le ofrece el Occidente y se lanza a conquistarla. Decide perderse en la teoría. Y en este perderse espera encontrarse a sí misma. Porque si en su gran impulso de asimilación teórica logra la total compenetración, la plena vivencia de los problemas y la verdadera comprensión de las soluciones, será entonces capaz de llegar a sus propias soluciones. Y existirá, como conclusión necesaria, una verdadera filosofía latinoamericana.

Es evidente que la diferencia radical de las soluciones adoptadas por cada uno de los grupos, crea una barrera que los separa y aísla.

Desde las primeras manifestaciones de ambos tipos de solución surge una actitud incomprensiva y antagónica. Los del grupo impositivo consideran que los que persiguen la profundización de los grandes problemas y de las grandes teorías del pensamiento occidental, permanecen en la clásica actitud colonial, en que se reconoce que la verdad está en Europa y que el destino de América es llegar a la verdad copiando el modelo. Este anhelo de copiar el modelo sólo puede llevar a elucubraciones aisladas de nuestra realidad, en las que puede hacerse gala de talento especulativo, pero que en el fondo jamás podrán rebasar los límites impuestos por el modelo. Los menos radicales del grupo aceptan que con el tiempo, algo se pueda lograr en este sentido, pero que se tratará sólo de una dirección secundaria. Los del grupo asuntivo se extrañan de que los pensadores pertenecientes al otro grupo no se dediquen con todas sus energías al estudio y al tratamiento de los grandes temas de la filosofía occidental, sino que persiguen la originalidad abordando temas muy alejados de aquéllos, referidos a realidades históricas y a interpretaciones regionales. Sostienen que este apartarse de la temática clásica muestra carencia de talento especulativo, que sólo puede llevar a producciones de interés histórico o sociológico, pero de ninguna

manera a verdaderas creaciones filosóficas. Para el grupo asuntivo, la creación sólo puede ser teórica y especulativa. La aplicación o la relación con la realidad puede ser consecuencia, pero de ninguna manera contenido principal de la teoría. Y en este grupo se observan también diversos grados de radicalismo. Los más radicales sostienen que es perder el tiempo dedicarse a hacer interpretaciones filosóficas de temas socio-históricos y regionales; los menos radicales aceptan que la investigación puede ser interesante y que es uno de los temas lícitos del filosofar latinoamericano, pero que es un tema secundario. Que los grandes temas deben ser los temas de la alta teoría especulativa, es decir los temas descubiertos y planteados por la filosofía occidental.

Esta diversidad de actitudes y este rechazo mutuo, crea otra diferencia. Los que asumen la actitud impositiva, se aglutinan en torno a un proyecto explícito, forman un grupo que desarrolla sus actividades según principios perfectamente definidos. Puesto que ellos persiguen la creación de una auténtica filosofía latinoamericana, y puesto que han decidido que esta creación puede ya ser realizada, deben empezar, antes que nada por decir en qué consiste. Tienen que estar de acuerdo sobre su principal finalidad y sobre las maneras de llevada a cabo. En cambio, los que asumen la actitud asuntiva, los que deciden que lo único que realmente les interesa es la especulación filosófica teórica, tienen un sólo interés: seguir las vías que les impone el desarrollo natural de su propia investigación. Y estas vías habrán de depender de los temas seleccionados. Estos temas son inagotables. Son todos los temas de la gran tradición filosófica occidental. Por eso, los del grupo asuntivo están de acuerdo en la dirección general de su pensamiento, pero no tienen un tema fijo y predeterminado como meta común. Su decisión de hacer filosofía teórica, con los temas europeos, como vías de acceso a la filosofía auténtica, es su respuesta al problema generacional. Pero, como ya lo hemos dicho, es una respuesta intuitiva, no es una respuesta derivada de la meditación sobre su propia situación generacional. Es una respuesta derivada de la "tensión" a que se han sentido sometidos desde que empezaron a filosofar. Pertenece al tipo de respuesta más común en los casos de "tensión" psicológica. Es una respuesta implícita, contenida en la manera de sentir, en la dirección espontánea del interés. El filósofo del grupo asuntivo "siente" un interés incontenible por la teoría especulativa, siente un rechazo decidido por las pretensiones del otro grupo. Pero en general se detiene poco a pensar directamente sobre lo que ha

decidido hacer. Más que pensado, lo "vive". Por eso no puede decirse que forma un grupo en el mismo sentido que el grupo impositivo. Sus miembros no están unidos por una declaración de principios, por una meta común conscientemente expresada. Cada uno trabaja para sí, por interés estrictamente teórico. Lo único que persigue es la realización de su propia vocación filosófica.

La primera impresión es que sólo el grupo impositivo es un verdadero grupo, mientras que el grupo asuntivo en realidad sólo existe como posibilidad futura, como latencia. Sin embargo no debemos engañarnos. No forma, es cierto, un grupo compacto, consciente de su acción común. Pero forma un grupo en cuanto "vive" filosóficamente de cierta manera, en cuanto presenta intereses comunes, y sobre todo, en cuanto responde de la misma manera ante las mismas exigencias y los mismos estímulos. Cuando se les pregunta lo que piensan sobre los trabajos del otro grupo, todos emiten, con mayor o menor radicalismo, un juicio negativo. Cuando publican libros, tratan temas de filosofía pura; cuando presentan ponencias en congresos, casi siempre abordan problemas que nada tienen que ver con las realidades socio-históricas. Cuando se les pregunta cual es la meta que persiguen, responden que la práctica de la filosofía pura y una vez que se les presiona suficientemente y se les hace tomar consciencia de su situación histórica y generacional, reconocen que, en el fondo, lo que persiguen es la creación de una filosofía auténtica, la realización del aporte personal, al estilo europeo, pero que no creen todavía que haya llegado el momento de poderla realizar.

Cuando se ha hablado con miembros de ambos grupos y se ha logrado llevados al tema de la filosofía auténtica, se ve de inmediato que ambos forman parte de una comunidad y que la diferente fuerza de cohesión que se manifiesta en sus respectivas comunidades se debe a la forma diferente como han resuelto su problema generacional. La respuesta impositiva ha engendrado una conciencia aguda de la meta perseguida y una organización en equipo. La respuesta asuntiva ha originado una conciencia implícita de la propia finalidad y cierto aislamiento en la acción. Pero ambos tipos de respuesta permiten clasificar de manera inequívoca a la gran mayoría de los pensadores latinoamericanos en uno u otro grupo.

III. MODELACIÓN DE LA ESENCIA



10) LA ACTITUD "AFIRMATIVA" COMO PRODUCTO DE LA FILOSOFÍA MEXICANA

EL GRUPO de los que asumen la actitud "afirmativa" es el más compacto y unitario, pero el menos numeroso. En realidad, comparado con el grupo asuntivo, es numéricamente insignificante. Puede decirse sin temor a exagerar, que el último grupo abarca a la casi totalidad de la tercera generación filosófica latinoamericana. Sin embargo, la manera especialísima de haber resuelto el problema generacional, la claridad de conciencia con que han propuesto la solución, la unidad de pensamiento de sus miembros, el impulso que les guía y la *fe* que los anima, justifica plenamente el incluirlos al lado del enorme grupo contrario.

El grupo afirmativo está constituido por una parte de la tercera generación mexicana. Esto debe entenderse claramente. Por una parte, algunas personas suelen creer que este grupo caracteriza a la joven filosofía mexicana. Ello se debe seguramente a que su actitud coincide con la actitud general de la nación mexicana, de afirmación de sus más propias esencias. Pero sería un error creer que no hay en las nuevas generaciones mexicanas filósofos que persiguen la práctica de la teoría pura, de tipo europeo. Existen muchos de ellos y coinciden plenamente con los filósofos de otros países latinoamericanos en su manera de pensar y de escribir. Están pues totalmente integrados al grupo asuntivo.

Pero si bien el grupo afirmativo es sólo una parte del grupo mexicano, es una parte importante, y es, además, un típico producto mexicano. En otros países latinoamericanos han habido filósofos que han tratado de hacer filosofía sobre su propia realidad. Pero la han hecho de manera aislada, y no han sostenido en ningún momento que en ella residía la autenticidad de nuestro pensamiento. Solamente en México se observa la formación de un grupo coherente, que proclame que sólo la meditación sobre nuestra propia realidad puede producir la autenticidad filosófica.

Este *fenómeno* es tan interesante y característico que bien vale la pena buscada razón de su existencia. Pero la búsqueda de las causas de todo *fenómeno* socio-histórico presenta siempre complicaciones y exige largos trabajos de análisis y de interpretación. Sería por eso rebasar los marcos de nuestra indagación, que apunta únicamente a desentrañar el sentido del

movimiento filosófico latinoamericano, dejando de lado sus causas próximas y remotas. Nos contentaremos por eso, con algunas indicaciones esquemáticas.

La causa más importante de todas es, no cabe duda, el espíritu de la nación mexicana. Este espíritu se caracteriza por una afirmación de sí mismo sumamente intensa. Esta razón tiene a su vez importantes causas. Entre ellas los caracteres etnológicos de la raza autóctona, la manera como ella se enfrentó a los conquistadores y la actitud como asumió su condición colonial. La rebeldía natural de la raza y las circunstancias históricas y geográficas, hicieron que en el pueblo mexicano, inclusive en el criollo mismo, existiese siempre latente un rechazo vigoroso de los moldes impuestos por la metrópoli. Este rechazo lleva a la intensificación de la conciencia nacional que cristaliza en forma inmediata apenas lograda la independencia. La guerra contra Estados Unidos, la revolución de 1910, son nuevos factores que contribuyen poderosamente a una intensificación aún mayor. De esta manera se llega al estado actual del espíritu mexicano consistente en la afirmación de sí mismo en todos los aspectos de la vida nacional.

Este espíritu impera ya plenamente cuando los patriarcas comienzan a producir sus obras de madurez. Por eso los patriarcas mexicanos, más que los de los restantes países latinoamericanos - que también se interesan por sus respectivas realidades- manifiestan una honda preocupación por los problemas de la realidad mexicana. Esta preocupación de los patriarcas, es el antecedente directo de la actitud del grupo afirmativo. Y como en todo lo referente al movimiento filosófico latinoamericano, se nota nuevamente, el engranaje generacional. La preocupación por lo propio empieza con los patriarcas. Se intensifica con la segunda generación, y culmina en la generación joven. Pero para que la culminación sea posible, es necesaria además la intervención' de otra causa: del historicismo español. Tratemos de seguir, rápidamente, este doble proceso.

Los patriarcas mexicanos, al igual que los demás patriarcas, se consideran a sí mismos, antes que nada, maestros, es decir, formadores. Si se dilucida desapasionadamente el sentido de sus obras, sin querer forzar la interpretación hacia cauces preconcebidos, se llega a la conclusión de que su mayor ideal fue el de enseñar la filosofía europea. Al hacer esto perseguían el

progreso espiritual de su propio país. Pero no pretendían la creación de una filosofía propia, ni se plantearon claramente el problema de la autenticidad. Tomaron para la expresión de sus propias ideas las ideas de los filósofos europeos contemporáneos, y creyeron que la gran filosofía era la filosofía occidental. Pero a la vez que se interesaban por la filosofía pura y que la enseñaban por primera vez con seriedad académica, sentían una profunda preocupación por la realidad mexicana. Querían a todo trance modificarla, y echaron mano, para lograr su propósito, del único instrumento que poseían: la filosofía. Abordaron los grandes problemas de la nación, políticos, sociológicos, educacionales e incluso internacionales, a través de la filosofía. Y al hacerlo, proclaman, a veces hasta explícitamente, que la filosofía sólo puede rendir todos sus frutos si se adapta al cumplimiento de los fines que persiguen la modificación de la realidad.

El maestro Antonio Caso es, tal vez, el que ha expresado esta actitud práctica frente a la filosofía con mayor conciencia. En su función de patriarca es, antes que nada, un maestro, y persigue la difusión del pensamiento filosófico europeo en su propio país. Reconoce que la filosofía europea es la filosofía que debemos asimilar. Pero además de esta asimilación debe hacer una aplicación, una utilización que la tiña ya con los matices de lo propio. Reconoce que debemos imitar la filosofía europea, en caso de que no podamos hacer otra cosa, pero que al imitar debemos adaptar, es decir, aplicarla a nuestra realidad. Nuestra realidad es para Caso la realidad mexicana, como elemento primero y primordial.

Samuel Ramos, avanza un paso más lejos. Discípulo de Caso, se inicia en la vida filosófica profundamente preocupado con la realidad mexicana. Y es el primero en su país en hacer un estudio filosófico de la cultura mexicana. En su famoso libro *El perfil del hombre y la cultura en México* aborda el estudio de la "circunstancia" mexicana y del tipo de hombre que ha producido. Y llega a la conclusión de que lo que caracteriza la actitud del mexicano como producto de su circunstancia es el "complejo de inferioridad". El mexicano, debido a su origen colonial, coloca lo europeo como modelo ideal y trata de copiado. Pero, por el hecho de ser su circunstancia diferente de la del europeo, copia mal el modelo, o mejor, lo copia de manera distinta. Esto le hace apreciar más el modelo mismo que el resultado de la copia, y sentirse

inferior, incapaz de llegar a hacer lo que ha hecho y hace el europeo.

Se ve aquí, ya claramente, la vía emprendida por el pensamiento mexicano. Una vía que con el tiempo, ha de culminar en el tipo de solución que ha dado la tercera generación. Pero es sumamente interesante observar que Ramos, a pesar de su interés por la realidad mexicana y de haber escrito filosóficamente sobre ella, está, sin embargo, dentro del esquema general de la segunda generación, es decir dentro del movimiento recuperativo. Porque aunque se sitúa en el punto de vista historicista y perspectivista de Ortega para poder afirmar que el punto de vista mexicano es tan lícito como cualquier otro, y que, en consecuencia México tiene derecho de dar su propia respuesta a sus propios problemas, sostiene que el mexicano debe romper el cerco en que lo coloca su complejo de inferioridad. Y este cerco sólo puede salvarse mediante una doble actividad: estudiar la realidad mexicana y asimilar lo europeo en su valor universal. Y desde el punto de vista filosófico, esta asimilación es la tarea urgente de su propia generación. Por esta razón, Ramos dedica sus mejores esfuerzos a asimilar la filosofía europea y a transmitir sus conocimientos a sus discípulos. Esta función recuperativa es desempeñada por él con plenitud de conciencia, y es tan clara en su trayectoria de maestro, que hasta José Gaos, que ha ejercido una influencia decisiva en la orientación de la tercera generación hacia la respuesta afirmativa, la reconoce claramente. Al comentar el libro de Ramos *Hacia un nuevo humanismo*, Gaos sostiene que la importancia reside en que es un índice del grado a que ha llegado la asimilación de la filosofía actual por México. Es una asimilación que ha llegado a su término, y en consecuencia, México está preparado ya para pensar sobre sí mismo.

Claro que, además de su función recuperativa;- Ramos hace ya un estudio filosófico sobre una realidad socio-histórica: la realidad mexicana. Con este trabajo, prepara y orienta a la tercera generación hacia su respuesta característica. Pero en ningún momento sostiene, por lo menos antes de que aparezcan los trabajos de sus discípulos, de que la manera de hacer filosofía auténtica en México, es meditar sobre la realidad mexicana. Sólo la tercera generación dará este tipo de respuesta e iniciará la bifurcación.

Debido a esta evolución del pensamiento mexicano en el que cada vez se acentúa más la importancia de lo nacional, la tercera generación encontró un ambiente *ad hoc* para poder dar el tipo de respuesta afirmativa. Al entrar en contacto con el historicismo español, a través del conocimiento de Ortega y de la poderosa influencia de José Gaos, era casi natural que eligiese el tipo de respuesta que eligió.

Ya el pensamiento de Ortega había influido decisivamente en la obra de Ramos. Porque si se aceptan los principios del perspectivismo, debe llegarse a la conclusión de que no hay esquemas de referencia privilegiados y que, en consecuencia, toda cultura y todo país tiene tanto derecho como los demás a sus propios puntos de vista.

Por eso Ramos sostiene que es necesario estudiar la conformación de la realidad mexicana para desentrañar lo que en ella hay de afirmación positiva. Cuando Gaos empieza a enseñar en México, encuentra el ambiente propicio para el desarrollo de sus propias ideas. Con gran intuición se da cuenta del trayecto que está siguiendo la filosofía latinoamericana. Comprende que existe un movimiento recuperativo, que el ideal de autenticidad ha sido situado excéntricamente, en Europa, y que, dentro de las condiciones imperantes dentro del medio, no es aún posible competir con el pensamiento occidental dentro de un enfoque sistemático. Y, de acuerdo con su personal y sincero historicismo, sostiene que el ideal sistemático de la filosofía occidental que se ha impuesto en América Latina, tiene sólo valor desde la perspectiva europea. América Latina, en cuanto realidad diferente permite ver el mundo desde una perspectiva diferente, y por eso, su ideal filosófico, no tiene por qué ser el mismo perseguido por Europa. Por otra parte, en el mismo Occidente existen épocas en que la filosofía no sistemática toma el primer plano.

Pero si la autenticidad del filosofar latinoamericano no debe consistir en la teorización sistemática tipo occidental, ¿en qué debe consistir entonces? Gaos encuentra preparada la respuesta en la: preocupación por lo propio que se manifiesta en todas las expresiones culturales mexicanas. ¿Por qué la filosofía no habría de preocuparse también por lo propio? Y llega así a una conclusión que habría de: ser definitiva para el desarrollo de la joven filosofía mexicana: "Y venimos a parar en esto: americana será la filosofía que americanos, es decir, hombres en medio de la circunstancia

americana arraigados en ella, hagan sobre su circunstancia, hagan sobre: América."

11) EL PUENTE DEL HISTORICISMO

Ya hemos visto que, a pesar de todos los desarrollos históricos y de todas las influencias, la respuesta del grupo afirmativo es una respuesta impredecible. Es una manera original de resolver un problema de tensiones. Si fuera una consecuencia necesaria de antecedentes, todos los filósofos mexicanos de la tercera generación la habrían adoptado. Y sin embargo no es así. A pesar de todas las influencias y de la uniformidad de la circunstancia mexicana, muchos filósofos importantes de la tercera generación han adoptado la solución asuntiva, y manifiestan un rechazo tan fuerte por la posición afirmativa como los filósofos de otros países.

Pero a pesar de esta originalidad, no puede dudarse de que la influencia del historicismo español, y en especial la influencia personal de Gaos, han sido decisivas. Porque en ellos se encuentra la única manera posible de resolver el *impasse* positivamente. Si la respuesta afirmativa hubiera consistido en lanzarse a hacer filosofía auténtica de tipo europeo, los resultados hubieran sido negativos.

Porque la evolución cultural de América Latina, y muy especialmente el movimiento recuperativo, no brindan aún las condiciones para llegar a una creación sistemática, y de esto tienen conciencia todos los filósofos de la tercera generación. Tratar de llegar a la creación teórica, a pesar de esta conciencia de limitación, hubiera conducido a repeticiones y copias, a tratar de pasar por original lo que en realidad no era sino reelaboración, a lo sumo se hubiera llegado al pequeño aporte dentro de alguna de las grandes corrientes europeas.

Empero, si se asumen los principios del historicismo el ideal de la autenticidad sufre una modificación radical. Como meta del movimiento recuperativo, el ideal suponía una jerarquía de valores, cuya cúspide estaba ocupada por la filosofía europea y esta filosofía era de un tipo muy determinado. En tanto ideal, recibía cierto *status* suprahistórico, puesto que comparada con las filosofías de otras culturas y épocas, se perfilaba como la que se

"trataba de practicar". Pero dentro de la posición historicista no hay una filosofía mejor que otra. Lo más que puede decirse es que una filosofía encarna mejor que otra el espíritu de su época. Más aún. Si toda filosofía es relativa a su circunstancia histórica, es inadecuado tener como ideal una filosofía que se ha desarrollado dentro de una circunstancia histórica diferente de la nuestra. Porque, por más que hagamos, jamás podremos elaborar una filosofía semejante. La diferencia de perspectiva histórica hará inevitablemente que la comprendamos a nuestra manera, desde nuestro punto de vista. Toda "asunción" es, en el fondo, una "re elaboración".

El ideal recuperativo, que es el que impulsa todo el movimiento filosófico latinoamericano, y el que lleva a la necesidad de afirmarse como realidad filosófica, queda, de hecho, anulado. De él sólo queda el impulso hacia una filosofía propia. Pero esta filosofía no puede ni debe ser la especulación teórica en torno de los grandes problemas tradicionales. Si el valor y la textura de una filosofía dada dependen de su relación con su circunstancia, para hacer una filosofía propia, habrá que perseguir la elaboración de una filosofía adecuada a estas mismas circunstancias. Y para ello es necesario conocerlas, saber cómo se estructuran en relación a determinado núcleo cultural. Para hacer una filosofía propia consciente, hay que partir por el estudio de la propia circunstancia. Y para el mexicano su circunstancia es México. Hay que empezar pues por el análisis filosófico de la realidad mexicana.

Este tipo de filosofar será mucho más auténtico que el que persiga el tratamiento de los grandes problemas tradicionales de la filosofía occidental, porque estará de acuerdo con nuestra propia realidad histórica. Los grandes problemas filosóficos que plantea Occidente, son también ellos productos de la circunstancia occidental. Su verdadero sentido, y el sentido de su solución sólo pueden ser comprendidos por los hombres de Occidente, porque fueron ellos quienes los crearon como respuesta a determinadas incitaciones históricas. Para nosotros los latinoamericanos, se presentan ya deformados. Claro que no existe una separación infranqueable entre nuestra circunstancia y la occidental. Ambas circunstancias están indisolublemente ligadas. Por eso nosotros podemos lograr una comprensión profunda del pensamiento occidental. Pero sólo en relación con su propia circunstancia. Nosotros podemos comprender esta circunstancia mejor que los miembros de otras culturas no europeas, por la proximidad

histórica. Creer que los productos culturales europeos son independientes de su circunstancia concreta y que tienen valor suprahistórico es realizar una "matátesis", un traslado inapropiado. En cambio el estudio de nuestra propia realidad tiene un sentido directo y concreto para nosotros mismos. Es nuestra realidad la que origina las situaciones de donde se derivan nuestros verdaderos problemas. Y es el esfuerzo por resolver estos problemas lo que habrá de producir soluciones filosóficas auténticas. En cuanto a la validez y la jerarquía de la creación propia, si es adecuada a los problemas que trata de resolver, quedarán plenamente establecidas. Fuera de esta relación entre el pensamiento y la circunstancia, los problemas de validez, son pseudoproblemas. Por eso, en relación con su circunstancia, nuestra filosofía será tan auténtica y tan valiosa como la europea.

12) LA RECUPERACIÓN VERNACULAR

Al hablar de circunstancia deben tomarse los términos en su adecuado sentido. "Circunstancia" no significa mero "contorno" geográfico. Es la totalidad de los factores que determinan la situación histórica del ser humano en una época dada. Al sostener que la meta del movimiento filosófico mexicano debe ser el estudio de la circunstancia mexicana se quiere decir que esta meta es el hombre mexicano en tanto entidad histórica, es decir en tanto ser que se constituye en un tiempo y en una región dados.

Al partir de estas consideraciones, el grupo afirmativo se sitúa vigorosamente en el plano historicista. Es muy importante comprender este hecho, porque de él se derivan en secuencia natural todos los aspectos de su movimiento. En primer lugar su justificación, pues de otra manera no podría fundamentarse el viraje de una autenticidad ubicada en lo occidental hacia una autenticidad ubicada en lo propio. Y además las fases del movimiento mismo. En efecto, si la realidad que se trata de conocer es una realidad histórica, sólo podrá comprenderse desde, y a través de su historia. Pero la historia de nuestra realidad, no sólo en México sino en toda América Latina, ha sido escrita dentro de pautas occidentales. Por otra parte, salvo escasas excepciones, se ha reducido a la exposición escueta de hechos y ha prescindido del elemento interpretativo. La historia sólo puede comprenderse si se comprende su "sentido", la dirección de su movimiento. Es pues menester empezar con una interpretación de la historia de nuestra



realidad. Y en el caso concreto de México, con la interpretación de la historia mexicana.

Pero si lo que se busca es creación de una filosofía que desentrañe la verdad de nuestra realidad, hay que ir aún más lejos. Porque si se interpreta al hombre realidad histórica, no sólo él mismo, como individuo es histórico, sino todo lo que él hace. Mejor, sólo a través de sus realizaciones, es decir, a través de sus creaciones culturales, se le puede comprender históricamente como individuo y en este respecto no hay excepción posible. Toda actividad cultural es histórica y sólo puede ser comprendida a través de su historia.

Por lo tanto, si se quiere hacer una nueva filosofía que, a diferencia de la hecha hasta ahora en Latinoamérica, verse sobre nuestra propia realidad, no se puede hacerla arbitrariamente, no puede nacer por generación espontánea. Una filosofía auténtica, o sea una filosofía que exprese cabalmente la estructura de nuestra propia circunstancia debe ser un producto de la historia, no una creación espontánea de un pequeño grupo. Pero para que algo sea producto de su historia esa historia, ese conglomerado complejo y sutil de antecedentes que se fusionan unos dentro de otros, debe palpitar en el interior de su materia, debe insuflarle vida y dirección. Para elaborar una filosofía propia es pues imprescindible conocer nuestra propia filosofía en su historia. Y esto es precisamente la gran dificultad, por dos razones: porque aparentemente no tenemos una filosofía propia y porque no existe ninguna historia sobre ella.

A la primera dificultad el grupo afirmativo responde nuevamente con el historicismo. El hecho de que, "oficialmente" no tengamos una filosofía propia es totalmente relativo. Se deriva del hecho de que América Latina haya interpretado su propia realidad a través de pautas occidentales. Para nosotros Europa ha sido el ideal, el modelo que había que realizar: Y nuestra propia realidad 'ha sido considerada como una realidad inferior. Este es en el fondo el origen de todo nuestro movimiento cultural: superar nuestra condición de inferioridad y llegar a ser como el modelo. Y en el caso de nuestra filosofía el fenómeno resalta en forma altamente característica. El movimiento recuperativo es la máxima expresión de este anhelo ascensional hacia el paradigma europeo. Nuestra filosofía se considera como una actividad defectuosa, inauténtica porque carece de los aspectos de originalidad y

creatividad que tan esplendorosamente adornan el pensamiento de ultramar. Por eso su sentido debe consistir en recuperar las condiciones que hagan posible semejante actividad.

Pero si se considera que toda filosofía es relativa a su circunstancia histórica, pierde sentido la diferencia entre el "modelo" que se persigue y la "copia" que se realiza. El hecho de que nosotros, latinoamericanos, no hayamos hecho hasta ahora filosofía a la europea, sino que sólo haya tratado de copiar esta filosofía produciendo malas copias de la misma, no tiene por qué ser interpretado peyorativamente. Desde el punto de vista historicista, ello significa únicamente que existen fuerzas vivas que desvían la intención de copiar y que dan por resultado un producto original a pesar de nosotros mismos. No se trata por eso de "malas copias" sino de interpretaciones personales, que dependen precisamente de nuestra diferencia de circunstancia histórica. Con relación a la exposición e interpretación de la filosofía europea hecha por nuestros patriarcas, que es innegablemente "desenfocada", la situación vendría a ser idéntica a lo sucedido con la interpretación tomista de la filosofía aristotélica. Santo Tomás no sabía griego y tuvo que leer a Aristóteles en la pésima traducción del obispo Moerbeke. Ella se basaba en las traducciones clásicas latinas y cometía todos los errores de traducción cometidos por los romanos, que jamás pudieron interpretar la complejidad significativa de los grandes términos aristotélicos. La consecuencia fue que Santo Tomás recreó a Aristóteles. Algo semejante pasó en pequeño entre nosotros. Además, aún antes de los patriarcas, cuando aún no, existía la filosofía académica en nuestras universidades, existía sin embargo el conocimiento de la filosofía europea y su aplicación a la interpretación de nuestra propia realidad. La época del positivismo es un ejemplo incuestionable de este contacto efectivo y vital con la filosofía europea. Los positivistas echaron mano del positivismo de Comte y Spencer para interpretar su propia realidad y para justificar una determinada estructura social que ellos defendían. Esto no es filosofía en el clásico sentido occidental, pero sí lo es desde el punto de vista historicista, porque la filosofía, como toda otra actividad humana, no es sino el resultado del enfrentarse del hombre con su circunstancia. Por eso en este sentido amplio, no puede decirse que no hayamos tenido filosofía. No sólo la hemos tenido sino que incluso, al igual que los demás pueblos creadores de cultura, la hemos aplicado dentro de nuestra circunstancia. La única diferencia es que el instrumento que hemos aplicado a nuestra

realidad para interpretarla y manejarla, no ha sido creado por nosotros mismos, tal como lo hicieron los europeos, sino que fue tomado prestado. Pero esto no significa de ninguna manera inferioridad o inautenticidad filosóficas, significa sencillamente un *modus* de ser diferente, derivado de nuestra circunstancia histórica que es una circunstancia común a todas las culturas coloniales (aunque no todas las realidades históricas coloniales han reaccionado, en relación a la filosofía, de la misma manera que nosotros).

La primera dificultad ha sido pues -desde la posición historicista adoptada por el grupo afirmativo- resuelta. No sólo tenemos una realidad filosófica histórica, sino que es una realidad viva, palpante, con caracteres propios, que, en consecuencia puede ser interpretada en relación a nuestras actuales circunstancias. Pero la segunda dificultad, el hecho de no tener una historia hecha de este pensamiento filosófico, debido a no haberle otorgado su verdadero valer y a haberla considerado como un subproducto de nuestra cultura que a su vez era un subproducto de la occidental, no podía resolverse tan radicalmente. En efecto, para comprender verdaderamente las posibilidades de nuestra nueva filosofía, en tanto filosofía de nuestra propia realidad, es menester conocer la historia de las ideas que han tenido vigencia histórica en nuestro medio. Mas para hacer esto debemos conocer esta historia, debemos poderla utilizar y esta historia no existe, nadie la ha hecho todavía. El *impasse* se presentaba por eso como una dificultad muy difícil de vencer. Y la respuesta a la dificultad ha sido tal vez el rasgo más interesante y más valioso del grupo afirmativo: si no existe una historia de las ideas filosóficas en nuestra realidad, habrá que hacerla. De manera consciente, sabiendo cuál era su meta, pensando en que sus actividades eran preparatorias para poder llegar un día a un pensamiento propio, el grupo afirmativo empieza a elaborar la historia del pensamiento mexicano. Para hacer posible la autenticidad filosófica iniciada es necesario conocer la historia del propio pensamiento filosófico, pero esta historia no existe, hay por lo tanto, que "recuperarla". Así como la segunda generación, partiendo de la vivencia del desenfoque Y creando el ideal de la autenticidad, inicia el movimiento recuperativo por medio de una "instalación" en la historia del pensamiento occidental, así el grupo afirmativo de la tercera generación inicia un movimiento de "recuperación" vernacular, para instalarse en la historia de su propio pensamiento.

Mas este movimiento de recuperación abarca no sólo el campo filosófico. No olvidemos que de lo que trata, antes que nada, es de comprender nuestra realidad en su totalidad, no únicamente nuestra realidad filosófica. Para comprender esta realidad, a través de la filosofía, se inicia el movimiento recuperativo en relación a la filosofía. Pero la comprensión a través de la filosofía debe fundarse en la comprensión de nuestra realidad como totalidad. Y esto exige una gigantesca interpretación histórica. Por eso el grupo afirmativo no se ha limitado a elaborar la historia de nuestro propio pensamiento sino que ha formado un movimiento destinado a crear una verdadera interpretación de la realidad mexicana a través de su historia y de su actualidad. Este programa se desarrolló al través de una colección "México y lo mexicano", dirigida por Leopoldo Zea que abordó no sólo temas de filosofía sino todos los grandes temas de la cultura mexicana.

13) HACIA LA CONQUISTA DE NUESTRO PROPIO SER

La recuperación vernacular, realizada con gran energía y con profundo sentido histórico, arriba pronto a un resultado positivo. En México, y en toda la América Latina existe un gran movimiento ideológico, cuyo estudio nos brinda la pauta del sentido de nuestro propio movimiento filosófico: el movimiento positivista. Este movimiento no fue propiamente un movimiento filosófico académico, pero si fue un movimiento intelectual con dirección propia y con conciencia de su sentido. Y su carácter esencial consistió en tratarse de una filosofía europea, es decir, de una filosofía europea puesta al servicio de nuestra propia realidad. Lo interesante y verdaderamente significativo del movimiento positivista es que no se trató de un intento aislado, en el que participaron unas cuantas personas sin ningún contacto con la realidad social. El positivismo entre nosotros fue un verdadero "movimiento", una acción de conjunto, mediante la cual la clase dominante en la época influyó decisivamente sobre la totalidad de los fenómenos culturales, económicos y sociales. El positivismo fue un instrumento de acción mediante el cual una clase social determinada trató de justificar su existencia y su estado de supremacía. Esta clase fue la burguesía mestiza que después de la revolución emancipadora de 1810, logró quitar el dominio a la clase criolla que trató vanamente de conservar los viejos privilegios de los españoles. La burguesía mestiza, con un sentido más mexicano que la clase criolla, adopta los nuevos ideales del positivismo, de

progreso, de evolución, de transformación técnica de la realidad y de lucha por la existencia. El país es un conglomerado de individuos, cada uno de los cuales lucha por su propio bienestar. Dentro de la libre concurrencia estas fuerzas individuales crean un dinamismo social, con leyes necesarias e inmutables, que lo orientan hacia la evolución indefinida y diferenciadora. La economía, la organización social, los estratos sociales, se justifican dentro de estas leyes, que llevan necesariamente hacia el progreso de la totalidad. Esta manera de pensar que se asienta después de los acontecimientos de 1867 y que cristalizan el pensamiento de Gabino Barreda, llega a su culminación a la vez que a su desastroso término con el porfirismo. Su importancia reside no en su valor filosófico intrínseco (si es que puede hablarse dentro de la actitud "afirmativa" de tal valor) sino en el hecho de que un pueblo en marcha toma un sistema filosófico extranjero como medio, de acción sobre la realidad. Desgraciadamente este medio de acción, aunque fue aplicado con la mayor buena fe por muchas figuras individuales, debido a las circunstancias históricas imperantes sirvió para justificar los intereses de la clase burguesa dominante. Porque, en su aplicación a la realidad, el positivismo encauzaba la organización social hacia la libertad y hacia el libre juego de las fuerzas económicas. La consecuencia era solo una: el país tenía que ser dirigido por un grupo pequeño que manejaba los recursos económicos y podía valerse de los resortes políticos para mantener su estado de dominio. El quedar relegado el Estado a mero guardián del orden, el destino del individuo, con tal de que no se violasen las normas del orden necesarias a la convivencia, le era totalmente indiferente. De esta manera un pequeño grupo, que explotaba a la gran mayoría, justificó ideológicamente su posición y pudo considerarse a sí mismo, haciéndolo creer a los demás, como el representante del progreso de la Nación y el factor de un inevitable futuro de bonanza y de felicidad para todos.

Esta situación injusta, fue definitivamente superada en la revolución de 1910 en la cual la enorme clase dominada se rebela y rompe la estructura social impuesta por la minoría, justificada ideológicamente por el positivismo. Pero a pesar del valor negativo que pueda tener toda la época que va desde la acción liberadora de Juárez hasta la caída del porfirismo, hay en ella un aspecto aleccionador: la actitud del mexicano (y en general del latinoamericano) frente a la filosofía europea. Una actitud real, una actitud originada en las necesidades de una clase determinada, no impuesta en las frialdades y desarraigos del cenáculo. Un grupo

real de hombres tuvo la necesidad real de justificar su posición dentro de la nación, y para ello se valió de determinado sistema filosófico europeo, del positivismo.

Éste es el resultado de la investigación histórica sobre la filosofía en nuestro propio medio. Ésta es la conclusión, seguramente inesperada, de la recuperación vernacular. Y si esta recuperación regional fue hecha precisamente para encontrar el sentido de nuestra propia marcha filosófica y para seguirlo recorriendo, con el fin de realizar el verdadero sentido de la historia, evitando proceder según planes abstractos y preconcebidos, el resultado obtenido nos indica claramente el camino. En nuestra América Latina, el sentido de la filosofía ha consistido en ser aplicada como un instrumento para la comprensión y la justificación de la realidad. Para que nuestra filosofía sea, por eso, verdaderamente auténtica, debe ser lo que, en verdad, siempre ha sido: debe ser una filosofía que responda a las exigencias de una situación histórica real. Y como aún no tenemos una filosofía propia en el sentido buscado por los que pertenecen al grupo asuntivo, que no hacen sino continuar, en el fondo, la actitud colonialista de buscar el ideal en el origen europeo, debemos hacer lo que, siguiendo un hondo instinto, hicieron nuestros antecesores positivistas: debemos echar mano a los sistemas filosóficos europeos más adecuados para ser adaptados a nuestra realidad. El mecanismo es pues el mismo. Pero el sentido de la aplicación y de la adaptación es ahora diferente. Porque, en su primera aplicación, la ideología occidental fue tomada como instrumento para justificar una situación de privilegio; en cambio, ahora se toma ya no para justificar un privilegio sino para buscar un camino. Porque la situación histórica que nos conduce nuevamente a valernos de una filosofía, que no es la nuestra, para interpretar y encauzar una realidad que es la nuestra es la revolución de 1910, cuyo fundamental sentido consistió precisamente en terminar con la situación de privilegio que había tratado de justificar el movimiento positivista. El mexicano, al terminar con la explotación que caracterizó al régimen porfirista, buscó liberar al más numeroso grupo de la nación, al grupo indígena, de su secular condición de ser inferior. En el impetuoso movimiento que llevó al desborde del indio sobre la totalidad del país, el mexicano expresaba un antiguo anhelo de liberación. Las grandes masas cuyo ser había sido fijado al mínimo nivel, irrumpían en un grito de protesta que expresaba una sola cosa: afirmar su propio ser frente al ser de aquellos que durante

siglos habían tratado de amenguarlo. Y este impulso de afirmación del propio ser, encontró eco en aquellos que habían ya comprendido que la existencia de una nación sólo puede apoyarse sobre todos sus miembros integrantes. Fue desplazada la delgada capa de privilegiados que dirigían el país para su propio provecho, valiéndose de tesis que justificaban su prepotencia económica, y el elemento indio, tantos años explotado y desposeído, fue asumido por el resto de la nación, convirtiéndose de factor marginal en factor principal de la vida mexicana. En este recibimiento de un nuevo y caudaloso integrante en la vida activa de la nación, el mexicano se encontró ante el problema más grande de su historia: enormes fuerzas liberadas irrumpían en todas direcciones en busca de su propia afirmación, poderosos dinamismos tectónicos conmovían al país y, producían perfiles nuevos e insospechados. De un país organizado en castas, con formas de vida perfectamente fijadas y con clases jerarquizadas, México se vio de pronto transformado en un enjambre humano homogéneo, con incontenible impulso hacia la automodelación. México era ahora de los mexicanos, y los mexicanos querían afirmarse a sí mismos. Pero, ¿cuál era la dirección que había que dar al movimiento? ¿Cuál era la forma que había que imprimir a aquel conglomerado lleno de fuerza, pero por el hecho de su novedad y homogeneidad, susceptible de recibir todas las formas posibles? La Revolución mexicana planteó así, por el mero hecho de producirse, el problema del ser del mexicano. No quiere decir esto que la revolución no tuviera ninguna orientación desde sus comienzos. La tuvo, pues de otra manera no se hubiera producido. Pero fue una orientación preliminar, que, para culminar, tenía que resolver el problema de la toma de conciencia de la dirección y de la meta perseguida. Y esta toma de conciencia sólo podía lograrse a través del conocimiento de lo que era el ser del nuevo hombre mexicano. La finalidad profunda de la revolución fue reivindicar el ser de los grupos humanos que había sido disminuido. Esta reivindicación tenía que empezar por lo más palpable: la tierra. La socialización del agro fue así la primera e inmediata finalidad. Una vez hecho esto era necesario defender esta conquista, era necesario oponerse a los imperialismos extranjeros que veían sus intereses en peligro al perder su influencia, que era ejercida a través de la clase dominante. El segundo paso fue pues la creación de un poderoso nacionalismo. Asegurada la posesión de la tierra por el elemento primario de la nación, el espíritu nacionalista tenía que desembocar en un impulso hacia el progreso y hacia el crecimiento cultural y económico, en el que se beneficiasen todos los

integrantes de la colectividad. La Revolución tenía, pues, su marcha propia e incontenible. Pero esta misma marcha planteaba con vigor el último y más grande problema. Posesión de la tierra, nacionalismo, fusión e integración de todos los elementos (espíritu de mestizaje), progreso disfrutable por la totalidad. Pero ¿hacia dónde? ¿Hacia qué meta última que justificara todo el gran movimiento? Se conocían los aspectos inmediatos, aspectos que lo justificaban en sí mismo, pero que le daban un impulso que trascendía todas las etapas alcanzadas y que le obligaban a perseguir siempre nuevos logros. Esto significa que implícitamente había una meta que informaba todo el dinamismo y que le impartía su verdadera unidad y su irresistible pujanza. Esta meta era indudablemente la afirmación de la condición humana poseída por todos los elementos de la nación. Pero para afirmar nuestro ser de hombre tenemos que saber qué es lo que queremos ser cuando pretendemos "ser hombres". Y esto sólo puede alcanzarse a través de la reflexión. La meta implícita suponía así la necesidad de llegar a un conocimiento explícito de cierto ideal, consistente en determinada manera de ser hombre. Mientras no se evidenciase este proyecto a la vez primero y último, se corría el peligro de elegir vías infecundas o peligrosas que estancaran o deformaran el movimiento revolucionario. Por eso la revolución mexicana tenía que culminar en un movimiento filosófico mediante el cual se esclareciese su fundamental sentido: qué cosa es ser hombre mexicano. Nuevamente la situación exigía una justificación filosófica. Pero esta vez la justificación no era la de un grupo dominante, no era el pretexto para seguir defendiendo intereses creados. Era la justificación de una nación entera, era la justificación a la que tiene derecho todo hombre por el mero hecho de existir.

El motivo era diferente, las circunstancias históricas que conducían a la necesidad de una justificación mucho más amplias e importantes. Pero tenían el mismo rasgo característico de las anteriores situaciones: el empleo de una ideología era necesario para enfrentarse a un problema histórico concreto, y el instrumento ideológico no podía ser creado dentro del propio medio al cual debía ser aplicado. Era pues menester emplear nuevamente un instrumento occidental, para aplicado y adaptarlo a las exigencias de nuestra propia realidad. Por el solo hecho de esta aplicación adaptativa, ya el instrumento ideológico recibiría matizaciones vernaculares, y el resultado sería un resultado filosófico auténtico, porque estaría respaldado por la estructura misma de nuestra

circunstancia histórica concreta. Es así como el grupo afirmativo, de manera consciente, mucho más consciente que la de sus predecesores positivistas, puesto que su actitud se derivaba de la interpretación de la actitud de estos predecesores, elige su propio equipo ideológico. Este equipo es doble: está integrado por el historicismo y por el existencialismo. El historicismo es necesario para justificar el punto de partida, mostrando que lo hecho en nuestro propio medio no tienen necesidad de ser como lo occidental para tener un valor y un sentido propios; el existencialismo es necesario para dar la última respuesta al gran problema, porque en último término se trata de un problema ontológico. Si se persigue como meta última un ideal de hombre, este ideal no puede realizarse concretamente sino como manera de ser. Para realizar el ideal es por eso necesario conocer cuál es el ser que persigue el mexicano, cuál es el proyecto hacia el cual apunta, y desde el cual toda su marcha recibe unidad y sentido. Y sólo el existencialismo, cuyo principal aporte es precisamente haber mostrado que toda modalidad humana apunta a un proyecto de ser, puede brindarnos la posibilidad técnica de resolver el problema ontológico que plantea el intento de evidenciar el significado último de la revolución mexicana. Además, el existencialismo es la única ideología que puede responder a las exigencias del historicismo y que puede aprovechar las oportunidades que éste le presenta. Porque, según el historicismo, nos revela la dependencia de los principios de las circunstancias históricas y, en consecuencia, el concepto ontológico que determinada comunidad tenga de sí misma, estará íntimamente vinculada a su situación histórica concreta. Pero el existencialismo nos hace ver que, con relación al hombre, la palabra "ser" no tiene un sentido unívoco, y que, por eso, su significado sólo puede ser revelado a través del sentido o "proyecto" que el individuo, o el grupo, otorga a su acción. Por eso, el desvelamiento del ser del mexicano, en tanto unidad dinámica que da sentido a su movimiento revolucionario, sólo puede hacerse en relación a determinada circunstancia histórica concreta, es decir en relación a nuestra propia realidad.

Y llegamos así al término del largo camino interpretativo. El punto inicial es la necesidad de dar una respuesta a la exigencia de autenticidad impuesta por una generación anterior. La respuesta es dada, *ab initio*, a través de la posición historicista. Si nos hallamos en una circunstancia histórica determinada, debemos responder en función de esta misma circunstancia. Mas para ello es preciso

conocerla y conocerla es comprenderla en su sentido histórico. Debemos por eso interpretar el dinamismo histórico que nos conduce hasta la presente situación. Desde el punto de vista ideológico se descubre que nuestra actual circunstancia es producto de una revolución y que esta revolución lleva a quienes la hicieron a plantearse el problema de su propio ser. Es, pues, necesario disponer de una ideología para intentar la solución del problema. Esta necesidad tiene un significativo antecedente histórico, en el que un problema semejante, aunque de menor envergadura, se resolvió mediante la aplicación de una ideología occidental a nuestra propia realidad. La ideología occidental que habrá de permitirnos dar respuesta al problema es doble, está constituida por el historicismo y por el existencialismo. El historicismo está, así, en el punto de partida y en el de llegada. Gracias a él, se comprende que la filosofía auténtica tiene que ser el filosofar sobre nuestra propia realidad, y el filosofar sobre nuestra propia realidad nos remite al historicismo como la clave para resolver los problemas concretos planteados. El existencialismo nos permite plantear sobre bases verdaderamente filosóficas, en el plano ontológico, que es el plano supremo del conocimiento filosófico, el problema del ser del mexicano, cuyo esclarecimiento habrá de revelar el sentido último del gran movimiento histórico que empieza en 1910, y que se incuba desde el momento mismo en que el conquistador español pone pie en tierra americana y que caracteriza e informa toda la vida del México contemporáneo.

14) LA FILOSOFÍA COMO RESPONSABILIDAD

La solución del grupo afirmativo al problema de la autenticidad, implica una actitud *sui generis* frente al sentido del filosofar latinoamericano. En efecto, la actividad filosófica académica iniciada por los patriarcas y continuada hasta la generación joven, es, como se desprende de todo lo anteriormente considerado, una actividad dirigida hacia la asimilación de una filosofía extranjera. El filósofo latinoamericano se plantea, como ideal, el conocimiento de problemas y teorías producidas por la filosofía occidental. Su interés, por lo tanto, es un interés por ideas abstractas, que nada tienen que ver con las circunstancias y exigencias de nuestra realidad.

Pero si la autenticidad consiste precisamente en interpretar esta misma realidad, si la filosofía latinoamericana debe desentrañar el sentido de lo que significa ser latinoamericano, entonces nuestro filosofar queda enclavado en el corazón mismo de la realidad. Y el filósofo latinoamericano ya no puede quedar de espaldas a ella. Desde el momento en que decidimos que nuestra circunstancia histórica es de igual importancia a cualquier otra circunstancia, y que todas las ideas pueden juzgarse y valorarse en relación a ella, el filósofo se revela como un ser comprometido. Porque ahora, lo que diga y proponga, se va a referir a una realidad concreta, va a tener consecuencias directas y patentes para la colectividad. En la etapa anterior, el filósofo latinoamericano vivió, en este sentido, libre de responsabilidades. Vivió aislado, en la clásica torre de marfil. Se dedicó a elucubrar sobre teorías que no eran suyas, y pensar problemas que no expresaban las exigencias de su propia realidad. Podía, por eso, estudiar lo que quería y, en caso de tener capacidad especulativa, apuntar tímidamente algunas soluciones propias, meras soluciones de detalle dentro de la enorme masa de teoría importada. Tenía la sensación de que su responsabilidad consistía en prepararse técnicamente para enseñar lo mejor posible los sistemas europeos y para llegar algún día al aporte personal dentro de la línea occidental. Pero nada de lo que hacía o decía -salvo en aquellos casos en que hubo una visión anticipatoria de la verdadera situación- repercutía sobre nuestra realidad. Por un lado existía pues nuestra realidad, con un enorme y complicado juego de fuerzas, de proyectos, de tendencias; nuestra realidad que, como avasalladora marea arrastraba todo lo nuestro hacia una dirección desconocida. Por el otro existía un hombre aislado, que al dedicarse a especular con ideas abstractas se desentendía de esta manera dentro de la cual él mismo estaba.

Pero este desentenderse era lo más antinatural del mundo, y lo más antifilosófico. Porque lo natural en el hombre es el pertenecer a una circunstancia histórica y vivir dentro de ella. La circunstancia histórica, su circunstancia, plantea al hombre problemas muy determinados. Y como hombre no puede escapar de ellos. Ser hombre es encontrarse ante exigencias de decisión frente a problemas históricos concretos. Y encontrarse ante exigencias de decisión es ser capaz de responsabilidad. Ser hombre es ser responsable, ser responsable concretamente, frente a hechos y a situaciones reales, no frente a ideas abstractas y ser filósofo es ser doblemente responsable, pues, por el hecho de ser

hombre, el filósofo está enclavado en una circunstancia concreta y, como todos los miembros de su grupo, tiene que responder ante ciertas exigencias comunes, pero por el hecho de ser filósofo, tiene que interpretar el sentido de estas exigencias y los alcances de esta responsabilidad. Tiene que asumir una actitud rectora, orientadora, y por eso todo lo que diga y haga, lo compromete ante sí mismo y ante todos los demás. Por eso, el filósofo dedicado únicamente a la especulación de ideas abstractas e importadas, por más hábil que sea, no pasará de ser una "Elegante flor de invernadero académico", un producto artificioso y cercenado de su natural ambiente. Será un ser que rehuya su responsabilidad.

Si se considera, ahora, la posición del filósofo mexicano, se ve de inmediato que se trata de un caso de responsabilidad intensificada. Porque las circunstancias históricas ante las cuales ha decidida responder, la han llevado nada menos que a la exigencia de decidir sobre el ser de lo mexicano. La evolución histórica de México que culmina en la Revolución de 1910, produce una situación histórica nueva, en la que una comunidad humana queda abierta a posibilidades insospechadas, quedando, como consecuencia de esta misma conquista, en la necesidad de elegir entre todas ellas aquella que debe realizar. La realización de esta posibilidad, que será nada menos que la elección de su propio ser, sólo podrá hacerse mediante una toma de conciencia de la situación. Y esta toma de conciencia habrá de realizarse a través de la meditación filosófica sobre el ser del mexicano. El filósofo mexicano en tanto asume su situación histórica concreta se ve así impelido a tener que revelar a la comunidad mexicana nada menos que su propio ser. Par esa su responsabilidad es inmensa. Porque, independientemente de la que de hecho pueda influir sobre la comunidad a través de sus ideas, al asumir su situación histórica pretende nada menos que decidir sobre el ser de toda una nación, es decir sobre su destino. Pues de acuerdo con las ideas filosóficas que él ha elegido para interpretar su realidad, ser significa elegir un destino.

Y con relación a toda la América Latina, puede aplicarse *mutatis mutandis*, todo lo dicho sobre México. La circunstancia histórica de América Latina, con las variantes derivadas de cambios menores debido a diversas condiciones geográficas y étnicas, es similar a la de México. O mejor, la de México no es sino un aspecto parcial del complejo latinoamericano. Por eso la interpretación histórica de nuestra realidad latinoamericana nos

conduce necesariamente a considerar al filósofo latinoamericano como un hombre eminentemente responsable, cuya responsabilidad consiste en enfrentarse a las grandes problemas de su tiempo y de su circunstancia y a dar una respuesta concreta sobre ellas, que sirva de base para orientar la vida de la comunidad. Todos estos problemas y todas estas respuestas se pueden reducir a un sólo planteamiento: cuál es el ser del latinoamericano y cómo debe ser realizado. El filósofo latinoamericano se halla, así, inexorablemente enfrentado a la historia. Tiene una responsabilidad histórica determinada, una misión que cumplir.

Ser filósofo latinoamericano significa tener el coraje suficiente para revelar a la conciencia de sus contemporáneos cuál es el destino de América Latina.

IV. FASCINACIÓN DEL PROBLEMA

15) EL RENUNCIAMIENTO AMBIGUO

EL GRUPO asuntivo llega a su actual posición como resultado de los esfuerzos que hace por escapar a la angustiada tensión creada por las dos exigencias contrapuestas de creación auténtica y de formación suficiente. El perderse en la teoría es la respuesta inmediata a su problema, respuesta que le permite seguir su trayectoria sin necesidad de decidir sobre capacidades creadoras. Pero aunque en esta forma es capaz de poner nuevamente la meta en el futuro, aunque en un futuro mucho más cercano y apremiante que el entrevisto por la generación anterior, no puede hacer esta sin sufrir experiencias fuertemente negativas. Porque para perderse en la teoría, para dejar de pensar en la creación inmediata, tiene que renunciar momentáneamente a la autenticidad. Sin esta renuncia no puede cumplir su trayectoria, porque todos sus antecedentes le conducían inevitablemente hacia la creación de una filosofía auténtica. La tercera generación se caracteriza porque su toma de conciencia se efectúa a través de la revelación de que ella es la llamada a realizar la autenticidad. Esta toma de conciencia es suscitada por la generación intermedia.

Los forjadores, al poner el proyecto en un futuro que ellas no alcanzarán, lo ponen en manos de sus discípulos. El significado de discípulo para ellos es precisamente éste: el de hombre capaz de

realizar algún día el proyecto que ellos crearon. Y es por eso que su actitud hacia ellos es la de hacerles tomar conciencia de sí mismas a través de esta exigencia. Por eso el filósofo de la tercera generación que pertenece al grupo asuntivo tiene que hacer un esfuerzo y que vencer una resistencia al efectuar una alteración de su trayectoria. No una alteración de dirección, pues hemos visto que el grupo asuntivo se caracteriza por seguir la dirección de la curva trazada por la generación intermedia, pero sí una alteración en la velocidad y la aceleración del movimiento. La alteración es una disminución.

Porque la tercera generación, tal como sale de las manos de los forjadores es una generación "acelerada", dirigida hacia un fin inmediato. Al decidir que no debe vivir dentro de un plan creador sino únicamente dentro de un plano de absorción y de identificación con lo *européo*, ella frena con plena conciencia el empuje original. Y esto significa que experimenta una "vivencia" de renunciamiento.

La tercera generación empieza así su primera maduración, asumiendo una actitud semejante a la de la generación intermedia: la de renunciamiento. Pero aunque en tanto se trata de renunciamiento, existen rasgos comunes, se pueden descubrir importantes rasgos diferenciales. Y es interesante analizarlos, porque ellos permiten profundizar en la comprensión de ambas generaciones, tanto de sus semejanzas como de sus desemejanzas.

El renunciamiento de la generación intermedia es un renunciamiento definitivo, que la trasciende. Renuncia a favor de otra generación, en cuyas manos coloca la realización de la meta creada por ella. Los filósofos forjadores viven auténticamente su renunciamiento, están convencidos, a pesar de sus valiosos aportes personales, hechos casi a pesar de sí mismos, de que la filosofía auténtica en América Latina sólo podrá ser hecha por sus discípulos. Esta convicción le permite llegar al equilibrio y a la ubicación exacta de su propia obra y de su verdadera función generacional. Por esa su renunciamiento es definitivo. La generación joven vive, en cambio, un tipo muy distinto de renunciamiento. Es, casi podría decirse, un renunciamiento interino e inauténtico. Un renunciamiento interino porque no sitúa la realización del proyecto en una generación futura y diferente de la propia. Prefiere no decidir sobre quién será quien realice los

primeros brotes de filosofía auténtica. Decide, apenas empieza a producir, olvidarse de sus afanes creadores, y lanzarse a la plena vivencia de las modalidades accidentales. Vivir y hacer, son sus dos lemas. Y a través de esta compenetración y de esta productividad, avanzar un paso más hacia la autenticidad, que será realizada por ellas, o si no ha llegado aún el momento, por generaciones venideras. Su destino queda así en suspensa. He aquí la gran diferencia con la generación anterior, que decide de una vez por todas poner el término del proyecto en otras manos. Pero al dejar su destino en suspensa, la tercera generación renuncia únicamente a la creación inmediata. Aplaza el término del proyecto, y al hacerla en forma indefinida, deja siempre abierta la posibilidad de que sea ella misma la que, después de una adecuada maduración, pueda realizarla. Se trata de un renunciamiento interino, y en consecuencia inauténtico. El verdadero sentido del renunciamiento es la convicción de lo definitivo. Renunciar aplazando es querer recuperar lo abandonado, es a la vez desistir y aferrarse. Nuevamente encontramos aquí el desgarramiento interno que caracteriza a la tercera generación, esa oscilación de fe y de duda que a la vez la inhibe y la impulsa.

Y no debe creerse que por tratarse de un renunciamiento inauténtico, la tercera generación consigue una situación más equilibrada y cómoda. Al revés, su misma indefinición, el aplazamiento hacia un *futuro* que no puede precisarse, hacen que el renunciamiento sea doloroso y desgarrador. Quienes lo han hecho se sienten en el vacío y en la inseguridad. Comparados con los del grupo afirmativo, que de manera sólidamente combativa se han instalado ya en el plano de la autenticidad, la situación de los que han renunciado a la creación inmediata se presenta como débil e insegura. Pero por eso mismo es más incómoda y presenta a quienes la han hecho mayores exigencias. Los creadores del proyecto, debido a su novedad y a la insuficiencia evidente de las circunstancias culturales, estaban plenamente justificados en su renuncia. Los del grupo asuntivo, pueden ser tachados de precipitados y de regionalistas por los miembros de la tercera generación que no pertenecen a él. Pero ya han decidido su destino. Ya han conquistado su "ser" de filósofos, han "modelado" su "propia esencia". Su posición exige valor y tenacidad, pero a la vez les libera de la insoportable sensación de inseguridad de quienes han decidido nuevamente aplazar el término del proyecto, cuando en el fondo lo quieren realizar ellas mismas.

Y de esta manera la situación creada por el grupo asuntivo tiene la curiosa peculiaridad de que su inautenticidad constituye precisamente su mayor valor. Porque es una inautenticidad derivada del no aferrarse a valores auténticos. Por un lado la tercera generación que pertenece, se sobreentiende, al grupo asuntivo tiene el deseo de no ir contra las evidencias, y reconoce objetivamente que las circunstancias culturales no están aún maduras para llegar a la creación de estilo europeo. Pero por otro lado se siente responsable ante la generación anterior y ante su propio medio cultural de la función generacional que le ha tocado desempeñar. No quiere desengañar a sus maestros, a aquellos que esperan algo de ella. No quiere desengañarse tampoco a sí misma. Si ella tomó conciencia de sí misma como de una generación que tenía que llegar a la filosofía auténtica, al ver con incomodidad y angustia que aún no puede llegar a su verdadera meta, no le cabe más remedio que postergar su cumplimiento. Pero al hacer esta postergación no quiere tampoco resignarse a perder el horizonte cuyo vislumbre le dio vida y sentido como generación. Para liberarse de esta incomodidad que la hiere en lo más profundo de su ser, la tercera generación decide olvidarse de sí misma y emborracharse de teoría.

16) UNA LARGA Y DOLOROSA ASCESIS

Pero si bien el renunciamiento a la creación es una actitud ambigua, un postergar temporal indeterminado que no cae ni dentro ni fuera del ámbito generacional, el pretexto es, en cambio, luminosamente claro. Porque sólo con razones muy determinadas y poderosas podía ser posible efectuar la postergación de una meta que se revelaba como el término de una evolución natural. El motivo de la postergación sólo podía ser la dificultad de la recuperación. A pesar de todas las realizaciones de los forjadores, a pesar del impulso de la nueva generación, a pesar del enorme avance realizado en la formación de una tradición y de un ambiente, las circunstancias no están aún maduras para que se pueda aspirar a una creación filosófica auténtica. Esto significa que la "formación" filosófica exigida por la creación auténtica es una meta que se aleja conforme uno cree acercarse a ella. Por esencia, la meta es la mayor dificultad. Por eso todo el esfuerzo de la nueva generación debe estar orientado hacia la posibilidad de alcanzada.

La tercera generación es una generación de "exigencias formativas".

Esta actitud de "exigencia" es verdaderamente característica, porque revela todo el drama del grupo asuntivo. Comparada con la generación anterior, la tercera generación -se sobreentiende, la que pertenece al grupo asuntivo, que como hemos visto, es la mayor parte-, es mucho más exigente. La generación forjadora como verdadera creadora del proyecto se encuentra entre dos generaciones: una que, debido a las circunstancias, no pudo pasar de cierto nivel formativo, y ante la cual había que ser comprensivo, y otra que, gracias a estar en la condición de discípulo, podría realizar en el futuro lo que no era posible realizar en el presente. Por una parte, en el punto de partida imposibilidad de formación adecuada, por la otra, posibilidad en el futuro. En el presente la generación forjadora se considera como la "descubridora" de la "exigencia" formativa. Es una generación que se exige a sí misma y que considera que ha superado el nivel de la generación anterior, que a pesar de sus múltiples méritos no tuvo plena conciencia de este "exigirse" como condición misma del filosofar. Pero por eso mismo es amplia y comprensiva. Sabe que otros antes que ella no pudieron exigirse, y sabe que ella, por ser la primera en haberse elevado al nivel de la exigencia, no puede realizar todo. Deja a otros más jóvenes la tarea de realizar las exigencias que ella no pudo realizar.

La actitud de la tercera generación es mucho más radical. Sabe que la generación forjadora ha puesto en ella las exigencias que no pudo realizar. Sabe que si no se exige más que aquélla no significará, como generación, ningún avance. Pero por lo mismo que tiene una aguda conciencia de esta tensión permanentemente que significa haber aceptado continuar una trayectoria tiene la revelación de la dificultad de su tarea. Y esta misma sensación de exigencia es la que, a la vez, le impide considerarse como un término y la impulsa a hacer todos los esfuerzos para no dejar nada por realizar. Su sentido y su destino como generación dependen de la manera como resuelve el problema de la exigencia. Y ante estas tensiones contrapuestas, ha optado por la ambigüedad en la meta y por la precisión en el método. Ante la magnitud de la exigencia decide no decidir nada sobre sí misma, dejar de pensar que es ella la llamada a llegar al término. Pero como a la vez quiere llegar al término y no se resigna, reconózcalo o no, a no ser ella la iniciadora de la creación, contrarresta su

renunciamiento por una intensificación- en la exigencia. Por eso la tercera generación se caracteriza por su implacabilidad en la exigencia, implacabilidad dirigida contra sí misma como conjunto y contra todos sus componentes. Su lema universalmente aceptado es que no se puede negar a la filosofía auténtica, pueda ella ser realizada en el presente o en el futuro sino a través de un largo y trabajoso proceso de formación. La filosofía es esfuerzo, constancia, renunciamiento, olvido de sí mismo. La filosofía es "ascesis". La trayectoria de la tercera generación es una larga y dolorosa ascesis. Sólo en el estudio intensivo, en el dominio de los textos clásicos y modernos, en el conocimiento de los idiomas necesarios para leer los textos, en el manejo de las más difíciles y complicadas técnicas, puede uno adquirir la pretensión de hacer filosofía. Las lagunas en la formación, las fallas técnicas, la ignorancia de los temas más característicos, el desconocimiento de los pensadores más importantes, son inaceptables. Ya pasó la época en que eso era tolerable. El mayor delito que puede cometerse para un hombre de la tercera generación es el no haberse exigido suficientemente. Quien no ha cumplido con la severa exigencia generacional queda *ipso facto* excluido del seno de la comunidad.

Es así como el filósofo del grupo asuntivo responde a su más hondo anhelo, anhelo que no puede expresar abiertamente por las evidencias aplastantes que encuentra en el camino. No puede atreverse a sostener que él es el llamado a iniciar la nueva etapa, la etapa de la autenticidad y de la creación. Pero al exigirse en la forma en que lo hace, tiene la secreta esperanza de poder cumplir con un gran destino y de llegar, a pesar de las dificultades, a la meta anhelada. Para él, como para sus maestros, el dominio cabal de la temática filosófica, es la puerta de entrada a la creación.

Por eso se esfuerza en llegar al dominio completo de la filosofía europea. Pero para ello es necesario realizar un gran esfuerzo, y realizarlo en unos pocos años, mientras esté todavía en condiciones de hacerlo. De otra manera tendrá que resignarse a ser sólo un eslabón más en la cadena de postas del movimiento recuperativo y en pasar la misión a una generación más joven que sea capaz por fin de llegar a la meta.

Este radicalismo de la exigencia es uno de los rasgos que más diferencian al grupo asuntivo del grupo afirmativo. El segundo,

es la convicción de que ya está en condiciones de crear, piensa más en los resultados que en los procedimientos. Y otorga a la formación un papel funcional. La formación es el instrumento necesario para abordar el tema elegido. En cambio para el primero, por tratarse de una absorción global del pensamiento de Occidente, considera a la formación como la condición general de todo filosofar. No quiere esto decir que los miembros del grupo afirmativo sean irresponsables ni que aborden el tratamiento de los temas y problemas a la ligera. Pero sí que, por lo general, con relación a la formación que debe tener el filósofo sean menos exigentes. Si la autenticidad consiste en abordar ciertos temas específicos, no es exigible en principio una formación universal que, en muchos de sus aspectos habrá de ser inaprovechable para los fines perseguidos. Incluso, si se aceptan los postulados del historicismo (que son los aceptados por el grupo afirmativo), se ve que el concepto de "formación" es tan relativo a la época histórica y a una cosmovisión determinada como cualquier otro. Una formación filosófica como la que lucen los grandes maestros europeos, un conocimiento abrumador de ideas y doctrinas, una posesión universal de medios técnicos de conocimiento puede ser adecuada para la circunstancia occidental pe o no para otra circunstancia. Toda circunstancia tiene su "complejo" de exigencias formativas, y la nuestra al igual que la europea tiene los suyos propios. En tanto coinciden ambas en aspectos fundamentales, hay una coincidencia de exigencias fundamentales. Pero esto no quiere decir que todas tengan que ser iguales y que nuestra actitud ante ellas tenga que ser la misma. Es posible que, incluso, una imitación demasiado *ad pedem litterae* pueda alejarnos del cumplimiento de nuestra propia autenticidad. Una insistencia demasiado grande en la formación filológica o en la formación científico-natural podría orientarnos hacia concepciones demasiado abstractas y hacemos abordar problemas pertenecientes a nuestra propia realidad con categorías prestadas que producirían un inevitable desenfoque.

El filósofo del grupo asuntivo no puede aceptar estos puntos de vista. Para él, quienes así piensan es porque carecen de la formación necesaria para apoderarse del sentido y de la riqueza del pensamiento occidental. Y por carecer de formación no se atreven a hundirse en sus difíciles problemas. Buscan por eso vías más fáciles, caminos menos rígidos; se exigen menos y por eso no pueden cumplir su destino generacional. La filosofía a pesar de sus variaciones históricas y del innegable cambio de perspectiva que significa el paso de una época a otra, conserva un sentido

universal y tiene métodos invariables. Filosofar presupone dominar una enorme masa de conocimientos y una complicada combinación de técnicas. Quien no llegue al dominio de ambos aspectos no podrá hacer nada sólido, quedará exilado de la comprensión verdadera de la filosofía occidental. Y sólo a través de esta comprensión será posible participar activamente en su marcha y constitución, es decir podrá llegar a la verdadera creatividad.

17) LA FILOSOFÍA COMO VOCACIÓN DESINTERESADA

Si la filosofía auténtica se nos revela como "exigencia", si la comprensión de los grandes temas y el tratamiento de la problemática constitutiva es la meta inmediata del filósofo latinoamericano, es evidente que su afán filosófico adquiere dirección y sentido de la misma filosofía cuya asimilación persigue. Para el pensador del grupo asuntivo, lo valioso son los grandes temas de la filosofía occidental, y estos temas tienen una significación inmanente, desligada de la circunstancia que los produjo. Este valor sería negado en todo o en parte por los filósofos del grupo afirmativo, y esta diferencia es lo que, precisamente, nos permite dar un paso definitivo en la comprensión de ambos grupos. Porque aunque los miembros del grupo asuntivo no han definido, como los del otro grupo, su propia posición frente a lo que, según ellos, es la filosofía, su actitud implica una concepción opuesta al historicismo. Si creyesen que la naturaleza de los temas y problemas y la validez de las soluciones es relativa a la circunstancia histórica, no pondrían, la meta de sus esfuerzos en una filosofía perteneciente a una circunstancia diferente de la propia. A lo más, como los del grupo afirmativo, podrían interesarse en ella por el hecho de tratarse de una circunstancia emparentada históricamente que podría brindarles un instrumento para realizar fines propios e independientes. Pero de ninguna manera podrían tomarla como ideal. El hecho de considerar que el tipo de filosofar europeo es el tipo ideal de filosofar, y que los temas que deben ser tratados son los temas tratados por los europeos, demuestra a las claras que están convencidos que la filosofía occidental significa algo más que un mero producto histórico y que tiene un valor que trasciende su condición circunstancial. No quiere esto decir que no tengan conciencia del carácter histórico de todo producto cultural ni de las dificultades que se suscitan cuando, en medio de la relatividad histórica, se trata de descubrir valores suprahistóricos. Es posible

que algunos filósofos del grupo asuntivo crean incluso pertenecer a la escuela historicista. Pero lo que realmente son, es revelado, en última instancia, por su actitud. Y la actitud de poner el ideal filosófico en una filosofía perteneciente a una circunstancia ajena, demuestra que le confieren, de alguna manera esencial, valor suprahistórico. Las respectivas actitudes de los dos grupos de la tercera generación revelan dos concepciones antagónicas de la filosofía. Y aunque la discusión entre los filósofos asuntivos y los afirmativos se orienta más hacia cuestiones de detalle y sobre todo de contenido, en el fondo se trata de la concepción de la filosofía misma.

Si la filosofía tiene de alguna manera u otra, valor suprahistórico, si hay problemas y planteamientos; e incluso soluciones, cuyo valor no depende de la circunstancia histórica, entonces vale la pena conocerlos por sí mismos, con independencia de su aplicación a determinada situación humana. Ésta es la diferencia radical en la concepción de la filosofía, según se adopta uno u otro punto de vista.

Si la filosofía es un producto de la circunstancia histórica, se, reduce, como todo el mundo de la cultura, a la respuesta que da el hombre a los problemas que le plantea su tiempo. Por eso, ninguna función filosófica puede ser más auténtica que la de ser aplicada a la interpretación de la propia realidad para, de esta manera, contribuir a la solución de los problemas característicos de la época. Pero, si la filosofía tiene valor intrínseco, si es capaz de, aunque sea sólo en algunos aspectos muy determinados, llegar a planteamientos y a soluciones que trasciendan la época histórica, entonces su valor no depende de su relación con la realidad, es un valor intrínseco que debe ser realizado por sí mismo.

El filósofo del grupo asuntivo persigue esta realización del valor intrínseco de la filosofía. Asumir la filosofía europea como un todo orgánico, hundirse en sus problemas y teorías, vivirla intensamente y luego ser capaz de contribuir a su propia creación. La filosofía es para ellos un fin en sí mismo, cuya realización nada tiene que ver con la realidad ni con su medio. Para ellos vale la pena filosofar porque a través .del pensamiento filosófico se pueden obtener resultados suprahistóricos. Vale la pena filosofar, así como vale la pena dedicarse al arte, a la mística o a la, ciencia pura. Y aunque no se lograra, jamás ningún resultado práctico, aunque la filosofía no sirviera para orientar y organizar las

soluciones exigidas por una época dada, valdría la pena dedicarse a ella con el mismo entusiasmo y. las mismas energías. La filosofía no persigue una aplicación a ninguna realidad, aunque a pesar de esta prescindencia pueda sin embargo aplicarse. Y más aún, si se persigue a. través de ella actuar sobre la realidad, si con su práctica se persigue otra cosa que la pura elaboración de conocimientos, se viola su ley intrínseca se le desfigura y reduce a una disciplina bastarda y secundaria. La filosofía es una disciplina que se basta a sí misma. Quien se dedica a ella sólo puede vivirla verdaderamente a través de una vocación desinteresada. Debe dedicarse a ella por sí misma,' sin perseguir ningún resultado práctico.

No debe creerse sin embargo que quienes así piensan, y son los más, ya lo hemos visto, asuman una actitud irresponsable frente a su medio social. De ninguna manera. El filósofo latinoamericano del grupo asuntivo siente una profunda inquietud social. Y esta inquietud se deriva de su condición misma de filósofo. Respecto de la responsabilidad que siente frente a los problemas de su época puede compararse al filósofo del grupo afirmativo. Pero la diferencia estriba en que para él, la filosofía no puede ni debe reducirse a estudiar temas circunscritos a la problemática de su propia circunstancia histórica. La filosofía tiene temas ajenos a esta circunstancia. Y tener vocación filosófica es dedicarse al estudio de estos temas. El estudio de su contenido justifica su vocación. Y aunque de su tratamiento filosófico nada resultara en relación a su época, seguiría estudiándolos con el mismo indeclinable entusiasmo.

Sin embargo, éste no es el caso. El estudio y el tratamiento de los temas puros preparan para el tratamiento de los temas concretos. El pensamiento filosófico entrenado en la especulación del tema abstracto, cuando se orienta hacia problemas reales puede llegar a resultados más profundos y duraderos que el pensamiento empírico o que el acostumbrado sólo a la ciencia positiva. Además, el estudio de ciertos temas filosóficos lo remiten ineludiblemente hacia la realidad y hacia la más característica problemática de su tiempo y lo hacen ver que él está en especiales condiciones para efectuar análisis y proponer soluciones. Pero estos análisis y estas soluciones son "resultado" de su pensamiento filosófico, que está fundamentalmente vertido hacia temas universales. No son el "punto de partida". Para el filósofo del grupo afirmativo el estudio de los problemas de la época, el

conocimiento de la propia realidad, son el tema principal de su filosofía. Una filosofía que estudie temas de pretendido valor universal, sin mayor aplicación a su circunstancia es artificial y desenfocada. Para el filósofo asuntivo, el tema principal de su filosofía es, por el contrario, el tema universal, el tema capaz de ofrecer un sentido suprahistórico. Este tema debe ser estudiado aunque no tenga ninguna aplicación a la realidad. Pero además del estudio de estos temas, existe una responsabilidad ante la propia circunstancia, como hombre tiene que encarar los problemas cuya solución su época exige a los hombres. Ciertos temas de su filosofía, (aunque de ninguna manera todos) como el tema de la existencia, de la condición humana, del sentido de la vida, le hacen ver la necesidad que tiene el pensador de asumir una responsabilidad determinada frente a las exigencias de su propia circunstancia. Y al decidirse a asumir su responsabilidad, debe abordar temas que rebasan la esfera de las ideas puras y que interfieren en la esfera de la política, de la educación, de la sociología. Y es entonces cuando siente el paradójico efecto del pensamiento filosófico. Debido a su costumbre de pensar filosóficamente, de manejar ideas abstractas, cuando tiene que aplicarlas a situaciones concretas se encuentra altamente capacitado para ello. El enfoque filosófico le permite llevar los procesos de análisis hasta los últimos elementos integrantes y ofrecer soluciones de mayor envergadura que las ofrecidas por quienes abordan los problemas sin formación ideológica. Se obtiene en este caso, como en todos los casos semejantes, uno de los resultados más desconcertantes del pensamiento puro: que mientras mayor sea su desinterés y su prescindencia, mayores y más sorprendidas pueden ser sus aplicaciones a la realidad. Pero en todo momento se tiene la conciencia de que las aplicaciones no son sino el resultado de la actitud filosófica. Y si, entre los miembros del grupo, hubiera algunos dedicados única y exclusivamente a la especulación, y por cierto "los hay, que estudiasen solamente ciertos tipos de temática filosófica sin ninguna aplicación posible a la realidad social circundante, y que llegasen a resultados valiosos dentro del campo escogido, serían altamente apreciados. Para los del grupo asuntivo, el valor de un pensamiento filosófico no depende de su aplicación a la realidad social. Pero en general, todos ellos tienen un agudo sentimiento de responsabilidad frente a su propia circunstancia, y encuentran que el tratamiento de los problemas humanos y sociales correspondientes puede hacer especialmente eficaz a través de

aplicaciones de ideas filosóficas pertenecientes a cierto tipo de teoría.

Esta responsabilidad frente a las exigencias de su medio circundante, empero, es una responsabilidad derivada. De enorme importancia porque a través de ella el filósofo latinoamericano entra en contacto directo con la totalidad de su comunidad, pero relativa a la concepción filosófica general que le sirve como punto de partida. Volvemos aquí, nuevamente; a encontrar una diferencia radical entre la actitud de cada uno de los dos grupos filosóficos. Para los del grupo afirmativo, el sentido y la importancia de la actividad filosófica se derivan de la manera como esta actividad se relacione con su circunstancia. Para los del grupo asuntivo, el sentido y la importancia de la actividad filosófica residen en ella misma, y las relaciones entre esta actividad y su circunstancia dependerán de las conclusiones a que haya llegado dicha actividad. Yo aunque en general, siempre o casi siempre, la meditación filosófica llevará inevitablemente a la conclusión de que el pensador debe de actuar en función de las exigencias de su medio, no es necesario que lleve a esta conclusión para que se justifique como tal. Esto nos hace ver que la responsabilidad primaria del pensador del grupo asuntivo es una responsabilidad inmanente, que se queda dentro de su, pura actividad filosófica. Si la actividad filosófica es un valor en sí y el papel del filósofo latinoamericano es desarrollar esta actividad hasta sus últimas consecuencias, su responsabilidad primera consistirá en contribuir de la mejor manera posible a este desarrollo. Su "misión" será la asimilación del pensamiento occidental en todos sus aspectos para poder vivir sus grandes temas y hacer posible algún día la creación auténtica. Y por esa extraña ley del pensamiento puro, que ya hemos mencionado, esta pura inmanencia de su responsabilidad lo vuelve a situar en la realidad de su circunstancia histórica. Porque el desempeño de su misión hará que cumpla, dentro de su propia esfera, con las exigencias fundamentales de la circunstancia latinoamericana. Latinoamérica es un continente en marcha y en incontenible crecimiento. En todas las esferas de la actividad humana, se desarrolla y se supera. Su destino es llegar a la madurez y al equilibrio a través de un largo pero intenso período de desarrollo. Partiendo de la inconciencia en todos los campos, está transformándose en una realidad que se caracteriza por la riqueza de sus adquisiciones y la importancia de sus logros. Y esto en todos sus aspectos, tanto materiales como espirituales y uno de los aspectos en que este crecimiento se deja sentir con mayor fuerza

es el pensamiento. Así como la economía, la densidad demográfica, la organización política, el arte y la ciencia latinoamericanas están experimentando un gran crecimiento y están llamadas a constituir en el futuro grandes expresiones de nuestra realidad, el pensamiento, expresión suprema de la realidad histórica, está también llamado a un gran destino. La responsabilidad del latinoamericano en general, consiste en captar este llamado del futuro y en contribuir con todas sus fuerzas, desde su posición concreta, al caudal inmenso de este crecimiento. La responsabilidad del pensador en particular consistirá en contribuir al crecimiento y a la maduración del pensamiento latinoamericano. Para que esto sea posible deberá dedicar sus mejores esfuerzos a la práctica de la filosofía occidental. Por eso, aunque su única actividad consista en la especulación pura, sobre temas abstractos y generales, con pretendida validez universal y suprahistórica, que nada tengan que ver con su realidad inmediata, estará cumpliendo con su responsabilidad. Y tal vez en esta manera esté más cerca de la realidad que tratando de dar a la filosofía un sentido realista y oportunista que no le corresponde; Porque la realidad de América Latina es el crecimiento y el impulso hacia el futuro, de manera que los esfuerzos encaminados a sostener e intensificar este esfuerzo son los más auténticos y los más de acuerdo con la realidad. Trabajar intensamente en filosofía, sumirse apasionadamente en los abismos de la teoría pura, incrementar incansablemente la asimilación de ideas y teorías y acercarse cada vez más a la creación auténtica he aquí la verdadera responsabilidad del filósofo latinoamericano según el grupo asuntivo.



TERCERA SECCIÓN

Verificaciones

La generación forjadora

V. FRANCISCO ROMERO: LA OBRA NO ESCRITA

18), EL FORJADOR

Lo HEMOS vista repetidas veces, el proyecta de la filosofía latinoamericana que se inicia can el vislumbre de los patriarcas y surge como conciencia con la generación subsiguiente, es un movimiento colectivo. Como todos los movimientos histórico-culturales, no puede considerarse coma producto de individuos aislados sino más bien como el proceso de un "espíritu objetivo"; por obra y gracia de una poderosa dinámica interna, determinados aspectos de determinada colectividad se ponen en marcha. Como resultado de un misteriosa y lejana acuerda, lo que un grupo de individuos descubre en una latitud, es también descubierto por otro grupo más al sur o más al norte, de manera totalmente espontánea. Y así, a través de focos de fermentación, inconexos pero sin embargo paralelos, se pone en marcha un movimiento que seguirá derroteros propios y que no podrá ya contener.

Pero si bien los movimientos colectivos no pueden ser considerados como productos de meros esfuerzos individuales, es su esencia que sólo pueden realizarse a través de individuos. Y el sentido de lo colectivo sólo recibe plenitud a través de individuos que concentran en sí grandes porciones de la energía que la pone en marcha. Lo colectivo es producto de un dinamismo objetivo-espiritual, de una dirección interna de la historia. Pero se realiza a través de personas individuales, de personalidades simbólicas. La energía del viento mueve el mar entera pero el oleaje se reparte en aisladas crestas de espuma. En el caso de la filosofía latinoamericana Francisco Romero destaca en primer término, es la cresta más elevada. Por esa la llamamos, Francisco Romero el forjador.

De lo que acabamos de decir se desprende que no pretendemos atribuir a Francisco Romero la creación exclusiva del proyecto. Pera nadie que no faltara a las más elementales reglas de la justicia podría negarle un papel de excepción en el gran movimiento que se inicia a comienzos del siglo y que; en denso

caudal, nos lleva hacia una meta más cercana. Mucho se ha dicho sobre Romero, y no creo que pueda quejarse de la injusticia de los hombres. Incluso sus enemigos reconocen su capacidad y su importancia. Pero, hasta donde llega nuestra información, no se ha tratado aún de interpretar su obra en relación al sentido del movimiento al cual él ha contribuido tan poderosamente. Se ha reconocido que su acción ha sido decisiva en el progreso de la filosofía latinoamericana, pero no se ha tratado de ver que esta importancia no reside sólo en el hecho de haber publicado muchos libros, de haber divulgado muchas teorías y de haber editado numerosas obras de pensadores europeos. Todas estas realizaciones materiales no son sino aspectos de una trayectoria unitaria cuyo sentido y alcance pueden comprenderse únicamente en relación al gran movimiento histórico-cultural que hemos llamado "proyecto latinoamericano de filosofar". Romero es, seguramente, el primer latinoamericano que adquiere la conciencia del proyecto. Mejor, su personalidad consiste, precisamente en esta toma originaria de conciencia. Vivir para él, la conciencia del desenfoco, ubicar la autenticidad del filosofar en el estilo de Occidente, proponerse dedicar su vida a cultivar, 'el terreno necesario para hacer posible a las nuevas hornadas filosofar a la europea, y poseer la, luminosa convicción de que sólo recorriendo el camino de la historia, únicamente mediante un largo y animoso camino recuperativo sería posible alcanzar la meta, fue todo una misma cosa. Vivir filosóficamente ha sido lo mismo, en su caso, que vivir un inmenso proyecto. Surgir a la vida filosófica, no fue para Romero, adquirir paulatino conocimiento de obras, teorías, y problemas. Fue empezar a vivir con una conciencia finalista, con tina meta clara y precisa. Reconocer y proclamar maestros, no significó, en su vida, dedicación epigonal a la difusión de doctrinas aprendidas. Su reconocimiento de Korn, su reverente actitud ante los patriarcas, significó una actitud de diferenciación y de superación. De diferenciación, en cuanto sentía la insuficiencia de lo enseñado, la imposibilidad de los viejos maestros de llegar al dominio de las técnicas y de las actitudes necesarias para filosofar auténticamente. Dé superación, al forjar la decisión de ir un paso más lejos en la enseñanza y en la práctica misma de la filosofía y de salvar la distancia enorme entre el puro conocimiento de la contemporaneidad de los patriarcas y el venero de la historia desde el cual se hace posible comprender a fondo la contemporaneidad.

Pero no sólo la vivencia del proyecto, como factor constitutivo de su personalidad, hace de Romero un paradigma de

la segunda generación. Aunque no cabe duda que es él quien ha llegado primero a la conciencia del proyecto y quien lo ha vivido con mayor claridad e intensidad; muchos otros pensadores de su generación también lo han vivido, y los más, como expresión del dinamismo supraindividual que anima todo movimiento colectivo, llegaron a él en forma "totalmente independiente". Lo que 'le otorga su verdadera significación dentro del movimiento filosófico latinoamericano es la extraordinaria' solución que encontró para la realización de sus exigencias. La mayoría de los pensadores de la segunda generación han respondido a las autoexigencias del proyecto a través de sus obras. Todos han tenido, ingenuo es quien no lo piense, una profunda Y brillante acción personal en sus respectivos medios. En las universidades donde han profesado, en las sociedades y cenáculos donde han actuado. Todos ellos han contribuido eficazmente a crear el estado de conciencia y de ánimo que caracteriza a la tercera generación. Pero Romero ha tenido una visión tan grande y unitaria del proyecto que su acción ha trascendido a su propio medio. Para él, desde el comienzo, no se ha tratado nunca de filosofía argentina, ni de generaciones argentinas. La nacionalidad no ha tenido, en el fondo importancia. Para él sólo ha existido una realidad, una meta, un proyecto: la filosofía latinoamericana. Nada en su obra ni en su actitud personal de filósofo puede ser comprendido, si no se evidencia esta motivación primordial. En todas sus manifestaciones como filósofo, Romero se ha situado en plan de latinoamericano. La existencia, la unidad, la exigencia de la filosofía latinoamericana han sido para él la razón y la sustancia de su trayectoria. Mas lo importante de esta actitud de universalismo latinoamericano no es sólo el haberlo vivido, proclamado y escrito, sino el haberse ingeniado para que su acción alcanzase los más, alejados confines de nuestra América Ibérica. Para ellos Romero construyó todo un sistema de correspondencia mediante el cual logró ponerse en contacto con todos los elementos significativos de la filosofía latinoamericana, tanto de su generación como de las generaciones más jóvenes e incluso la de los patriarcas. Con una energía incesante, con ahínco, con verdadera pasión, Romero, hizo llegar a través de sus cartas, un mensaje en el que se reveló la carne y la savia del proyecto latinoamericano de filosofar. Aunque su influencia abarcó todas las generaciones (pues se escribió con la mayoría de los patriarcas vivos aún al lado de las generaciones jóvenes) el peso de su orientación se vertió, como es natural, sobre la tercera generación. En sus cartas cumplió dos funciones principales: intensificar la toma de conciencia del proyecto (esta conciencia existe en forma

espontánea en todo aquel que, siendo latinoamericano, decide dedicarse a la filosofía) y romper el aislamiento en que, por razones geográficas y culturales han vivido durante muchos años los pensadores latinoamericanos. La intensificación de la conciencia del proyecto la hizo en todas las ocasiones propicias. Cuando recibía una consulta sobre un tema determinado, aprovechaba para hacer alguna indicación, siempre tendiente a hacer ver que determinados aspectos de la filosofía sólo pueden abordarse después de cierta preparación o de que sin el conocimiento de los antecedentes históricos no puede comprenderse cierto tipo de problemas. A algún joven profesor que le hacía confianza sobre ciertos planes, aconsejaba que aprendiera alemán, a otro lo inducía a estudiar griego. Siempre pensando en la enorme importancia del bagaje instrumental teórico para la práctica de la verdadera filosofía. La ruptura del aislamiento lo hizo poniendo en contacto a los jóvenes que destacaban y que demostraban una especial sensibilidad para la "universalidad" del proyecto. A un joven que vivía en tal ciudad, alejada de determinado país, le escribía recomendándole otro joven, que venía de dicho país, de paso, o para hacer ciertas investigaciones históricas. A un fogoso y novato investigador que le enviaba algún plan de trabajo o alguna obra ya realizada, le avisaba que había otro joven que se preocupaba de temas parecidos y que podría serle útil conocer sus opiniones. Y así, a través de los años, gracias a una corriente comunicativa que se desliza sobre el ancho cauce latinoamericano, Francisco Romero fue formando, un sustancioso limo epistolar que alimentaba las más poderosas semillas. La mayoría de las amistades entre los más representativos elementos jóvenes de la filosofía latinoamericana de los diversos países, se han formado a la sombra de este generoso vínculo informativo. Y a través de ellas, se ha roto el aislamiento que caracterizó a los patriarcas y a la segunda generación en sus comienzos; la tercera generación ha crecido con la conciencia de la comunidad. No negamos que en la formación de esta comunidad, han intervenido todos los medios que intervienen sin cesar en la marcha del mundo moderno: la facilidad de las comunicaciones, el desarrollo de la prensa y de las agencias noticiosas y, encima de todo, el ritmo propio de desarrollo que impulsa el progreso de Latinoamérica. Pero, como hemos visto, en todo lo que es movimiento colectivo y que trasciende' lo puramente individual, las realizaciones se hacen a través de individualidad es significativas. Y en este caso, es Romero quien se hace acreedor a esta función individual. Tanto que puede decirse, que la actual

intercomunicación' de la filosofía latinoamericana, el conocimiento completo de las obras, trabajos y proyectos, comparable ya al que existe en Europa, la periodicidad en la realización de reuniones y congresos, y sobre todo la conciencia del esfuerzo común y de la dirección unitaria y llena de sentido, se ha adelantado en muchos años gracias a su esfuerzo.

Pero no fue sólo la correspondencia y la influencia indirecta. Fue el trato personal. Cuando un filósofo en ciernes pasaba por Buenos Aires, Romero le ofrecía su amistad, su influencia, todo lo que de él dependía para perfilar la naciente vocación. Y no escatimaba ningún esfuerzo ni ocasión, para hablar del proyecto, para crear la conciencia en la joven posibilidad, de que un destino aguardaba y exigía a la filosofía latinoamericana. En reuniones académicas, en reuniones amistosas, y hasta en calles y plazas, Romero hablaba, conversaba, convencía y exteriorizaba su fogoso mensaje. Hizo resonar con más fuerza en quien, con entusiasmo y respeto lo escuchaba, las graves campanadas que tañía ya su conciencia juvenil y le hizo sentir que había un trasfondo de miradas que observaban a la vez esperanzadas y exigentes una obra que aún no había producido.

A través de esa influencia epistolar y personal Romero expresó su manera de ver la filosofía latinoamericana. Y en esta expresión reconocemos los trazos que nos han permitido caracterizar el "proyecto" como expresión colectiva y supraindividual. En forma resumida trataremos de precisarlos.

19) LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA COMO REALIDAD VIVA E INTERCONEXA

El punto de partida de la trayectoria personal de Romero, se halla seguramente en la convicción de que en América Latina existe un movimiento filosófico. En esto, su actitud, significa un aporte diferente al de los patriarcas, la introducción de un elemento nuevo en nuestro complejo filosófico. Los patriarcas tienen conciencia del destino que aguarda a América Latina, y ven con toda claridad que la obra comenzada debe ser terminada por otros. Llegan hasta a ver objetivamente sus inevitables limitaciones y a poner la superación de ellas en la obra de sus discípulos. Pero trabajan aún en plan nacional, en función de una acción directa sobre sus discípulos inmediatos. Al hablar del futuro filosófico de

nuestra América Latina conciben este futuro como un aspecto del futuro en general, piensan más en el destino "en bloque" de nuestra cultura que en el destino propiamente filosófico. Francisco Romero empieza a pensar en un destino "específico", en un destino propiamente filosófico que, naturalmente, no es sino un aspecto del destino general del espíritu latinoamericano, pero que tiene caracteres propios, y que puede seguir una marcha que lo individualice y lo diferencie de la marcha de otras manifestaciones culturales. Así, en un sentido, llega a una visión más específica, concentra su mirada en la marcha de un movimiento propiamente filosófico, y en otro sentido, arriba a un panorama más amplio, al considerar este movimiento extendido a la totalidad de América Latina. Al hacer esto, *ipso facto*, nuestro movimiento filosófico es captado como una realidad viva, como un todo orgánico, en el que las diversas partes se complementan funcionalmente. Los diversos focos aislados creados por los patriarcas, no son tales. Su aislamiento es aparente, puede compararse a los brotes en la piel de un organismo, aislados en la superficie, pero originados por los gérmenes que transitan en una misma corriente sanguínea. Hay vasos comunicantes que alimentan los diversos viveros donde comienza a desperezarse el nuevo pensamiento latinoamericano. Sólo que la savia no circula todavía en ellos con la suficiente rapidez. Los vasos comunicantes no han adquirido aún conciencia de su función. Es necesario conferirles mayor potencia comunicativa, acelerar su interna circulación para poner en marcha la enorme realidad que ellos alimentan. Es así como Romero empieza su obra de cohesión y de toma de conciencia. Y aunque lo volvemos a repetir, los vasos comunicantes latentes, eran producto de la índole de nuestra propia realidad latinoamericana, la acción de Romero ha sido el más poderoso de los factores individuales que han contribuido a abrirlos a la circulación. O lo que es lo mismo, para que hoy día, sea inconcebible a un filósofo latinoamericano pensar en términos de esfuerzo aislado. Para el pensador latinoamericano, su pensamiento se desarrolla en términos de comunidad. En todos sus pensamientos y trabajos palpita esta convicción interna, presupuesto fundamental del que fluyen innumerables consecuencias.

Sabe que su obra habrá de ser medida por pautas intersubjetivas, "Sabe que puede contar para su propio juicio, con el juicio" de otros hombres que se sienten ligados a él y que lo comprenden. Sabe que no está solo. Y este sentirse miembro de una comunidad le permite encontrar sentido a un esfuerzo

individual que, si fuera solitario, no pasaría de ser el intento de un soñador o, de un audaz. Todo esto lo comprendió y lo vivió Romero claramente desde su juventud. Y por eso, a través de su vida, no escatimó ningún esfuerzo para que los, demás miembros de la comunidad también lo comprendieran y vivieran.

20) LA FILOSOFÍA COMO ACTUALIDAD, COMO MADURACIÓN Y COMO VERDAD

Pero, una vez establecido que todo intento de hacer filosofía en nuestra realidad se apoya en un suelo común que unifica los esfuerzos individuales, en una poderosa fluencia colectiva, era imprescindible determinar el contenido y la dirección del movimiento. O mejor, el hecho de concebir nuestra actividad filosófica como un movimiento, implicaba internamente el plantearse la meta perseguida. Esta meta es captada con plenitud por Romero, también desde un comienzo. La filosofía que se persigue con el movimiento, es la filosofía europea. En esto Romero no se diferencia de los patriarcas, que empiezan a filosofar con material europeo, sin dudar ni un momento que la filosofía que nos interesa es la europea. Pero su aporte reside en la maneta de acercarse al pensamiento europeo. Los patriarcas se acercan con ingenuidad y reverencia, Romero, se acerca con la necesidad de superar una limitación. Para él lo fundamental no es conocer la filosofía europea, sino conocerla como se debe conocerla. O sea, superar el desenfoque inicial de los patriarcas y acercarse a ella dentro de las debidas perspectivas.

El contenido de esta nueva manera de acercarse es, también como en el caso de los patriarcas, la filosofía contemporánea. En esto no hace sino seguir la línea iniciada, pero afirmándola e intensificándola. Su interés por la contemporaneidad es constante y creciente. Dejando, de lado las orientaciones más restringidas de sus antecesores, trata de abarcar todo lo importante. La filosofía para él es, antes que nada, actualidad, conocimiento de lo que nos toca de cerca. En sus cursos, en sus conferencias, en su correspondencia, habla de esta contemporaneidad. No deja de manifestar nunca la creencia de que las soluciones buscadas, o, en caso de no ser posible hallar la solución, el tratamiento adecuado de los problemas que nos impulsan a filosofar, serán hallados en el vasto material ofrecido por el pensamiento europeo contemporáneo. Romero no concibe

que el esfuerzo colectivo de los nuevos pensadores latinoamericanos desemboque en la antigüedad. No cree en los "ismos" precedidos de un "neo". Está profundamente convencido de que todo viraje hacia lo viejo y puramente tradicional llevaría indefectiblemente al anquilosamiento del movimiento filosófico latinoamericano, a su muerte prematura; sólo la asimilación del pensamiento europeo actual habrá de hacer posible que nuestras fuerzas germinales logren desplegarse en verdaderas realizaciones. Para él, como para todos los miembros de su generación y para todo pensador latinoamericano que pueda considerarse "integrado" en el movimiento, lo que nos interesa conocer, asimilar y manejar según nuestras más propias exigencias, es la actualidad europea.

Y sin embargo se da el hecho, aparentemente paradójico, de que, para él, la historia de la filosofía debe ser el primer factor en la formación académica del filósofo latinoamericano, y de que, nadie como él, ha contribuido tanto a desarrollar en las nuevas generaciones el interés por la historia de las ideas. Esto se debe a su manera de abordar el conocimiento de la filosofía contemporánea. Como acabamos de decir, la primera aproximación de Romero al pensamiento europeo, es hecha con la exigencia de superar una limitación. En sus primeros estudios, se da cuenta de inmediato de que con la preparación imperante en la época no es posible ir verdaderamente al fondo de los problemas. Y de que en consecuencia, se requiere de una larga preparación para hallarse en condiciones de leer y comprender ciertos textos fundamentales. Para lograr esto sólo hay una solución: el dominio de la historia de la filosofía. La filosofía sólo es comprensible a través de su historia. Ya en esta actitud se perfila "con todos sus rasgos el proyecto en su momento recuperativo, la necesidad de remontar el curso de la historia para volver a descenderlo siguiendo su natural pendiente. Esto explica la actitud personal de Romero frente a la historia de la filosofía, su gran afición por los textos de historia de la filosofía y el hecho de que hasta haya escrito un interesante trabajo sobre los primeros tratados de historia de la filosofía."

A través de esta importancia de *Leitmotiv* que concede a la filosofía, se evidencia la concepción básica del grupo asuntivo: la filosofía es un aprendizaje, un largo y doloroso aprendizaje. La filosofía exige, para su práctica, una técnica, una técnica como la de cualquier otra ciencia. Pero en principio no es una técnica difícil

de dominar. Un vocabulario más bien restringido de palabras específicas, un estilo que no requiere grandes dotes literarias sino únicamente un adecuado manejo del idioma para poder expresar el propio pensamiento con la mayor claridad, nos muestran que el dominio de esta técnica "de manejo" no requiere muchos años. Sin embargo para Romero el aprendizaje que el latinoamericano debe hacer de la filosofía es tan largo, que rebasa incluso los marcos generacionales.

Ello se debe al aspecto recuperativo del proyecto tal como él lo concibió desde el principio. La dificultad del aprendizaje de la filosofía para el latinoamericano depende de su alejamiento de la historia. El aprendizaje de la filosofía consiste para él, además de la captación de su producción actual, en el aprendizaje de su historia.

Por eso es un largo y doloroso aprendizaje, porque tiene que abarcar un inmenso contenido partiendo de bases adversas para realizar tal finalidad. Es para estos fines la necesidad del aprendizaje de idiomas, de la formación helenística, del vigoroso aguzamiento de su sensibilidad histórica. Es para esta "recuperación" de la perspectiva histórica que necesita "madurar". La maduración consiste para el latinoamericano principalmente en un crecimiento de su visión histórica, en la posibilidad continua y creciente de comprender las interconexiones progresivas que permiten captar en la plenitud de su sentido las afirmaciones de la contemporaneidad.

Ha sido tan clara la visión de este proceso de maduración y tan impositiva la conciencia de su importancia, que tal vez lo más característico de la obra de Romero, se puede descubrir en las energías que ha dedicado a propiciarlo y orientado. Sin el conocimiento de la contemporaneidad como punto de partida, que ya, como contenido, es de impresionante amplitud, y sin el conocimiento de la historia, única posibilidad de llegar al dominio pleno de la contemporaneidad, el pensamiento latinoamericano estaba destinado a una miserable estagnación. Por eso lo más urgente era enseñar, era poner en contacto a las jóvenes mentes con la prolífica creación del pensamiento actual, y despertar en ellas una tensa urgencia de historia. Para eso había que enseñar, que ser, antes que nada maestro. Enseñar filosofía, enseñar siempre más y más filosofía, enseñar sin descanso, revelar las últimas creaciones y mostrar cómo ellas eran ininteligibles sin la

visión del profundo antro de donde emanaban esa energía tan avasalladora y tan nueva que parecía caracterizarlos. Y, como había que hacerlo, lo hizo. Pero eso significó que su tiempo para la propia obra fue sacrificado al tiempo de los que, con el tiempo, habrían de hacer obra. Y significó también una valoración y una toma de actitud definitiva: el reconocimiento de la naturaleza proyectiva de toda manifestación filosófica latinoamericana.

Pero lo interesante en el caso de Romero es que su interés por la historia de la filosofía tiene un cariz muy particular. No se trata de ninguna manera, como se podría creer ligeramente, que Romero sea un "historicista" y que su vehemente afán por conocer la historia de la filosofía se deba a la creencia de que "la filosofía es su historia". Para Romero la historia es condición imprescindible para comprender la filosofía. Sin la visión del desarrollo de los grandes temas dentro de un determinado marco histórico-cultural, sin la comprensión de la evolución de las ideas y problemas que han llevado a los últimos planteamientos, no puede llegar a una comprensión "intrínseca" de la temática filosófica. Pero ello de ninguna manera quiere decir que la comprensión de un problema y de su tratamiento y á veces, por qué no, de su solución se reduzca únicamente a la historia de los mismos. Ni significa tampoco que en todo filosofar, los temas tratados sean impuestos por las exigencias del momento histórico correspondiente. Si se quisiera expresar en pocas palabras la actitud de Romero ante las relaciones entre la filosofía y su historia, podría decirse: la historia es condición necesaria de la comprensión de las ideas filosóficas, pero no es condición suficiente. Es imprescindible conocer la historia de las ideas filosóficas para comprenderlas. Pero no basta conocer esta historia para llegar a esta comprensión. Es menester, además, pensar ciertos contenidos, de cierta manera, cuya índole no depende de la época histórica, sino de una verdad intrínseca. La verdad filosófica, aunque condicionada por la historia, trasciende a la historia. De otra manera perdería todo carácter propio, y ni siquiera podría hablarse de tradición, puesto que la relatividad histórica total impide comprender los contenidos transmitidos después de transcurridos lapsos suficientemente extensos.

Francisco Romero cree en la verdad filosófica. Y sostiene que si no fuera porque es posible llegar a resultados verdaderos en la investigación filosófica, sería imposible encontrar unidad en la historia del pensamiento humano. Con sus palabras, sus

enseñanzas y su actitud personal, ha contribuido grandemente a difundir este punto, en reforzarlo ante quienes lo compartían y en hacerlo consciente en quienes lo tenían como ingenuo presupuesto de sus esfuerzos filosóficos. En muchas ocasiones ha sostenido que lo que hay que perseguir al escribir filosofía, es decir cosas verdaderas, y no perseguir la originalidad a todo trance. Y que para él, más importante es una obra poco original, pero verdadera, a una obra adornada de todos los brillos y reverberaciones, pero fundamentalmente errada. Para nosotros, los filósofos latinoamericanos, que aún no hemos llegado a la madurez y que colocamos nuestra autenticidad en perseguir la autenticidad en el tratamiento de las ideas, es deber ineludible mantener la conciencia vigilante para no dejarnos arrastrar por el prurito de la originalidad, por el deseo, tan latino, de llamar la atención, o por la convicción de una avasalladora relatividad histórica, que al reducir todos los criterios de objetividad a los imperantes en una época dada, nos induce a la cortedad de vista y a la arbitrariedad.

En este sentido Francisco Romero se perfila como un típico representante del grupo asuntivo y como uno de los que han contribuido a formarlo y orientarlo de manera más responsable y directa.

21) LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA COMO PANORAMICIDAD

En la exposición que antecede se ha visto cómo la actitud de Romero ante la filosofía, ante la realidad de nuestro movimiento filosófico y ante la manera como debe desarrollarse, le confiere un carácter verdaderamente representativo. Cómo desde su juventud, a través de su acción personal y de su contacto con los elementos jóvenes del movimiento, se coloca en una posición de plasmador y contribuye de manera eminente a formar los principales caracteres de nuestro tipo de filosofar: orientación hacia Europa, apertura a la contemporaneidad, impulso hacia la recuperación de la tradición histórica en la dinámica del filosofar, convicción de la validez suprahistórica de determinadas verdades filosóficas, o por lo menos de la necesidad de perseguir un ideal de validez suprahistórico para dar sentido a toda actividad filosófica.

Pero además de esta influencia general, es de interés conocer algunos puntos de vista personales sobre la filosofía

latinoamericana que rara vez ha expresado por escrito y que no han alcanzado por eso la debida difusión, pero que en muchas ocasiones ha expuesto en conversaciones personales, con discípulos o con amigos. Entre los más interesantes merecen ser citados su concepción de la "panoramidad de la filosofía latinoamericana" y su idea sobre la "inescolaridad" de nuestro pensamiento.

Romero tuvo durante toda su vida la aguda conciencia de la insuficiencia de la filosofía latinoamericana, de su falta de madurez, de la ausencia de posibilidades formativas para quienes han decidido dedicarse a ella, de la necesidad intrínseca de superarse a sí misma, de la prudencia que debe tener todo aquel que pretende llamarse filósofo latinoamericano al abordar los grandes temas y elaborar sus ideas y soluciones. Pero a pesar de estas numerosas desventajas, nuestra filosofía presenta una innegable ventaja sobre la europea, que sólo puede existir en razón de esas mismas desventajas. La filosofía europea por lo mismo que es creadora, que tiene seguridad en sí misma, que sigue una dirección de orientación vigorosa, es excluyente. El filósofo europeo se caracteriza siempre por dos actitudes: o bien es creador o bien es discípulo. Si es creador, siente la pasión de la propia obra y resta valor a las demás. Si es discípulo dedica sus esfuerzos a colocar en primer plano el pensamiento del maestro de manera que las demás ideologías ocupen una situación secundaria. Hay desde luego mentalidades abiertas, y los que alguna vez llegan a la esfera de la creación, fueron también, un día discípulos. Pero, en general, la situación siempre es la misma. Ya sea en la creación, ya sea en la actitud epigonal, el filósofo europeo tiende a fijarse en una línea de pensamientos que lo aparta de la comprensión de perspectivas diferentes; el filósofo europeo tiende al dogmatismo, al rechazo de las ideologías que no están acordes con su obra.

Empero, el filósofo latinoamericano que no ha llegado todavía a la gran creación, que no tiene la pretensión de formar discípulos o escuela, se enfrenta a la filosofía europea con el único afán de conocerla y de compenetrarse con ella, esperando encontrar en sus diversas modalidades soluciones o posibilidades de solución a los problemas que le interesan. Como resultado de la misma admiración que siente por la filosofía europea está capacitado para captar todo lo valioso que hay en ella, incluso en sus más contrapuestas manifestaciones. Acostumbrado desde su

juventud a admirar la producción europea, a buscar lo que hay de mejor en ella, a saborear con auténtico entusiasmo las más conspicuas manifestaciones de su actualidad, reparte por igual su atención a todos los temas y a los más variados autores. El filósofo latinoamericano, hablamos de manera general por cierto, está permanentemente alerta, tensamente vigilante hacia todo lo europeo. Ve a Europa desde una perspectiva extranjera, pero debido a esta misma perspectiva, a esta lejanía inevitable, y a su omnívora delectación con lo europeo, se sitúa en una perspectiva privilegiada. No ve a sus máximas expresiones filosóficas a través de anteojeras, las ve con visión panorámica. El filósofo latinoamericano contempla el pensamiento europeo desde un inmenso anfiteatro. Y por eso mismo, a pesar de sus limitaciones, es capaz de superar las graves limitaciones de regionalismo y dogmatismo, dentro de las que, debido a su mismo vigor y a su milenaria organización, inevitablemente está cercado el europeo.

Lo que interesa esclarecer es si esta panoramidad se debe únicamente a las limitaciones, o si, debido a las condiciones mismas de su formación, y a las condiciones intrínsecas de la marcha de nuestro movimiento, cuando superemos las limitaciones iniciales, la panoramidad será, sin embargo, conservada. Difíciles responder a este tipo de pregunta, pues mientras el movimiento recuperativo no llegue a su maduración nada puede decirse sobre la manera como habrán de repercutir en nuestra creatividad filosófica las condiciones que actualmente ejercen alguna función plasmadora. Pero Romero sostiene que, aunque nadie podría atreverse a hacer aseveraciones dogmáticas sobre el punto, nadie tampoco puede afirmar que la panoramidad debe desaparecer. Es en principio posible que, al contrario de lo que sucede en la herencia biológica, en la herencia cultural, los caracteres adquiridos se conserven y que nuestra filosofía, cuando llegue a su plena madurez conserve esa visión panorámica y ecuménica de la filosofía occidental que en estos momentos tiene. Y ello habría de ser, no cabe duda, un elemento positivo en su valoración, cuya consecuencia más importante consistiría en otorgar al pensador latinoamericano una visión tal vez más orgánica de la historia de la filosofía, una visión más bien radical, en lugar de lineal, una mayor plasticidad en sus categorías mentales y una mayor sensibilidad para captar el valor de las ideologías diferentes de las propias.

Consecuencia de esta panoramidad, a la vez que de otros factores también específicamente latinoamericanos (aislamiento de

los patriarcas y de los miembros de la segunda generación, pobreza de los medios formativos que obligan a todo estudiante a ser un poco autodidacto, diferente modo de vida de profesores y alumnos comparado con el modo europeo, etc.) es que en América Latina no existen "escuelas" filosóficas propiamente dichas. Por mayor respeto, por mayor admiración, que los estudiantes tengan por un maestro, no se aglutinan en torno a su figura para formar escuela, esperando que de él emanen las enseñanzas definitivas que habrán de dar fundamento último a la búsqueda de la verdad; En el medio latinoamericano no se concibe que las ideas recibidas del maestro, que pueden no ser originales sino simplemente transmitidas, constituyan el cauce obligatorio de la investigación futura. Y lo que es aún más característico: ningún maestro pretende formar escuela, ningún profesor se cree con derecho de exigir que sus estudiantes acepten sus ideas por fundamentales y estén dispuestos a seguir para siempre la línea indicada. Nuestro pensamiento, por lo menos en su presente, es por eso, inescolar. Cada pensador, aunque reconoce la influencia más o menos grande que ha tenido sobre él determinado profesor, aunque reconoce, en ciertos casos, que sin su guía y su enseñanza no sería hoy lo que es, no lo considera sin embargo como jefe de una escuela a la cual él pertenezca. Cada pensador latinoamericano se siente en relación a los principios de la teoría filosófica, libre y sin compromisos. Y como acabamos de decir, esta inescolaridad se debe principalmente a la panoramidad, porque a través de ella, el latinoamericano se ha acostumbrado a ver el interés y el valor de todo gran aporte a la marcha de la filosofía y la relatividad que presenta toda escuela por mayor que sea su importancia o el lapso de su duración. Tal vez, como en el caso de la panoramidad, esta independencia frente a la organización en escuela, se deba sólo a que nuestro pensamiento se halla en una etapa intermedia. Es posible que cuando llegue a la madurez tan anhelada, por evolución inevitable, comience a organizarse en escuelas o grupos, como ha sucedido siempre en todas las grandes culturas de la historia, no sólo en la Europa occidental sino también en Grecia y en el Oriente. Tal vez toda verdadera creatividad necesite cerrar un poco el horizonte, tal vez demasiada amplitud de perspectiva produzca una "hamletianismo" teórico que impida el vigor y la concentración necesarios para la gran creación. Pero tampoco nadie puede asegurar que en futuro, en caso de que nuestra panoramidad se conserve, se conserve también nuestra inescolaridad, y que ello repercuta profundamente en nuestro modo

de filosofar, creando un estilo a la vez nuevo y propio, y que lo que ha sido excepción en Europa, sea, entre nosotros, la regla.

Éstas son todas consideraciones que agradan a Romero, y sobre las que se complace sobremanera al hablar. Pero son para él más bien motivo de conversación que de elaboración escrita, porque en lo que escribe se propone siempre estar de acuerdo con sus propios principios, sobre todas las cosas, con la seriedad y la sobriedad que debe tener el pensamiento latinoamericano en la vía de superación constante y de dolorosa ascesis que se ha impuesto a sí mismo. Y nada sería tan ingrato para él como caer en el tropicalismo que tanto se ha empeñado en combatir. Pero ello no impide que estos temas, tratados en ciertos momentos de entusiasmo o de intimidad, que no pasan de ser consideraciones especulativas sobre nosotros mismos, tengan sin embargo la importancia de venir de una de las personas más calificadas para juzgar sobre los derroteros de nuestro destino, porque es uno de los que con mayores fuerzas han contribuido a forjarlo.

FRANCISCO ROMERO: LA OBRA ESCRITA

22) ASPECTO RECUPERATIVO

EN LA obra de Francisco Romero, como en la de todos los filósofos latinoamericanos, desde los patriarcas hasta nuestros días, hay un doble aspecto, cuya duplicidad no es manifestación de dos tendencias diferentes e inconexas sino las dos maneras de expresión de un mismo y fundamental proceso. Como hemos visto, el proceso recuperativo, por el hecho mismo de realizarse produce un proceso creador. La recuperación apunta como etapa inicial al re-pensar por sí mismo. Pero todo re-pensar, por principio, conduce necesariamente y de inmediato a un pensar por sí mismo. Por eso no debe creerse que la evolución de nuestro movimiento en general, y de los hombres que lo han integrado o lo integran, pueda considerarse como una sucesión de etapas claramente diferenciables. Sería ingenuo pensar que los filósofos de la segunda generación, comienzan sólo con la lectura de los europeos y se afanan únicamente en su comprensión profunda. Y que sólo después de haber logrado esta comprensión empiezan a realizar intentos de creación. Sería totalmente inadecuado suponer que los pensadores de la tercera generación dejan con clara

conciencia a un lado toda obra creadora hasta terminar de asimilar lo que les falta, para empezar a crear con todos los requisitos necesarios. Ninguna evolución psíquica o cultural presenta aspectos tajantes. Generalmente en cada uno de sus aspectos están ya en germen los demás; la vigencia de una etapa presupone la existencia colateral de las demás, que al adquirir plenitud, suponen aún la acción dinámica de la preexistente. La evolución espiritual es siempre una evolución polifónica, llena de ecos y de resonancias. Lo que hace que, cuando en relación a ella se habla de etapas y de períodos, no puedan tomarse los términos *ad pedem litterae*, sino como puntos de referencia para comprender el sentido general del proceso, la dirección general de las ondas que alternativamente se elevan sobre las demás e inciden con mayor fuerza sobre el dinamismo de la totalidad. Por eso al hablar de un doble aspecto en la obra de Francisco Romero, del aspecto recuperativo y del aspecto creador, no debe creerse que afirmamos que las primeras obras de Romero tuvieron como sola finalidad la difusión y la mejor comprensión del pensamiento europeo, y que sus últimas sólo persiguieron un propósito creador. Desde el comienzo, por el solo hecho de haberse situado en actitud recuperativa, Romero asume también una actitud creadora. Pero, y esto es precisamente lo característico de nuestra filosofía, es una actitud derivada implícitamente de la anterior, una actitud en la que la creación se produce sin forzarse. Y viceversa, cuando, como etapa culminante de un largo proceso de maduración, Romero se decide a hablar en nombre propio y a lanzar una obra en la que se exprese su propia reacción ante las ideas occidentales, no deja jamás el plano recuperativo, no deja todavía en su afán de difusión, de explicación, de aclaración. Pero a pesar de esta intercompenetración, de esta inseparabilidad y mutua exigencia de los diversos momentos, se logra discernir claros predominios que permiten hablar de una primera etapa recuperativa y de una segunda etapa creadora. Entre ambas, se nota una etapa intermedia, que como en la confluencia de dos corrientes, se confunde con ellas durante un largo trecho. Es una etapa que podría llamarse de "anticipos creadores".

Lo extraordinario de la obra de Romero es la manera como, a pesar de la intercompenetración característica de las etapas, éstas se distinguen con toda nitidez y se realizan de manera verdaderamente paradigmática. En la etapa recuperativa, la orientación hacia la contemporaneidad europea, el deseo de abarcarla en su máxima amplitud, la decisión radical de

comprenderla a fondo, lo que lleva a un impostergable estudio de su historia, estudio que, de manera profunda, sólo llega hasta la modernidad, es decir, todos los rasgos que caracterizan a los pensadores de la segunda generación se hacen patentes con la nitidez de joyas engastadas. *Filosofía de ayer y hoy*, *Filosofía contemporánea*, *Filósofos y problemas*, *Sobre la historia de la filosofía* y en parte (en el capítulo referente a la filosofía latinoamericana) *Filosofía de la persona* son las obras principales en las que Romero se afianza como el representante máximo de la etapa recuperativa. Principalmente en su *Filosofía contemporánea*, porque en ella se revela el rasgo tal vez más importante: el proceso de recuperación histórica como consecuencia del deseo de comprender mejor los aportes de la contemporaneidad.

Y se expresa también con plena conciencia el renunciamiento a la propia originalidad con el fin de hacer posible la recuperación, considerada como una tarea de mucha mayor importancia que la satisfacción de nuestras lícitas ambiciones personales. Así, en el prólogo -o sea en la expresión explícita de los fines de la obra- Romero manifiesta que lo publicado en el libro es el resultado de una labor continua y vasta a lo largo de los años, y que algunos de los asuntos tratados eran poco o nada conocidos entre nosotros (es decir en América Latina) en la fecha de su publicación original. Aquello que era poco conocido era naturalmente la filosofía europea actual. Y se trata precisamente de contribuir a su conocimiento, porque lo que verdaderamente interesa y apasiona es la actualidad europea. Sin embargo de lo que se trata no es de una simple exposición de lo contemporáneo, sino de una interpretación de la marcha histórica de la filosofía. En esta afirmación se nota la indisoluble unión que establece Romero entre la comprensión de la filosofía y de su historia. Y para hacer esto, o mejor, para llevar a cabo una obra de información y de interpretación histórica, una obra de reenfoque, que conduzca al lector donde debe conducido, es menester dejar de lado toda pretensión de originalidad, porque tratar de expresada sería aún prematuro. Por eso nos dice que, siendo la información y la incitación el propósito capital de la obra, sacrificó a este propósito todo conato de originalidad. Nada más explícito puede pedirse como ejemplo del proceso recuperativo tal como lo ha entendido, o mejor, vivido, la segunda generación.

El contenido de *Filosofía contemporánea* es una exposición de los sistemas o teorías más importantes de los filósofos

contemporáneos. Pero es una exposición histórica, en la que se refiere constantemente el pensamiento contemporáneo a sus antecedentes, sobre todo a sus antecedentes ubicados, por Romero, en la contemporaneidad inmediatamente anterior y en la modernidad. Además, desparramadas a través de todo el libro, se encuentran referencias a su propia manera de ver la filosofía, ya sea expresadas en forma patente, ya sea en forma implícita, o meramente esbozadas, entre las que se encuentran muchos de los puntos de vista que hemos expuesto al referirnos a su obra no escrita.

Lo más notable del libro que es, a no dudarlo, uno de los mejores libros de Romero, con excepción de su *Teoría del hombre*, quizá el mejor, es la manera sólida y profunda, y en todo momento adecuada, como establece la conexión de las ideas modernas con sus antecedentes históricos. En el primer capítulo dedicado a la filosofía de Hartmann, que es probablemente la que mayormente ha influido en su pensamiento al lado de la de Scheler y la de Husserl, hace, además de una lúcida exposición de la tesis de la problematización en Hartmann, en tanto contrapuesta a la "sistemática" de la filosofía tradicional que llega a su máxima expresión en Hegel, y se refiere constantemente a la significación de la historia de la filosofía para la constitución del pensamiento filosófico. En el segundo capítulo, se ocupa del descubrimiento de la temporalidad por la filosofía contemporánea, y siempre en plan referencial sobre la historia de la filosofía, nos expone, en lo que tienen de parentesco histórico las filosofías de Hegel, Dilthey, Bergson, Simmel y Heidegger. Tiene este capítulo además la importancia de que en él se dan los primeros brotes de su pensamiento personal, que Romero titulará más tarde una *Filosofía de la trascendencia*. En los capítulos que siguen ("Dos concepciones de la realidad" y "Descartes y Husserl") se dedica a estudiar el racionalismo como movimiento histórico y la manera como, a través de un proceso interno, ha abocado a su propia disolución. En esta parte de la obra, así lo creemos, Romero llega al *maximum* de su sensibilidad histórica y logra hacer ver al lector, que se supone en todo momento latinoamericano, en forma luminosa, la imprescindibilidad de la historia para la cabal comprensión de la filosofía. Siguen luego capítulos menos importantes, en los que se trata de los temas más diversos, pero casi siempre dentro del enfoque histórico típico del intento recuperativo, que no consiste únicamente en apelar a la historia como instrumento coadyuvante de comprensión, sino en hacerla de

tal manera que el lector quede convencido de la necesidad del instrumento histórico en todo proceso de conocimiento filosófico. Algunas ideas de Müller-Freienfels, de Scheler, Klages, Freier, de la "psicología de la forma" y de otros temas del pensamiento actual son desarrolladas dentro del mismo estilo y con idénticas finalidades.

Sobre la historia de la filosofía tiene también gran importancia para comprender la trayectoria de Romero y para ubicado dentro del movimiento recuperativo. En *Filosofía contemporánea*, la referencia a la historia es indirecta, a través del intento para comprender cabalmente el sentido de los sistemas expuestos. Lo que no le resta importancia a la historia de las ideas como elemento fundamental del conocimiento filosófico, sino al revés, la hace ver como la única posibilidad de llevar este conocimiento a su plena realización. Pero como si temiera no haber logrado plenamente su propósito, Romero dedica un libro a la teoría misma de la historia de la filosofía. En la primera parte nos hace ver, con gran riqueza de ejemplos y con desarrollos temáticos largamente meditados, cómo la historia de la filosofía no es algo muerto y elaborado de una vez por todas, sino vivo y palpitante que se transforma y evoluciona a través de las épocas. La importancia de las grandes figuras filosóficas, no es algo fijo, definitivamente establecido, sino que a través de los años se experimentan variaciones de criterio. Filósofos que ayer fueron considerados entre los más grandes, han pasado hoy a segunda fila y viceversa. Esto no quiere decir de ninguna manera que la historia de la filosofía sea una disciplina insegura y vaga, sino al revés, que ella obedece, como todas las ciencias, a un proceso interno de desarrollo, y que sólo a través de ella se puede llegar a la visión del pensamiento de la humanidad como un todo, porque ella es un "factor constitutivo" de este pensamiento. Todo sistema filosófico, desde que queda estampado en el papel, entra a la corriente de la historia y ya no se pertenece. Para ser comprendido tiene que serlo, incontrastrablemente, en función de la historia. Por eso puede decirse la frase paradójica de que "un filósofo no es sino el primer expositor de su filosofía". Toda comprensión actual de una determinada teorización filosófica queda remitida al pasado, y retrocediendo de sistema en sistema, de origen en origen, es necesario llegar hasta el hontanar más primitivo: Grecia. Sin el pensamiento griego no se puede comprender el pensamiento occidental.

Como complemento de esta primera parte, sigue un ensayo titulado *A mundi incunabilis* (apuntes sobre las primeras historias de la filosofía) que revela la pasión de Romero por la historia de la filosofía y el interés central que su conocimiento y su adecuado manejo en la constitución de su propia obra, ha desempeñado esta disciplina. En forma compendiada pero a la vez completa nos ofrece un interesante panorama de las primeras obras de historia de la filosofía, empezando por las de Stanley y Horn, y pasando por las de Deslandes y Brucker, hasta llegar a la De Gérande, y a las grandes obras del siglo XIX. Nos hace ver cómo las primeras obras tuvieron un carácter para nosotros extraño, pues fueron producto de los primeros impulsos historicistas de Occidente y por ello mismo al lado de su intención histórica, tuvieron una compleja maraña de factores extraños y arbitrarios, lo que sucede siempre con toda iniciación en el mundo del espíritu. La exposición de los temas estuvo influida por concepciones religiosas (por ejemplo la historia de Horn comienza con el pensamiento filosófico de Adán). Se desarrolló siguiendo criterios únicamente cronológicos, sin descubrir las conexiones internas de los sistemas, y no tuvo visión de las diferencias derivadas del sentido integral de los mundos culturales. Pero esta inevitable pobreza fue superada ya desde los albores del siglo XIX con el aporte monumental de Hegel hasta llegar a realizaciones tan extraordinarias como la historia de la filosofía de Windelband, en la que la interconexión de las ideas y la fundamentación histórica de toda comprensión sistemática adquieren una impresionante potencia.

Como ya hemos dicho, en su *Filosofía de la persona* (en su *Papeles para una filosofía*) Romero anuncia ya los primeros brotes de su filosofía. Pero, siguiendo la norma de todas sus publicaciones anteriores a su *Teoría del hombre*, los capítulos de ambas obras son ensayos diferentes publicados en diferentes épocas, que aunque en su mayor parte guardan una apreciable unidad entre sí, tratan a, veces sobre temas muy, diversos. Entre estos temas, *Filosofía de la persona* ofrece un capítulo titulado "Sobre la filosofía en América", que al lado de otro capítulo sobre "Enrique José Varona" contenido en *Filósofos y problemas* tiene una importancia documental, porque expresan el pensamiento de una figura principalísima de la segunda generación sobre la naturaleza y el porvenir de la filosofía latinoamericana.

No dice Romero en sus libros y publicaciones, todo lo que piensa sobre la filosofía latinoamericana. Es tal su preocupación

por el rigor y por la verdad de lo que dice que evita hacer especulaciones que puedan dar la impresión de exagerado optimismo o de tropicalismo alborotado. Pero sin embargo, en la parquedad de sus afirmaciones se trasluce una clara visión de lo que nosotros hemos llamado el "proyecto latinoamericano de filosofar", la función generacional que preside este movimiento. Y no deja de revelarse también el vibrante entusiasmo y la fe profunda que embargan su ser cuando se acerca, con parsimonia y prudencia, a estos temas delicados.

Lo primero que llama la atención en estos dos capítulos es la plena conciencia de que existe entre nosotros un "movimiento filosófico". Nuestro "movimiento" es tan evidente que sirve para distinguir dos épocas diferentes: la época anterior a él y la época de su nacimiento y de su desarrollo. Es tan importante esta iniciativa que, para Romero, constituye "una hora solemne en el reloj americano".

El movimiento que se caracteriza por su amplitud, y por la unidad de dirección, que se manifiesta sincrónicamente, incluso en los casos en que no hay contacto directo entre sus elementos integrantes, se constituye esencialmente sobre la base de generaciones. Pero aunque Romero reconoce la existencia de tres generaciones, en la obra escrita sólo habla de dos: la de los patriarcas y la generación de la "normalidad filosófica". Toma en cuenta también los hombres que enseñaron filosofía antes de los patriarcas, pero que sólo ejercieron una función escolar, sin vivir plenamente el sentido de las ideas profesadas, una función consistente en la asimilación de lo extraño en vista de la enseñanza superior. La primera generación característica, aquella que pone en marcha el movimiento, es la de los patriarcas, que, desde el punto de vista de la historia general de la filosofía latinoamericana, constituye una segunda etapa. Los patriarcas empiezan por primera vez a compenetrarse con las ideas profesadas. Esto importa ya una faena creadora, "o por lo menos, una adhesión tan apasionada e individualizada a los diferentes puntos de vista, que sus representantes mayores merecen ya el nombre de filósofos en el pleno sentido de la palabra". La tercera etapa está constituida por una generación que supera el aislamiento de la anterior y que, gracias a un trabajo coordinado y, sobre todo, especializado, contribuye a crear un nuevo clima cultural, en el que ya no se considera la filosofía labor heroica de unos cuantos o actividades sin sentido de visionarios, sino como

una actividad normalmente constituida, como una expresión característica de la vida cultural de las naciones. Se ha entrado, empleando una feliz expresión de Romero, en la etapa de la "normalidad filosófica".

En esta etapa no se distingue la acción de dos generaciones diferentes; se habla sencillamente de una generación de hombres cuya obra permite ingresar en ella. Creemos que ello se debe a dos razones: a que la brevedad del ensayo no permitió a su autor entrar en especificaciones demasiado extensas, porque para hablar de la tercera generación tendría que haber anotado una serie de diferencias entre el enfoque y el tipo de trabajo que la distinguen de la generación anterior y a que, en la época en que lo escribió, la tercera generación, salvo algunas manifestaciones limítrofes, aún no había empezado a dar de sí todo lo que hoy día ha producido (que no es mucho y que todavía no puede considerarse como lo más característico). Pero quien toma en cuenta la obra no escrita de Romero y su vibrante preocupación por el descubrimiento y el desarrollo de las jóvenes personalidades de nuestra filosofía, no puede tener la menor sombra de duda de que Romero tiene una aguda conciencia de la existencia de una generación posterior a la suya, que cumple una función específica.

Podría creerse que está sosteniendo que desde la primera generación, América Latina había cumplido el proyecto de filosofar a la europea. Pero quien haya comprendido el significado de la obra de Romero y tenga presente la relación que él tuvo con el patriarca argentino Alejandro Korn, llega a la conclusión de que el epíteto de "filósofo" que confiere Romero a los patriarcas no presupone en ningún momento la *creación al estilo europeo* que constituye el ideal perseguido. Quiere decir más bien, reconocimiento de su capacidad, de la pureza y verdad con que se aproximaron a la creación europea, factores todos que permiten asegurar que llegaron a poner un pensamiento verdaderamente filosófico. Pero ello no implica que su pensamiento haya llegado a la gran creación, que es la meta del "proyecto". Esto queda indicado en el agregado "o, por lo menos, una adhesión tan apasionada e individualizada", que deja entender que el título de "Filósofo" se emplea en el sentido indicado y no en el riguroso sentido de creador auténtico. No hacemos estas consideraciones para establecer jerarquías, ni para amenguar el mérito de los patriarcas, sino para evitar malentendidos sobre la función de cada una de las generaciones y para precisar matices históricos que son

lo suficientemente sutiles como para escaparse ante la menor debilidad del enfoque interpretativo.

Además de la diferenciación de las etapas y de las generaciones, en estos capítulos se encuentran referencias totalmente explícitas a la existencia de un "proyecto" tal como lo hemos enunciado en la primera sección de este libro y al intenso y difícil proceso de maduración que su cumplimiento exige. En efecto, al hablamos de la entrada a la etapa de "normalidad filosófica", nos dice que la acción conexas del grupo que sucede a los patriarcas va creando las condiciones externas favorables para una producción intensa y continuada, en la que, dejando de un lado la visión de la filosofía como propensión arbitraria y caprichosa, así como el afán de llegar a la creación extraordinaria, se adquiere la conciencia de la obra común. Lo que se persigue no es la improvisación, ni la brillantez, es la superación progresiva y sistemática *para que surja y prospere a su tiempo una filosofía original*. Pero esto sólo podrá lograrse con un intenso esfuerzo y con la plena visión de nuestras limitaciones. Nuestra filosofía tiene que ir aún mucho a la escuela y debe evitar todas las precocidades. Mayor conciencia del proyecto no puede pedirse.

23) ASPECTO CREADOR

Nuevamente Romero adquiere relieve de figura característica cuando se consideran los aspectos personales de su obra. Porque también en esta alternativa, se perfila como un producto típico de su generación. Toda su creación se nos presenta como producto de las fuerzas y tensiones dentro de las que se encuadra el esfuerzo de los hombres que forjaron el proyecto. En primer plano desde los primeros escritos la franca tendencia a desarrollar una labor docente que contribuya al desarrollo necesario para que, en el futuro, las nuevas generaciones, puedan llegar a la creación auténtica. Pero entre bastidores, el deseo innegable de crear, ese deseo que se manifiesta como premisa implícita en todo proyecto de filosofar. Como hemos visto con todo detalle en la primera sección, el hecho de plantear un proyecto de hacer filosofía auténtica, presupone la ambición de hacerla por sí mismo. Por eso todo el movimiento recuperativo se revela como un movimiento recorrido por corrientes contrarias, como avanzando en una especie de inquieto vaivén, como un avance a retropele. Los forjadores avanzan en el sentido

de la recuperación, como a despecho de sí mismos. Deliberadamente se han impuesto la misión de enseñar y de preparar y al hacerlo se liberan de la tensión creadora que los tortura. Mas para hacerla, deben contener sus propios impulsos, deben tratarlos como esos muñecos de resortes, que hay que empujar con fuerza para guardarlos dentro de sus cajas. Por eso en todo momento se notan en su obra tendencias creadoras, referencias a la "personalidad" de sus ideas, a su renuncia a la originalidad en aras de su autoimpuesta tarea y a pesar de la resistencia del impulso creador, se impone desde un principio la tendencia recuperativa. Pero, dentro de las circunstancias descritas, el pensamiento de los forjadores sigue una marcha curiosa: los visos de creatividad tratan de subir a la superficie como pequeñas erupciones volcánicas, y van quedando regados en el camino, como muestras petrificadas de su combustión interna; debido a esta contención consciente, el carácter recuperativo termina por imponerse a la obra entera, lo que le confiere el carácter de un "re-pensar" el pensamiento europeo. Pero lo característico de un "re-pensar" auténtico es que culmine en un pensar por sí mismo. Llegamos así a un resultado que podríamos llamar -aunque un poco a regaña dientes, porque consideramos que se trata de un término cargado de inaceptables vaguedades-dialéctico. La renuncia a la originalidad lleva a pensar por sí mismo. Sin embargo no se trata de una cuestión simple. No debe pensarse que la creación derivada de la renuncia a la originalidad es una creación cualquiera, independiente de la actividad inicialmente asumida. Todo en ella está en función de esta actitud primera. En realidad más que de creación en el sentido de la tradición occidental europea, cuyo máximo ideal es el descubrimiento de nuevos panoramas, de vías intransitadas, se trata de una creación por sedimentación, de una creación por filtración. Por el hecho mismo de haberse producido una asimilación completa del pensamiento ajeno, no se puede ya pensar como aquel cuyo pensamiento se ha comprendido. Es pues una creación casi sin quererlo, y una creación dentro de un ámbito ideológico cuyo material es totalmente brindado por ideas recibidas. Pero no por eso deja de ser creación, y en último término la única creación posible para el latinoamericano en el período recuperativo. Porque es la única creación que, dentro de las limitaciones características de nuestra realidad está exenta de todo peligro de precipitación y de tropicalismo. Y la única que a través de su avance restringido, puede ya brindarnos algo de nuestra propia perspectiva

latinoamericana, a pesar de estar profundamente enraizada en la cultura europea.

Se trata, como se ve, de una creación muy especial, de una creación producto de un impulso contenido hacia la gran creación personal implícita en el proyecto, de una creación que resulta casi sin quererlo, por haber pasado inevitablemente a través del cedazo de una disciplina auto restrictiva. Y nuevamente, Francisco Romero, es la figura de su generación en quien se manifiestan con mayor nitidez estos caracteres. Su impulso creador contenido se manifiesta desde sus primeras obras y antes de llegar a expresar la plenitud de su pensamiento, que es perspectiva individual dentro de una perspectiva europea muy determinada, sus concepciones se van expresando a través de diversas obras, como capítulos, como anotaciones, como meras apuntaciones a veces, que forman parte de un gran caudal recuperativo.

Características de esta etapa intermedia, son sus obras *Filosofía de la persona* y *Papeles para una filosofía*. En ellas Romero anticipa ya claramente los rasgos vertebrales de su pensamiento, los que más tarde expresará en su *Teoría del hombre*. La idea de la persona como el ente espiritual característico y de la trascendencia como la nota fundamental de la espiritualidad y como la clave que nos puede dar la solución metafísica del universo, están ya expresadas con claridad en ambas. Algunas de estas ideas fueron concebidas ya en el año 1935. Pero en las obras mencionadas constituyen sólo algunos capítulos, están los demás dedicados a una clara función recuperativa, como por ejemplo los dos capítulos sobre el positivismo de *Filosofía de la persona* que, junto con las interpretaciones sobre el racionalismo que se encuentran en diversos capítulos de *Filosofía contemporánea*, son tal vez lo más depurado de la obra recuperativa de Romero.

Pero aunque en estas primeras manifestaciones Romero desarrolla un tipo de teoría generacionalmente representativo, sólo en su *Teoría del hombre* llega a la verdadera madurez, pues es éste su primer libro totalmente dedicado a exponer su propio pensamiento. Fuera de su interés teórico intrínseco, es de extraordinario interés observar sus caracteres de estilo y de constitución, y descubrir la manera palmaria como en ellos se verifican nuestros puntos de vista sobre el tipo de filosofía desarrollado por la segunda generación. El estilo es, como en casi

69

todas las obras producidas por esta generación, didáctico, de luminosa y sobria claridad. A pesar de la orientación personal, el autor está poseído por una especie de inercia magisterial. No puede librarse de su función didáctica, porque es a través de ella como tomó conciencia de su misión filosófica. Puede decirse que toda su obra está "recuperativamente acelerada" y que no puede perder el ritmo inicial, ni cuando asume nuevas direcciones. Además, el nivel de fundamentación histórica, sólido y estructurado en comparación del nivel logrado por los patriarcas, se apoya casi exclusivamente en la modernidad. Es un apoyo implícito, pero que se deja sentir continuamente. En la obra, dedicada a la expresión de lo propio, hay pocas citas y aún menos referencias históricas. Pero constantemente se respira la perspectiva histórica. Esta perspectiva abarca toda la filosofía occidental a partir del siglo XVI. El ambiente histórico griego casi no se deja traslucir. Esto es característico de la segunda generación, en la cual la recuperación histórica es anterior a la tecnificación humanística. La consecuencia es que el tipo de filosofía lograda no incluye entre sus expresiones desarrollos filológicos técnicos, ni análisis de temas muy particulares que impliquen el empleo de algún tecnicismo científico demasiado especializado. Pero en cambio abarca temas de noble generalidad, lo que le permite en todo momento apuntar a las esencias y a los fundamentos sin perderse a veces, como sucede con la tercera generación, en complicados desarrollos particulares que se alejan de la auténtica amplitud filosófica.

La *Teoría del hombre* comienza con un análisis de la noción de Romero adoptada como pivote de toda su filosofía: La intencionalidad. La intencionalidad es, como la ha establecido la escuela fenomenológica, cuyos antecedentes se encuentran en Brentano, Bolzano y llegan hasta la Edad Media, el acto mental mediante el cual se tiene conciencia de los objetos. Conciencia intencional y conciencia objetiva es la misma cosa. La diferencia fundamental entre el hombre y el animal es que éste carece de conciencia intencional. El animal tiene solamente "estados de conciencia", cambios en sus contenidos subjetivos. A través de estos estados, el animal establece una relación estructural entre él y su medio. Cada tipo de estructura de los estados determina un tipo particular de conducta. Lo propio del hombre es percibir objetos, percatarse de que la realidad está compuesta de un conglomerado inagotable de entidades diferentes, distintas unas de otras, dotadas de existencia y consistencia. Esto confiere al

hombre la propiedad única de tener un mundo, un complejo de objetos al cual se enfrenta su yo. Las consecuencias de esta función particular del hombre, que Romero llama la "facultad objetivamente" son obvias y necesarias.

En primer lugar, el lenguaje. El proceso de objetivación en el hombre es progresivo y continuo. No se detiene ante los objetivos inmediatamente percibidos, sino que pronto descubre que estos objetos están estructurados sobre la base de "propiedades" generales, cuyas diversas comunicaciones caracterizan la individualidad. Estas propiedades son "abstraídas" de los objetos percibidos y son consideradas como objetos. Como complemento de este proceso radical de objetivación, la inteligencia realiza el proceso paralelo de la nominación. La nominación al fijar la objetividad universal descubierta, al ligarla a la materialidad del signo sensible, la perfecciona y la consume, de tal modo que no puede concebirse una verdadera objetivación sin el lenguaje. La existencia del lenguaje como nota constitutiva del ser humano, como producto inmediato y necesario de la "facultad objetivamente", es lo que hace posible a la "comunidad humana". La comunidad humana se diferencia totalmente de la comunidad animal. Porque en la comunidad animal, los individuos pertenecen a la comunidad como partes de un todo, pero no tienen la conciencia de la comunidad como un objeto. Gracias a la intencionalidad, y a su producto inmediato, el lenguaje que fija las significaciones, el ser humano capta todo, lo rodea de manera objetiva, y se puede ver a sí mismo como objeto, como miembro de una comunidad que es a su vez un objeto, que está compuesto de otros objetos semejantes, compañeros del sujeto que los objetiva. La comunidad humana, es pues, comunidad intencional.

El producto inmediato de la "comunidad intencional" es la cultura. El hombre en comunidad se enfrenta al mundo, en la forma de naturaleza y actúa sobre él. Pero para actuar sobre el mundo es necesario objetivarlo. Por lo tanto se llega a la conclusión de que un objeto producido es cultura, si proviene de la actividad intencional. En este sentido, no cabe hacer la distinción usual entre naturaleza y cultura. La naturaleza en tanto es objeto sobre el cual el hombre aplica su actividad es ya cultura, y en cierto sentido toda la tierra está culturalizada, porque no hay un rincón de ella que escape a las relaciones jurídicas y de dominio de las diversas comunidades. Para hallar naturaleza no afectada por la cultura habría que remontarse a los astros.

La actividad intencional modificadora del hombre produce el objeto de la cultura. El objeto de cultura posee en su unidad objetiva un triple estrato: una base material, un sentido y una referencia a una esfera ideal de valores. El objeto de cultura, no es un producto arbitrario de la actividad humana. Es, como el lenguaje, una consecuencia necesaria de la actividad objetivadora de la intencionalidad. Percibir objetivamente es ya exigir un destacar y recortar el objeto, un expresar objetivamente lo percibido, que como tal adquiere independencia, una especie de retorno a la exterioridad. La nominación es ya un primer resultado de esta tendencia esencial al proceso objetivante, y la expresión estética que consiste en reproducir lo percibido, como la pictografía en el primitivo, y el dibujo espontáneo en el niño, son otro resultado inmediato. Vemos pues como todo lo característico y esencial al ser humano, desde su posibilidad de ser un yo que se enfrenta a un mundo, pasando por el lenguaje, hasta su integración en una comunidad, dentro de la que se crea la cultura, no es sino expresión en diversos grados de la nota fundamental; la posesión de una conciencia intencional, o de una facultad objetivante.

Debido a esta función preeminente que ejerce la intencionalidad en el ser humano, podría pensarse que la característica de lo espiritual, que es a su vez lo medular de lo humano, es la intencionalidad. Pero precisamente aquí es donde se advierte esa originalidad a la que han llegado, de la manera más espontánea y auténtica los más destacados pensadores de la segunda generación, ese dominio posesivo de la teoría, derivado, precisamente de su apasionada capacidad para entregarse, a ella. Porque Romero asume una actitud completamente personal frente a la intencionalidad. La intencionalidad es la característica fundamental del ser humano, pero no es sin embargo elemento constitutivo del espíritu. Lo que es lo mismo que afirmar que el espíritu tampoco es factor imprescindible de lo humano. Hay dos tipos de intencionalidad: una intencionalidad no espiritualizada, y una intencionalidad espiritualizada. La primera es la que, en general, hemos analizado, es decir la pura capacidad de objetivación. La segunda se apoya en la primera, y es naturalmente un poder objetivamente, pero implica algo más, un *plus* ontológico. El hombre cuya intencionalidad es no espiritualizada no está separado de la "naturaleza", es un "hombre natural", que aún no ha ingresado al reino del espíritu. Claro que el hombre natural, en estado puro, es una abstracción. Todo hombre tiene un *minimum*

de espiritualidad. Pero en principio nada impide que el hombre exista en estado de naturaleza, y seguramente existió así cuando apareció por vez primera sobre la tierra.

La diferencia fundamental entre los dos tipos de intencionalidad, estriba en que la intencionalidad no espiritualizada es una intencionalidad que regresa sobre el sujeto en el que funciona, mientras que en el caso de la intencionalidad espiritual, el sujeto se queda en el objeto apuntado. El sujeto no espiritual es un "individuo", y como tal posee un centro de referencia al cual convergen todos sus actos como funciones de un organismo. Lo fundamental del individuo es la afirmación de sí mismo, la conservación y permanencia de su "individualidad", de su separación de los demás. A través de la intencionalidad, el individuo refuerza y perfecciona esta afirmación de sí mismo. Esta autoafirmación tiene grados, que van de menos a más en la escala de la naturaleza. En el hombre, por medio de la intencionalidad, que hace posible, o mejor, que se identifica con la conciencia de sí, la autoafirmación llega a su grado máximo, porque es un individuo que se vive como individuo. Al tener conciencia de sí, como reflejo consciente de la tendencia a afirmarse y acendrase en su ser, el sujeto se vive como complejo de fines. Gracias a la intencionalidad, percibe claramente los objetos que van a ser útiles a sus fines y al captados como entidades independientes, los aprovecha para sí. La intencionalidad del individuo, es una intencionalidad que regresa sobre sí misma, una especie de *boomerang*, que se lanza contra los objetos, los desarraiga del mundo y los hala hacia el sujeto que los lanzó. La característica principal del acto espiritual es que carece de ese regreso. En el acto espiritual el sujeto "se pone" al objeto, permanece en él, lo abraza amorosamente, lo toma como fin en sí, no como medio para realizar sus finalidades de autoafirmación. Y en esto precisamente se distingue del sujeto meramente intencional, que al topar con el objeto regresa hacia sí mismo. Lo "natural" es este regreso, esta constante exigencia del individuo de ser el centro del universo, una especie de origen existencial de coordenadas. No es "natural" quedarse en el objeto, desprenderse de sí, apuntar a lo "otro" como otro, prescindiendo de las propias tensiones de interés. Por eso, la intencionalidad espiritualizada es lo propiamente característico del espíritu, lo que, ontológicamente, constituye una nueva región, un nuevo reino. La entrega de sí mismo, el "ponerse a lo otro" es un verdadero *tour de force*, una especie de hazaña que sólo pudiera lograrse debido a la

"fascinación" que el objeto ejerce sobre el sujeto, tan intensa que lo hace olvidarse de sí mismo.

Sobre esta base, Romero intenta una descripción de los estratos ontológicos de la realidad, que en su aspecto general, se inspira en la ya clásica división de Scheler y Hartmann, pero que difiere de éstas parcialmente, debido a la inclusión de una doble capa de intencionalidad. La división clásica separa a la realidad en cuatro estratos: el mundo inorgánico, el mundo orgánico, el mundo anímico y el mundo espiritual. Para Romero, la realidad se divide también en cuatro estratos: el mundo inorgánico, el mundo de lo orgánico (ambos partes del mundo tempororo-espacial), el mundo de lo intencional (o de lo humano natural) y el mundo de lo espiritual. La separación entre lo orgánico y la vida, ya clásica en la filosofía actual, no es aceptable para Romero, porque toda vida implica determinado "psiquismo" por más rudimentario que sea. No puede separarse al animal de sus "estados", es decir, de ciertas "vivencias" mediante las cuales se relaciona con el "medio circundante".

Una vez ubicado el espíritu en la estructura de la realidad, Romero pasa a definir sus caracteres esenciales. En primer término distingue la "objetividad absoluta", porque en el mero sujeto intencional, aunque el objeto se capta claramente como objeto, se capta siempre en función del sujeto, y, en consecuencia, éste sólo capta las notas que sirven a su interés individual. En cambio, en la actitud espiritual, persigue el conocimiento del objeto sólo por lo que es, se interesa en él por el puro hecho de ser objeto y el sujeto encuentra así una objetividad plenamente realizada.

La "universalidad" es otro de sus caracteres, porque, al liberarse de sí mismo, se enfrenta a un mundo inagotable. En esta universalidad se destaca la aspiración a la totalidad, porque el espíritu, al perseguir el objeto por sí, se afana por revelar la riqueza ínsita en todos los objetos, en enfrentarse al universo entero. La "libertad", también nota esencial, se deriva de la superación del particularismo del individuo, que al trascender sus intereses inmediatos es capaz de dirigir sus actividades por decisiones independientes de las exigencias naturales. En la "unidad" se revela la actividad del espíritu que se orienta hacia objetividades apoyado en ciertos principios. El "nosotros" cuando está compuesto de intereses particulares, tiende a disgregarse, porque cada cual sigue sus propios impulsos. Pero cuando está orientado

por normas espirituales, como en el conocimiento o en la ética, logra una cohesión incomparable, pues los sujetos, liberados de su particularismo se sienten verdaderamente identificados en el fin. La "historicidad" es la manera como tiene el espíritu de desarrollarse y organizarse, ya que toda actividad espiritual, incluso la más creadora, presupone la existencia de una tradición dada. El "respeto" y el "interés" son caracteres secundarios del espíritu, implicados en los anteriores. Debido a su universalidad y a su absoluta objetividad, el espíritu lo respeta todo y por todo se interesa (desinteresadamente). Todo es digno de ser tomado en cuenta, y no cabe duda de que comportarse espiritualmente, consiste, en mucho, en darse cuenta de que todo es respetable e interesante. La "responsabilidad" y la "conciencia de sí" son otros dos caracteres importantes. El espíritu es afán de objetividad y como tal se siente responsable ante sí y ante los otros de cumplir lo perseguido en este afán. Es también conciencia de sí, pero no a la manera como lo es el sujeto puramente intencional, pues hemos visto que la intencionalidad se identifica con la autoconciencia. Es conciencia de sí, en tanto se capta a sí mismo como sujeto en relación con la universalidad y la totalidad.

Lo más significativo de todas estas notas es que no son sino expresión de un mismo y primordial principio: la trascendencia. Lo que diferencia radicalmente el espíritu de la mera intencionalidad es que ésta, aunque trasciende hacia el objeto, regresa hacia sí mismo, y posee, por lo tanto, un reverso de inmanencia. En sí, toda intencionalidad es trascendencia, porque al captar objetividades, se "sale" del sujeto, conecta una realidad con otra. Pero la trascendencia cabal, la pura conexión entre el sujeto y el objeto, el salirse de sí mismo sin regreso, en una palabra, la absoluta trascendencia, la realiza el espíritu. Las más importantes de las notas anteriores no son sino otros tantos aspectos de este absoluto trascender. La absoluta objetividad se debe a este puro salirse de sí mismo, que dejando de lado tendencias que unilateralizan su captación del objeto, permite que éste revele su entraña a través de todas las posibles perspectivas; la libertad está contenida en el trascender, porque trascender es liberarse, es romper el círculo de la subjetividad y volar, sin trabas, hacia todos los ámbitos del universo; la autoconciencia es posible gracias a que el individuo puede "reflexionar" sobre sí mismo, y tal en su capacidad de trascendencia que se capta a sí mismo, no ya como centro de intereses sino como puro objeto, como un objeto entre los demás objetos.

La trascendencia es pues la nota, primaria, la letra y la clave del ser espiritual. Y su importancia en el deslinde de lo humano nos hace sospechar que ella no es algo específico del hombre espiritual, sino que su importancia antropológica se debe a que cumple un papel de culminación. El espíritu es absoluta trascendencia porque ya el alma lo es. El hombre espiritual es un depurado de trascendencia, porque ésta se da en bruto en el hombre natural. Y si en todo el ámbito humano se encuentra esta gradación, y no podemos evitar pensar en el hombre sin tratar de ubicado en el universo, es lícito que tratemos de seguir el hilo de la trascendencia y que, siguiendo su natural pendiente, tratemos de llegar hasta sus más lejanas raíces. No tardamos en descubrir que, dentro de los límites de prudencia y parsimonia que debe guardar toda actitud teórica que esté de acuerdo con las exigencias del moderno rigor filosófico, se puede interpretar al universo todo en función del concepto fundamental de trascendencia. Y al resaltar la posibilidad de explicar, o de comprender la estructuración y la evolución del cosmos en función de un sólo principio fundamental, nos sentimos tentados de elaborar una nueva metafísica, una *metafísica de la trascendencia*. El ser puede definirse como "impulso hacia la trascendencia", ser es trascender, actuar es trascender.

En el estrato inorgánico el impulso hacia la trascendencia es casi imperceptible, es aún ciega latencia. Pero se manifiesta en la tendencia de la materia al movimiento, en la mutua atracción de las masas. El surgimiento de la vida manifiesta ya un poderoso impulso a rebasar los límites de la inmanencia. El organismo se define por una estructura de relación con el ambiente, y como tal, es un efectivo salirse de sí. Pero en esta relación el medio es tomado como ingrediente, como pretexto para el propio desarrollo interno, que es la única finalidad perseguida por el organismo. El hombre natural significa un primer rompimiento de la inmanencia, un salirse de sí, un descubrir de algo independiente, que tratamos de abrazar y de incorporar, conservando su diferencia: un mundo de objetos. Pero el factor de inmanencia se hace sentir, aun poderoso, en tanto tratamos de aprovechar los objetos descubiertos para las finalidades impuestas por la ley de desarrollo de nuestro centro subjetivo. En el espíritu, la realidad en un esfuerzo supremo para llegar al término de su gigantesco proceso, da el salto definitivo, y el hombre, su culminación evolutiva, se encuentra absorto ante una realidad totalmente ajena a sus

propósitos, llegando a la pura actitud contemplativa o a la acción plenamente desinteresada.

El principio metafísico de la trascendencia, que nos permite arribar guardando las debidas precauciones, a una visión unitaria del mundo, nos permite también fundamentar adecuadamente una teoría del valor. Porque el valor no es sino la medida de la trascendencia. El valor es la dignidad que corresponde a un ser por la trascendencia que encarna. El valor teórico es la expresión de la captación objetiva, perseguida por sí misma, del universo. En el conocimiento puro, que se persigue única y exclusivamente por afán cognoscitivo, el cognoscente, al no pretender otra cosa que enfrentarse a la verdad del objeto, sale de sí y queda, como una cutícula de transparencia, vertido sobre las cosas. En este abrazo que es un salirse de sí, el conocimiento es un modo de reencuentro de la realidad consigo misma. Logra así el supremo y paradójico resultado que sólo al salirse de sí, vuelve a encontrarse a sí misma y a ser más ella misma. Mas, por lo mismo que el espíritu es afán de trascendencia, no puede contentarse con la captación de lo que meramente es. El espíritu descubre en el universo grados de trascendencia, lucha de esfuerzos trascendentes por vencer la resistencia pantanos a de las inmanencias, y tiene que tomar partido ante ella, tiene que proclamarse por la trascendencia. Surge así la eticidad, que es la adhesión a la trascendencia en cuanto tal. El deber es el sentimiento de esforzarse para que lo trascendente que aún no es, sea. La medida del deber, depende de la magnitud de la trascendencia cuya realización se persigue. Y de esta manera, en este hermoso despliegue de dinamismo, la realidad vuelve a encontrarse nuevamente consigo misma. Pero es un reencuentro más intenso y pleno que el anterior, porque no es un encontrarse neutral, sino un encontrarse dinámico, un asentimiento de lo real a sí mismo, un alcanzarse de la realidad a sí misma en un movimiento progresivo y ascendente.

Desde esta inmensa perspectiva el hombre refule a lo lejos, como una realidad complicada, que sólo puede ser comprendida a través de sus conexiones con la gran totalidad. Por eso ha sido necesario evidenciar las complicadas texturas de la intencionalidad y de la trascendencia para llegar a su esencia. Pero una vez que, a través de este largo proceso de descubrimiento, ha quedado en claro lo que es el espíritu, como culminación, y a la vez centro de la evolución universal, podemos intentar una nueva y más certera aproximación. Ahora el hombre se nos puede presentar ya con sus

notas fundamentales, que pueden ser analizadas por separado, sin perder cohesión ni unidad. La enumeración que de ellas hace Romero, constituye uno de los aspectos más personales de su libro, más alejada de los prejuicios de la teoría y de la unilateralidad que ha producido el exceso de hambre de sistematización. El hombre es dualidad. Es un sentir bipolar debido a que, sus dos factores constitutivos pertenecen a dos especies diferentes de intencionalidad. Por la intencionalidad no espiritualizada, el hombre es un hombre natural, con una serie de impulsos y tendencias orientadas hacia la afirmación de su propio ser individual. Por la intencionalidad espiritualizada, el hombre es impulso de trascendencia, afán de superar los límites de su individualidad y de enfrentarse, liberado, al mundo. De allí que coexistan en lo más hondo de su ser tendencias opuestas con fuerte potencia dinámica que a veces desgarran. Esta bipartición, esta dualidad que le otorga caracteres paradójicos ha sido siempre reconocida por todas las grandes culturas en sus más altas manifestaciones, como la religión y la filosofía. Por ser esencial, no se manifiesta únicamente en el individuo, sino también en las formaciones colectivas. La cultura no se halla toda bajo el signo de lo espiritual. También el espíritu es en la cultura una conquista y debe luchar contra las tendencias autoafirmativas de todo grupo por el hecho de haberse constituido.

El hombre es enmascaramiento. Por el hecho de ser hombre, ya en su estrato puramente intencional y con mayor razón en el espiritual, el ser humano tiende a enmascarar, a ocultar aspectos de su ser, que él considera opuestos a la realización de lo que debe ser, en tanto pertenece a la esfera más noble del ser. El enmascaramiento no debe confundirse con la domesticación o el disimulo táctico realizado para obtener ventajas. Es una actitud espontánea del hombre, en tanto ser hombre es dar cuenta de que lo individual debe limitarse para hacer posible la realización de trascendencias superiores, de que solo limitando y disminuyendo el individuo pudiera liberarse al espíritu e irradiar a través de su opaca coraza. Una especie importante del enmascaramiento es cuando el individuo se disimula a sí mismo aspectos de su propio ser. Esto sucede en la vida moral, donde, engañándose sobre la calidad de su acto, se da a sí mismo motivos nobles para justificar actos derivados exclusivamente de sus más limitados intereses. La forma más radical de este tipo de enmascaramiento es el resentimiento en el cual, el individuo para ocultar su imposibilidad de realizar los valores que realmente aprecia, invierte su orden y se

dedica a realizar los valores contradictorios, que para su íntimo saber son sólo antivalores. El hombre es conciencia de sí. Porque su naturaleza intencional, y su poder de trascendencia pura, característica de su espíritu lo sitúan frente a sí mismo como objeto. Todos los actos de su vida, todo lo importante de su existencia gira en torno de esta conciencia de sí, de este saberse como hombre y como persona. Y sin embargo nada más difícil que el verdadero conocimiento de sí. Por principio, ser hombre es necesitar verse a sí mismo constantemente como objeto, conocerse siempre más hondamente, y ser hombre es perderse ante la dificultad del propio conocimiento, porque en el fondo, la condición de sujeto no puede perderse nunca del todo y ello le impide ser un verdadero objeto para sí mismo, conocimiento imprescindible del conocimiento verdadero.

El hombre es sociabilidad. El individuo y el yo espiritual, se encuentran existiendo siempre en sociedad. Pero existir en sociedad no es un hecho simple, sino que implica una serie de modalidades, que depende en último término de la dualidad fundamental. Hay un "nosotros" natural, en el que el individuo se integra al grupo como unidad, y refiere su acción a la afirmación del grupo, a su conservación y desarrollo. Hay un "nosotros" espiritual, en el cual, la unión del yo con los demás, no se rige por tendencias de afirmación colectivizada sino únicamente por paralelismo de posiciones espirituales semejantes. Esta complicación y la necesidad de la constitución comunitaria producen una serie de profundas e interesantes modalidades que es necesario comprender para lograr la comprensión de lo humano. La primera gran repercusión es la acumulación y circulación de cultura, gracias a la cual el hombre llega a ser lo que es. La diferencia entre situación multitudinaria, en la que el yo pierde su carácter de independencia, y la situación de "nosotros" en la que el yo, por el hecho mismo de conservar esta independencia, logra integrarse en una unidad superior, el rol fundamental que desempeña el conocimiento y la comprensión del prójimo, las relaciones de amistad y de enemistad, de soledad y de compañía, son otras tantas matizaciones de lo humano que se patentizan en el hecho básico de la sociabilidad.

El hombre es historicidad. La temporalidad es una componente efectiva del hombre. A pesar de lo cual la filosofía tradicional no captó este aspecto en todo lo que tiene de constitutivo. Pero su carácter ha quedado plenamente revelado por

el pensamiento contemporáneo que ha descubierto el papel metafísico del tiempo. La realidad entera es temporal, y el hombre como culminación del gran proceso evolutivo es la culminación de esta temporalidad, es su toma de conciencia, en tanto vive y se organiza dentro de una historia. En último término la historicidad se deriva del carácter mismo de la trascendencia. Todo trascender es dinámico, y en consecuencia temporal. Por eso la historicidad es ya conato en el mundo físico, herencia y filiación en el mundo orgánico, cultura y tradición (transmisión de lo adquirido) en el mundo del hombre. La nota de la historicidad nos lleva a concebir la vida humana como historicismo. Pero como historicismo ontológico, es decir, como proceso temporal en el que el presente no puede constituirse sin conciencia del pasado. El historicismo ontológico no debe confundirse con el historicismo gnoseológico que sostiene la relatividad histórica de todos nuestros conocimientos. El relativismo histórico se destruye a sí mismo, pues se reduce a una verdad a su vez, condicionada. El historicismo del hombre no significa que todo en él se resuelva en el flujo desbocado de la temporalidad, sino que todas sus manifestaciones se realizan a través de procesos organizados en historia, procesos que muestran una estructura determinada, un cauce con forma y dirección.

El hombre es el ser cuya vida tiene sentido. Todos sus actos voluntarios, todos sus procesos auténticamente humanos tienen sentido. Pero no debe confundirse el sentido con la finalidad. El sentido presupone la finalidad. Pero implica además que esta finalidad sea un motivo suficiente para su realización y que sea posible. De la intervención de estos dos factores se derivan una serie de interesantes relaciones y sus actos. Así, el acto absurdo será el que tiene finalidad y motivación suficiente pero que carece de posibilidad. Por eso el sentido de un acto y su justificación son una misma y sola cosa. Pero el sentido no es materia del acto aislado. Cada acto tiene su sentido y el sentido de todos los actos está siempre referido a la vida del individuo considerada como un todo. En último término es este sentido total, que informa todos nuestros actos individuales y sucesivos refiriéndolos al pasado y al futuro, el otorgador de verdadera significación a nuestra vida. Un hombre puede encontrar sentido en sus actos aislados y no encontrarlo en su vida. Y volvemos a encontrarlo aquí, en esta posición límite, nuevamente con el tema fundamental y verdadero *Leitmotiv* del pensamiento de Romero: la trascendencia. Porque es la trascendencia lo único que otorga verdadero sentido a la vida.

Porque una vida orientada hacia la trascendencia, es una vida puesta a una cosa más alta, y es por lo tanto, capaz de salir de sí para afirmarse como algo superior a ella misma. Es una vida con finalidad superior y constante, capaz de unificar todos los actos individuales, así como el polo magnético encauza todas las tremolaciones de la brújula.

Tal es la obra de Romero en su estado actual. Decimos en su estado actual, porque su *Teoría del hombre* no es sino el primer producto de su madurez. Debe recordarse al hablar de la obra de pensadores que pertenecen a una u otra generación, que el juego generacional en el movimiento filosófico latinoamericano es un proceso de engranajes inmediatos. El proceso se desarrolla a ritmo acelerado sobre los hombres de generaciones estrechamente unidas, que empalman entre sí, de manera que a veces es hasta difícil saber a qué generación pertenece un pensador. No se trata de hombres separados ni de generaciones lejanas, sino de hombres que, dentro de sus respectivos medios han convivido generacionalmente. Algunos patriarcas han vivido hasta hace poco tiempo, y todos los altos representantes de la segunda generación no sólo están vivos sino que están en plena productividad. Éste es el caso de Romero.

En su *Teoría del hombre* encontramos ya todo aquello que lo puede caracterizar. En ella refulge con aristada transparencia de paradigma todo lo que de aporte filosófico ha significado y habrá de significar la obra de la segunda generación. En ella se ve el nivel recuperativo a que ha llegado, el margen de creatividad que le ha dejado su consciente limitación el rol de maestros y de formadores. En ella pueden encontrarse todas las diferencias y los puntos de contacto con la generación antecedente y con la generación consecuente y las convicciones básicas que han servido de impulso y de sostén a la gran cruzada que persigue la creación de una filosofía auténtica semejante a la que se produce en Europa. Al escribirla, Romero da la impresión de haber hecho un alto en la vía recuperativa para medir sus propias fuerzas y otear el camino que aún falta por recorrer. Por eso *Teoría del hombre*, libro generacional por excelencia, debe considerarse como un hito en el derrotero del pensamiento latinoamericano en el que se halla inscrito, no por espíritu de desafío sino como afloración del sentido intrínseco de un proceso histórico, una exhortación apasionada; hasta aquí hemos llegado, todo aquel que pretenda aproximarse a la meta tendrá que ir más lejos.

VII. ALGO SOBRE ESTRATIGRAFÍA PERUANA

24) PATRIARCAS, POLÍGRAFOS Y ESTRUCTURADORES

YA HEMOS hecho referencias a la curiosa conformación de la generación forjadora en el Perú. En México y en Argentina, donde se perfilan claramente las tres generaciones, la segunda generación está conformada por algunas figuras, de edad diferente, pero que constituyen un solo estrato generacional. Además, de entre todas ellas se distingue una sola como la más característica y representativa. En Argentina, Francisco Romero; en México, Samuel Ramos. En el Perú, el estrato que sirve de unión entre los patriarcas y lo presentados subestratos, entre los cuales hay diferencias generacionales específicas. Inmediatamente después de Deustua, surge una generación con rasgos acentuados, con figuras que, a pesar de sus sorprendentes diferencias específicas, presentan un sello único. Esta generación es seguida cronológicamente de cerca por otra, cuyos caracteres son completamente diferentes y que constituye en sí, un ciclo generacional completo. Podría por eso pensarse que en el Perú, en lugar de tres generaciones en la formación, marcha y realización del proyecto, hay cuatro. Sin embargo, es muy importante observar que las dos generaciones que siguen a los patriarcas, a pesar de completar cada una su propio ciclo y de ser diferentes, tienen ciertas características que las une y que las diferencia radicalmente de la generación joven. Las notas de cohesión están constituidas por la conciencia del desenfoque y de la necesidad del movimiento recuperativo. La diferencia con la tercera generación reside en la ausencia del problema de la exigencia creadora y de la índole más general y menos técnica de los trabajos. Por esta razón hemos preferido considerarlas como dos subestratos diversos de un mismo estrato, es decir como dos subgeneraciones de la segunda generación. El resultado de esta subdivisión es que en el Perú, el desarrollo del movimiento filosófico presenta, en la segunda generación, un aspecto característico: el engranaje generacional es más complicado, las figuras son más homogéneas, haciéndose más difícil distinguir las diferencias de elevación, la estructuración da la impresión de ser más sedimentaria que volcánica y da la impresión de mayor cohesión y equilibrio. Esto, por sí mismo, es muy significativo y se presta a interesantes elucubraciones sociológicas sobre la realidad peruana. ¿Por qué existen, en la

segunda generación, dos subestratos tan nítidamente discernibles? ¿Por qué ese funcionamiento de fino engranaje, de equilibrado juego de influencias? ¿Qué tiene que ver esta ramificación de tipo filosófico con la realidad económica, sociológica y cultural del país? Pero contentémonos con plantear las preguntas y regresemos a nuestro enfoque filosófico.

El primer subestrato se caracteriza porque sus elementos componentes no son aún filósofos especializados. Todos ellos son "hombres de letras", "ensayistas", que han abordado innumerables temas, iluminando todo lo que han tocado con un vigoroso soplo filosófico, y escribiendo, alguna que otra vez, sobre temas de filosofía. Por esta razón los llamamos la generación de los "polígrafos".

En cierto sentido podría pensarse que casi no se diferencian de la generación de los patriarcas. Son poco especializados como ellos, y en ciertos casos, hasta menos que ellos. Pero hay tres hechos de gran importancia que nos obligan a considerarlos necesariamente en la segunda generación: en primer lugar, y éste es por cierto el más importante, tienen una clara conciencia del desenfoque, viven plenamente la insuficiencia y la elementalidad de los planteamientos del patriarca del cual fueron discípulos, lo que los lleva por natural pendiente a la concepción del proyecto recuperativo; en segundo lugar, a pesar de su no especialización tienen un conocimiento más directo y completo de los textos; en tercer lugar tienen una originalidad más cauta y menos ingenua.

El segundo subestrato se asemeja a la segunda generación tal como se da en México y en la Argentina. Sus miembros son mucho más especializados que los del subestrato anterior y, naturalmente, que los patriarcas. Tienen una clara conciencia del proyecto, de la necesidad recuperativa tanto histórica como humanística, y la originalidad a la cual han llegado se desprende de manera natural de la asimilación directa del pensamiento de los grandes filósofos europeos.

Con ellos puede decirse movimiento organizado, que empieza la filosofía en el Perú como Por eso los llamamos: la generación estructuradora.

La generación de los polígrafos tienen tres miembros principales: Francisco García Calderón, Víctor Andrés Velaúnde y

Oscar Miró Quesada. La generación estructuradora tiene también, por curiosa coincidencia, tres miembros principales: Julio Chiriboga, Honorio Delgado, Mariano Iberico.

25) FRANCISCO GARCÍA CALDERÓN

LA segunda generación se caracteriza por un complejo de notas, que consta de un núcleo esencial, que revela la forjación consciente del proyecto, que conduce al movimiento recuperativo y de notas laterales, que podrían denominarse notas de enlace, porque la conectan con la generación anterior y la posterior. Así el afán por la contemporaneidad es una nota que pasa de la primera generación a la segunda, y de ésta a la tercera. La creación de un pensamiento propio como resultado de la asimilación del pensamiento europeo, no como producto de una decisión arbitraria de originalidad, es una nota que conecta a la segunda generación con la tercera, cuya función en el complejo caracterizante va asumiendo una intensificación progresiva. Las diversas notas del complejo, no se dan nunca por igual en los diversos pensadores. La personalidad de cada uno de ellos queda definida por el ritmo que ellas imprimen en su modo de filosofar.

Francisco García Calderón, es de todos los pensadores peruanos, el que con mayor vigor ha expresado el interés por la contemporaneidad europea. El interés por la contemporaneidad es una nota universal, que se descubre en los patriarcas y que llega hasta la tercera generación. Es de gran importancia porque constituye el punto de partida de todo el movimiento. El latinoamericano descubre la filosofía europea a través de un contacto directo con los contemporáneos, y todos los resultados posteriores, cuya importancia sobrepasa a este primer contacto, son sin embargo, consecuencias del entusiasmo y del vigor con que se anhela conquistar el pensamiento descubierto. Por eso es importante una figura como la de García Calderón, que represente típicamente esta nota, porque a través de ella se descubren con claro relieve las grandes influencias europeas sobre la segunda generación y la manera como estas influencias determinaron la evolución y desarrollo.

Podría decirse que la atracción, mejor tal vez, la fascinación que la filosofía europea ejerció sobre García Calderón fue a la vez

una ventaja y una rémora. Porque, de un lado, ella lo condujo hacia la misma Europa, donde se radicó desde su primera juventud hasta casi el final de su vida. Y su permanencia en Europa, unida a sus méritos personales y a su gran atractivo personal, lo pusieron en contacto con los grandes pensadores de su tiempo, como Ravaisson, Boutroux y Bergson, de los que fue amigo personal. Ello le valió un conocimiento más amplio y más de primera mano del pensamiento europeo contemporáneo que el de sus compañeros de generación. Pero a la vez significó un alejamiento del país que recortó sus enormes posibilidades forjadoras. Y produjo además, un curioso fenómeno: el contacto personal con los pensadores que estudiaba, la vivencia inmediata de la vorágine creadora europea, le restó posibilidades de reaccionar, de manera espontánea y casi sin quererlo, frente a lo asimilado, de manera personal. Para la mayoría de los miembros de la segunda generación, un relativo aislamiento les fue útil para, al crear el proyecto de filosofía auténtica, llegar a una propia perspectiva a través de la asimilación del pensamiento contemporáneo. Cierta lejanía les proporcionaba la amplitud de visión necesaria para encontrarse a sí mismos. García Calderón, debido a su excesiva cercanía, a su participación en el vertiginoso tráfico de la Europa filosófica del primer cuarto de siglo, se vio cogido por la propia realidad que trataba de conocer. Por eso todos sus escritos filosóficos se limitan a una descripción de la filosofía europea contemporánea.

No hay que creer sin embargo que los escritos filosóficos de García Calderón consisten en una débil y mecánica reproducción del pensamiento europeo contemporáneo. En ellos no se descubre originalidad, es cierto. Pero esta falta de originalidad es buscada, y obedece en todas sus partes al plan recuperativo. En ella se descubre palpitante el anhelo de asimilar el pensamiento europeo contemporáneo, para hacer posible una filosofía auténtica. En su admiración por lo europeo palpita el vigor del impulso latinoamericano por conquistar su propia realidad, la frescura juvenil de un luminoso despertar, la clara conciencia de un destino que empieza. Por eso sus páginas son llenas de vida, de color, de personalidad. Y a pesar de que carecen de la visión en perspectiva que caracteriza a la mayoría de las obras de la segunda generación, están llenas de una sutil vibración, de un entusiasmo ingenuo, que les confiere un carácter inconfundible y atractivo. Si además, se tiene en cuenta su estilo fluido y lleno de equilibrada agilidad, que se desenvuelve en nobles y ricos períodos, la figura de García Calderón adquiere inconfundibles relieves. Ella se perfila

como un primer puente entre Alejandro Deustua y su propia generación, y como la primera cabecera de plaza que el Perú establece en Europa en un intento de absorber por todos los poros el pensamiento contemporáneo. Simboliza el entusiasmo indeclinable de la segunda generación por la cultura europea, entusiasmo necesario para hacer posible su propio pensamiento y su propia cultura. Es un símbolo de que el destino intelectual de América Latina está indisolublemente unido a la contemporaneidad europea y que el pensamiento latinoamericano, para ser creadoramente auténtico tiene que estar orientado hacia lo nuevo, hacia el futuro, y superar todos los estancamientos en sistemas del pasado.

Esta admiración por el pensamiento contemporáneo, esta hambre de actualidad lo lleva a escribir hermosas páginas sobre las figuras europeas y norteamericanas más notables de su época. Pero la selección no es hecha al azar. El criterio de García Calderón, y en esto no hace sino afirmar su personalidad de miembro de la segunda generación, es el de la necesidad de introducir en nuestra América una filosofía espiritualista, que supere las limitaciones del positivismo. Por eso sus tres grandes predilectos son Bergson, William James y Boutroux. A Bergson lo llama el más grande metafísico de nuestro tiempo. A William James, lo declara, apoyándose en una conversación personal con Bergson, el filósofo más importante después del maestro francés. A Boutroux lo proclama el iniciador del gran movimiento espiritualista contemporáneo y el forjador del nuevo clima filosófico. A los tres los conoció personalmente y fue distinguido y apreciado por ellos. Boutroux escribió el prólogo de uno de sus libros: *Hombres e ideas de nuestro tiempo*.

Aunque conoció de primera mano todas las grandes expresiones del pensamiento de su época (que va de principios del siglo hasta algunos años antes de 1930) y escribió sabrosos ensayos sobre filosofía alemana, en los que estudia a Windelban, Keyserling, Eucken y Spengler, e incluyó en sus escritos a filósofos italianos como Croce y norteamericanos como Royce, su predilección por la filosofía innegable fue por la filosofía francesa. En esto, no hizo sino expresar nuevamente, y con todo vigor, el espíritu de su época. En una interesante nota sobre el Congreso de Filosofía de Heidelberg, al que asistió personalmente, y que publicó en la *Revue de Métaphysique et de Morale*, en 1908 bajo el título de "Las corrientes filosóficas en América Latina" sostuvo que la

filosofía francesa tenía el predominio en Europa y que este predominio se había extendido a nuestra América Latina, a través de las ideas de Bergson, Boutroux, Fouillé y Guyeau.

Desde un punto de vista puramente filosófico, la obra de García Calderón se limita a lo expuesto: una versión entusiasta, adaptada a la mentalidad latinoamericana de la época, llena de interna simpatía y expuesta en fresco y personal estilo, del pensamiento europeo coetáneo. Pero no debe creerse que el valor filosófico de su obra reside únicamente en lo explícito. Como todos los hombres de su generación y, en general, todos los pensadores latinoamericanos, García Calderón vivió preocupado por su propia realidad. Inserto en la atmósfera característica del latinoamericano, dentro de la que América se ve frente a Europa como un murido inferior, cuyo afán de superación se ve peligrosamente inhibido ante la angustia de no poder llegar a ser nunca como el modelo, siente un inevitable interés por las posibilidades de su propio medió. Es un interés que comparte con sus compañeros de generación. Los polígrafos, tal vez por ser los primeros en sentir los efectos del desenfoque, comprenden con enorme claridad la enorme desventaja en que estaban situados para poder llevar la magna empresa de hacer una filosofía. Y por eso sus principales afanes están dirigidos a su propia realidad. Tal vez por eso mismo, no llegan a plasmar una filosofía unitaria, en la que, en medio de la variedad se distinga una tendencia permanente. Pero por eso mismo caracterizan plenamente a su época: simbolizan más una toma de conciencia de los problemas y de las limitaciones, que una elaboración regular y sistemática de doctrinas. Y a través de este significado de transición, son ellos el magnífico puente para el grupo estructurador que hace a su vez posible la aparición de la tercera generación.

Como sus dos compañeros de generación, García Calderón tiene la aguda conciencia de las precarias condiciones del Perú para poder desarrollarse como nación. Y dentro de sus limitaciones trata de descubrir sus inmensas posibilidades y de revelarlo a sus propios hijos como un país del futuro. Es esta intención fundamental la que lo guía en todos sus afanes culturales, incluso en los filosóficos, pues sólo desarrollando el pensamiento filosófico en el Perú, será posible interpretar adecuadamente sus posibilidades y descubrir el destino que le corresponde. Y es la misma intención la que lo lleva a escribir su obra fundamental *Le Pérou contemporain* publicada en París. *Le Pérou contemporain* no

es todavía una filosofía de la realidad peruana. Es simplemente un estudio sociológico, económico y etnoantropológico del Perú. Pero a pesar de que en él no se sostiene una doctrina filosófica sobre el Perú, sino más bien se exhiben sus límites, sus realidades y sus virtualidades, la mayoría de sus páginas están insufladas de un poderoso soplo filosófico. Reflexiones aisladas, largas cadenas de pensamiento, referencias y comparaciones, acompañadas de bien ubicadas citas, entre las que proliferan las de filósofos como Spencer, Fouillé, Guyeau y otros.

La obra de García Calderón se nos revela, según las consideraciones que anteceden, pletórica de sentido filosófico. Su sentido filosófico específico consiste en ser una avanzada en el esfuerzo de asimilación del pensamiento europeo contemporáneo. Nadie como él ha expresado con tanto vigor esta tendencia incontenible de Latinoamérica hacia la filosofía occidental. Pero a pesar de que su producción filosófica se consume en este brillante esfuerzo, su talento filosófico abarca la totalidad de su producción, haciendo que los innumerables temas abarcados irradien un hondo mensaje, premonitor del vigoroso empuje de las generaciones que muy pronto habrían de invadir nuestra América.

26) VÍCTOR ANDRÉS BELAÚNDE

"En contraste con Francisco García Calderón, Víctor Andrés Belaúnde, es de todos los polígrafos, el que mayor enraizamiento tiene en la perspectiva peruana. Como todos los de su generación, durante su juventud tuvo un abrasado entusiasmo por el pensamiento europeo y fue un entusiasta de Bergson y de los espiritualistas franceses. Pero su entusiasmo por la contemporaneidad no es el aspecto prevaleciente de su personalidad. Debido a su temperamento y también a contingencias de su vida personal y política, su interés por la realidad va creciendo ininterrumpidamente hasta convertirse en el tema principal de su pensamiento. No debe creerse sin embargo que, debido a esta característica importante, Belaúnde constituye un caso aparte en su generación. Su interés por el Perú, no es sino la intensificación de la tendencia, poseída por todos los pensadores latinoamericanos, de preocuparse por sus propias posibilidades. El pensador latinoamericano se propone una tarea tan magna que parece a veces superior a sus fuerzas. Y esta duda sobre la propia posibilidad de realizada, lo lleva a preguntarse por el significado de

su realidad inmediata, de aquella realidad culturalmente inferior, donde surge el proyecto creado por él mismo. La preocupación por la propia realidad, está siempre relacionada, en todos los pensadores latinoamericanos, con el proyecto de crear filosofía auténtica. Por otra parte, la preocupación de Belaúnde por la realidad nacional, que lo lleva a crear una interpretación filosófica del Perú, tal vez el primer intento de interpretación filosófica de la realidad hecho en América Latina, se mantiene totalmente dentro del proyecto recuperativo. El ideal de Belaúnde es crear una filosofía del Perú, pero no como culminación de todo el posible movimiento filosófico peruano, sino más bien como punto de partida y como instrumento para hacer posible que el Perú, al tomar conciencia de sí mismo pueda participar en la gran corriente universal de la filosofía. Una filosofía de la peruanidad es el medio fundamental para que el Perú tome conciencia de sí mismo y sea una nación capaz de pensar por sí misma. No es la finalidad del movimiento filosófico peruano, ni el futuro de la filosofía peruana. El futuro de esta filosofía, como el de toda la filosofía latinoamericana es el ser capaz de lidiar con sus propios recursos con los grandes y eternos problemas planteados por la filosofía occidental.

Esta interpretación de su filosofía de la peruanidad, coloca a Belaúnde en un mismo pie con sus compañeros de generación, que son, en el Perú, los forjadores del proyecto recuperativo. Y el desarrollo posterior de su obra así lo muestra, pues se encuentra en él un vivo interés en la filosofía moderna, que es el primer gran paso de la segunda generación en la realización del proyecto. Por último, y en esto se enmarca con mayor solidez aún dentro de su generación, como resultado de la creación del proyecto, de la asimilación de la filosofía europea y de la aplicación de esta misma filosofía para lograr la formulación filosófica de la peruanidad. Belaúnde crea un residuo de pensamiento propio, que con el tiempo va adquiriendo cada vez mayor forma y relieve hasta convertirse en una creación consciente. Su trayectoria contiene por eso tres aspectos netamente definidos: el análisis filosófico de la peruanidad, el desarrollo del proyecto recuperativo, la afirmación personal como resultado de una evolución interna.

Ya en 1914, como puede verse en *La crisis presente*, Belaúnde había llegado a la conclusión de que la única manera de encauzar el desastroso camino que seguían los acontecimientos políticos en el Perú era empezar por una meditación sobre la esencia del país, pues sólo conociendo sus auténticas

posibilidades era posible encontrar la clave de la acción que pondría término a la desorientación y el abandono que prevalecían en esa época. Y aunque en esa época no llega todavía a perfilar el contenido definitivo de su pensamiento, tiene clara conciencia del fin emprendido. Sabe además, cuáles serán los instrumentos de trabajo. La filosofía positivista y materialista es rechazada, y se plantea un espiritualismo influenciado aún de pragmatismo que deja ver fácilmente el futuro espiritualismo católico del autor.

El pensamiento de Belaúnde evoluciona rápidamente, pero debido a las exigencias de su generación, se desparra por una serie de cauces históricos, sociopolíticos y literarios que le impiden formular sus puntos de vista en Un lenguaje filosófico. Sólo a partir de 1930 logra expresar su pensamiento maduro desde hacía largo tiempo. En esta época ha adoptado ya, desde hace años, la filosofía católica, y la aplica al análisis filosófico de la realidad humana en general y peruana en particular. Partiendo de la concepción cristiana dualista, en la que se concibe al hombre como una síntesis de cuerpo y alma, concibe al Estado también como una síntesis, pero no de sólo dos elementos sino de tres: el hombre, las instituciones y el orden ético jurídico, Lo imagina como un triángulo, en cada uno de cuyos vértices está situado uno de los elementos mencionados. Mientras la síntesis se mantiene el equilibrio del Estado permite coordinar los intereses humanos individuales y sociales. Pero el drama de la historia consiste en la desintegración de la síntesis y en el excesivo predominio de un elemento sobre los restantes. El predominio del elemento hombre lleva a los excesos del individualismo, el predominio de las instituciones llevan al abuso del Estado, etc.

Una vez madurada su concepción del Estado, Belaúnde tiene todos los instrumentos para emprender la magna tarea de analizar Filosóficamente la realidad peruana. De un lado tiene su concepción cristiana del hombre, del Estado y de la sociedad, del otro su formación histórica y su propia perspectiva de peruano. Con estos elementos se da de lleno a la obra y logra construir una teoría completa de la esencia de la peruanidad, que se distingue por su armoniosa estructuración filosófica, por la riqueza del material concreto en que se apoya y por su noble y generosa universalidad. El Perú sólo puede ser concebido como una síntesis, como una "síntesis viviente" de la cultura hispano-católica y de los elementos telúricos y biológicos que existían antes. Es pues una síntesis diádica, de dos elementos. Pero ambos elementos no

desempeñan en la síntesis el mismo papel. El elemento cristiano es el más activo, es el factor aglutinante, ejerce la virtud de asunción de la síntesis, mientras que el elemento indígena es el elemento asumido. Pero no basta pensar en una síntesis para comprender al Perú. Es necesario pensar en una síntesis en el hacerse, en una síntesis incompleta. He aquí el drama y a la vez *el sentido de la peruanidad*: la necesidad de terminar la síntesis. El elemento indígena no ha sido aún totalmente asimilado y es la gran misión de la futura nacionalidad el terminar la síntesis.

A pesar de que Belaúnde, atribuye un rol más bien pasivo al elemento indígena, reconoce en todo momento su valor y sostiene que del incario hemos recibido una preciosa herencia, tanto en el grandioso legado de unidad política que nos dejó, como en una serie de influencias estéticas, técnicas y sociales. El elemento indígena es por eso imprescindible y no puede desconocerse su importancia en la síntesis que constituya la peruanidad. El Perú debe ser interpretado como un país de mestizaje.

El análisis filosófico de la realidad peruana sirvió a Belaúnde no sólo para cumplir una aspiración personal y un ideal de su generación, sino para perfeccionar sus puntos de vista personales sobre la estructura última de las organizaciones humanas y llegar a su tesis de la "síntesis viviente". Ya en 1942 tenía claramente perfiladas estas ideas, cuando interpreta la crisis renacentista y de la Edad Moderna como una desintegración de los elementos constitutivos del individuo y del Estado. El individuo es una síntesis viviente de alma y cuerpo, de libertad y gracia. La Reforma niega la libertad, el Renacimiento olvida la gracia. Todo el gran proceso histórico que lleva del fin de la Edad Media a la contemporaneidad, es un largo proceso de disolución, en que intervienen el pensamiento, la política, la economía, el Estado y todos los grandes factores que conforman la sociedad. En estos últimos tiempos hay una reacción cristiana, que plantea claramente la necesidad de integración, como una posibilidad de salvar la crisis.

Una vez planteadas las circunstancias de la crisis, Víctor Andrés Belaúnde acomete el análisis del concepto de "síntesis viviente", único concepto que ha de permitir la comprensión del proceso histórico descrito y de su posible reintegración. Como primera nota, Belaúnde apunta la "jerarquía de valores". En la mezcla o en la solución, los elementos integrantes entran por igual, pero en la síntesis viviente siempre hay un valor asumente y otro

asumido. Ambos valores cumplen una función imprescindible, pero uno tiene siempre mayor jerarquía. La síntesis es un proceso universal, que no se limita exclusivamente a los seres vivos concretos o a las sociedades determinadas de algún momento histórico. Es posible que existan síntesis de síntesis. Esto explica la posibilidad del contacto cultural, que fue desconocido por Spengler, haciendo imposible la verdadera comprensión de la historia. La síntesis es una integración, pero la marcha de la historia no es continua ni uniforme. Puede haber procesos de desintegración, y ello explica los avances y retrocesos de la humanidad. Pero los elementos disueltos pueden ser reintegrados en nuevos procesos de síntesis, y así sucesivamente.

La síntesis viviente tiene parentesco ideológico con Hegel y con Aristóteles, pero su autor la distingue cuidadosamente de las ideas desarrolladas por los dos grandes maestros. Para Hegel, debido a su posición monista, la naturaleza y el espíritu no son dos etapas de la misma evolución. En cambio, la jerarquización de la síntesis viviente impone un carácter superior e irreductible al espíritu sobre la materia. Además, la síntesis no significa de ninguna manera un proceso dialéctico, en el que se identifican los contrarios mediante un proceso lógico. La síntesis es un proceso real, con elementos reales, en el que se unifican elementos reales independientes y no necesariamente contrarios. En cuanto a su relación con el aristotelismo, es indudablemente que los elementos asumente y asumido, caen dentro del esquema forma-materia. Pero en Aristóteles la forma es un factor inmanente y plasmador, figurante. En el proceso de la síntesis viviente, el elemento no es inmanente y figurante, sino asumente y trascendente, no informa a la materia sino que la orienta y la encauza desde afuera, para formar una superior y homogénea unidad dinámica.

Como dijimos al presentar la personalidad de Víctor Andrés Belaúnde, además de su interés por desentrañar filosóficamente la esencia de la peruanidad y de los brotes de pensamiento personal derivado de este afán tuvo una clara conciencia recuperativa. Como todos los de su generación, en el Perú y en toda nuestra América Latina, ha vivido toda su vida convencido que la gran tarea de nuestro pensamiento es llegar a una filosofía auténtica, que sea en todo comparable a la europea. Y aunque en clases, en conferencias y en conversaciones con amigos y discípulos ha expresado claramente estos puntos de vista y ha sostenido que sin una adecuada preparación, consistente principalmente en una

asimilación de la gran tradición filosófica occidental, jamás podremos cumplir tal cometido, su obra escrita sólo presenta pequeños aportes recuperativos. Naturalmente este pequeño aspecto está dedicado a la filosofía moderna. Spinoza y Pascal han sido los filósofos modernos de su predilección, cuya comprensión considera Belaúnde necesaria para esclarecer una serie de aspectos fundamentales del pensamiento contemporáneo. Además de la adecuada comprensión del espíritu moderno como condición de la comprensión de la contemporaneidad, Belaúnde sostiene que es necesario adentrarse en la gran tradición medieval, y naturalmente griega, Y, contrariamente a la mayoría de los pensadores católicos de su generación y de generaciones posteriores, sostiene que la figura clave para lograr la verdadera comprensión de la cultura occidental es San Agustín, porque en él se fusionan en el máximo grado de perfección, el pensamiento helénico y el espíritu cristiano. En esta intención ha dedicado largos años de su vida a estudiar a San Agustín y le ha dedicado interesantes párrafos llenos de emotiva comprensión.

27) OSCAR MIRÓ QUESADA

Al comenzar la sección sobre la segunda generación del Perú dijimos que ella producía la impresión de un complejo, fino y equilibrado engranaje, donde cada una de las partes desempeñaba una función especial en estrecha armonía con la función de todos los demás. Y en realidad que el estudio del primer subestrato generacional, verifica esta afirmación de manera indubitable. En el análisis teórico del proyecto hicimos resaltar una serie de notas constitutivas, que hemos luego ejemplificado en el estudio de las personalidades concretas que han intervenido en su desarrollo y cumplimiento, Entre estas notas hemos mencionado el interés por la contemporaneidad, la angustia ante la propia realidad que induce a meditar sobre ella, el afán recuperativo como el primer paso para la realización del proyecto de filosofar auténticamente, la creación personal como resultado de la entrega al estudio y asimilación profunda del pensamiento europeo. Y ha sido muy interesante observar cómo, en el primer subestrato de la segunda generación peruana, cada una de las figuras estudiadas, aunque posee todos los rasgos comunes, representa la intensificación de uno de ellos. Cuando estudiamos la personalidad Óscar Miró Quesada y la comparamos con las dos anteriores, no podemos menos de sorprendemos al encontrar en él el predominio de una

de las notas del proyecto que se manifiesta con poca intensidad en sus dos compañeros de generación: el momento recuperativo. Y no podemos evitar pensar nuevamente en el concepto de engranaje. Cada uno de los tres polígrafos se nos presenta como cumpliendo una misión, conscientemente elegida, una misión que cumple un definido rol, una función de precisión en el gran dinamismo de conjunto del movimiento filosófico peruano: Francisco García Calderón, entusiasmo por la contemporaneidad, ofrecimiento del gran panorama europeo a todos sus coetáneos; Víctor Andrés Belaúnde, análisis filosófico de la realidad peruana, primer paso hacia la preocupación filosófica sobre nuestra propia realidad; Óscar Miró Quesada, patética conciencia recuperativa, vivencia permanente de la necesidad de recuperar las condiciones necesarias para la marcha del pensamiento filosófico.

Pero lo curioso de la conciencia recuperativa de Óscar Miró Quesada es que, a diferencia de sus compañeros de generación, no sólo en el Perú, sino en toda América Latina, incluyendo al mismo Francisco Romero, no dirige sus principales esfuerzos recuperativos al conocimiento filosófico-histórico sino a las disciplinas humanísticas. Desde que surge a la vida intelectual, Miró Quesada tiene una angustiada conciencia del desenfoque. Es quizá el polígrafo que ha vivido con mayor intensidad esta experiencia, producida en el Perú a raíz de que los discípulos de Deustua adquieren una actitud respetuosa, pero agudamente crítica ante la obra de su maestro Deustua. Desde sus primeros escritos, que están dirigidos como los de Belaúnde y los de García Calderón al análisis de la realidad peruana. Óscar Miró Quesada muestra una intensa preocupación por la condición de inferioridad cultural en que se encuentra la realidad de su país. Y progresivamente, conforme se va adentrando en los increíblemente diversos campos culturales en que se adentran los polígrafos, va llegando a la conclusión que habrá de orientar su vida entera: el origen de los males del Perú se halla en su insuficiencia cultural. En consecuencia, la única manera de superados es contribuyendo a aumentar el nivel cultural del país. La insuficiencia cultural se manifiesta en todos los campos, por eso es necesario someter nuestra realidad humana a un plan integral de cultura, a un auténtico humanismo, que por el progreso de las letras, de la filosofía y de las ciencias permita al Perú salir del marasmo en que está sumido e incorporarse al conjunto de las naciones más avanzadas. Pero el estado de cosas de su país, y, con pocas diferencias, de todos los países latinoamericanos, impide aumentar

su pequeño acervo cultural por medio de investigaciones creadoras, de tipo europeo. Es necesario proporcionar a la mayoría vías fáciles para la asimilación de la cultura europea, y sólo después de largos años de asidua labor podrá esperarse que la verdadera creación cultural empiece a fructificar en nuestro medio. El ideal perseguido en todos los campos, asume caracteres particularmente dramáticos en el campo de la filosofía" donde la creación auténtica presupone el amplio dominio de un inmenso acopio cultural. Por eso, sólo después de un largo proceso recuperativo, se podrá pensar en llegar a la creación filosófica personal. Durante el proceso sólo puede pensarse en asimilar apasionadamente la cultura ya hecha y en el hacerse que nos ofrece Europa. Y para ello lo mejor es ofrecerlo a las nuevas generaciones de la manera más fácilmente asimilable posible. Por eso, el género más propicio para conseguir los fines propuestos es la "divulgación" o "vulgarización" cultural, hecha en diarios y revistas, a través de los cuales todas las personas tienen la posibilidad de captar el fundamental significado de la cultura. De acuerdo con estos fines, conscientemente meditados, Óscar Miró Quesada dedica su obra a la difusión de la cultura. Y por ser la ciencia y la filosofía, los campos culturales más difíciles de alcanzar, y los menos desarrollados en nuestro medio, dedica sus mejores energías a la explicación de los grandes temas científicos y filosóficos del pensamiento occidental. Pronto llega a la conclusión de que la formación científica es imprescindible para lograr una adecuada formación filosófica, y sostiene que el proyecto de filosofar auténticamente que ha forjado su generación no podrá jamás llevarse a cabo mientras los jóvenes estudiosos que se dedican a la filosofía carezcan de una adecuada formación científica. Es necesario recuperar la tradición filosófica en su más hondo y noble sentido humanístico, para hacer posible la creación de una filosofía entre nosotros. Y sólo a, través de la cultura científica puede hablarse verdaderamente de humanismo, especialmente en nuestros países, en los cuales se ha confundido el humanismo con una superficial formación literaria e histórica.

Y como sucede con todos los hombres de la segunda generación, al partir de la idea de que es necesario dejar de lado todo afán creador y prepararse desde el punto de vista de la asimilación de conocimientos, para hacer posible, más tarde, la eclosión de un movimiento creador, esta misma asimilación lo lleva a la adquisición y expresión de una serie de puntos de vista personales, en los que expresa su contenido espíritu de creación,

aun sin quererlo. Este espíritu se revela en los más diversos campos, pero con especial vigor en el campo de la filosofía científica, su tema predilecto, porque realiza su ideal de llegar a la filosofía a través de la formación científica.

Como todos los polígrafos de su generación, Miró Quesada no perdió en ningún momento la dirección armoniosa hacia la universalidad de la cultura y su obra en una sucesión de trabajos dedicados a hacer conocer temas tanto de la más rigurosa índole científica, como de los más líricos aspectos de la literatura. En los años de madurez se va intensificando, empero, la afición por los temas científicos y de su relación con la filosofía, lo que hace que su afán recuperativo y su afición por la ciencia lo lleven hacia un tipo de obra que coincide con el espíritu de tecnificación humanista que surge con la tercera generación. En este sentido puede afirmarse que Óscar Miró Quesada es el único de su generación que ha abordado temas filosóficos que requerían rigurosa formación científica, como son la epistemología de la física y de las matemáticas. Ello otorga a su obra recuperativa un carácter especialísimo, totalmente distinto del corriente nivel generacional y la tinte de un curioso y a la vez significativo aislamiento.

La obra filosófica de Óscar Miró Quesada puede dividirse en tres partes: obra de divulgación, perteneciente al conjunto de su obra general de divulgación de los más diversos aspectos de la cultura, obras no epistemológicas y obras epistemológicas. Entre las primeras deben citarse *¿Qué es la filosofía?* e *Introducción a la filosofía existencialista*. *¿Qué es la filosofía?* es una obra dedicada al gran público, al público de los diarios y revistas, en donde se expone de la manera más clara posible los conceptos básicos de la filosofía, dándose gran importancia a las relaciones entre filosofía y ciencia. Es muy interesante observar que, en 1932, muchos años antes que empezara el reciente entusiasmo por la divulgación cultural, Óscar Miró Quesada escribió un libro de vulgarización filosófica. Ello se debe, como acabamos de decirlo, a la extraordinaria agudeza para percibir el problema recuperativo que caracteriza su actitud ante la cultura latinoamericana. En su *Introducción a la filosofía existencialista*, también en forma de divulgación para el más amplio de los públicos, desarrolla los conceptos básicos de las modernas tendencias existencialistas, basándose especialmente en las doctrinas de Sartre. Parte del análisis del concepto de ontología y de las nociones de esencia y de existencia. Analiza luego la posición ontológica clásica, que

llama "esencialista" para pasar al estudio de la nueva tendencia ontológica creada por el existencialismo basada en la tesis de que el hombre tiene existencia pero no esencia. Llama a este nuevo tipo de ontología existencialista "ontología de lo concreto", y termina la obra con un estudio del pensamiento de Kierkegaard, padre del existencialismo.

En su obra no epistemológica tiene Óscar Miró Quesada dos libros: *La realidad del ideal* y *La renovación estética por el toreo*. *La realidad del ideal* es una recopilación en ensayos literarios filosóficos, escritos en 1922. Tiene el interés, fuera de un estilo muy personal, de que fue escrito en una época en que, a pesar del influjo del patriarca Deustua, el positivismo tenía aún gran influencia. Ello hace que Miró Quesada, que ya en esos años tiene fuertes inclinaciones por la ciencia positiva, escriba fuertemente influenciado por la doctrina positivista, a pesar de lo cual, como genuino pensador latinoamericano lucha por salir del círculo de un puro cientificismo. Toda la obra es una encabritada lucha por encontrar fundamento a los valores espirituales a pesar de que, desde un punto de vista estrictamente empírico no lo tiene. Por eso termina afirmando que, aunque lo que captamos por los sentidos es verdadero, debemos elegir el mundo falso que nos brinda el espíritu, porque es un mundo más hermoso.

La renovación estética por el toreo plantea la original tesis de que el espectáculo taurino tiene una calidad estética cuyo análisis objetivo y sin prejuicios, obliga a cambiar las conclusiones de la estética clásica y positivista. Después de analizar prolijamente el fenómeno estético en el toreo y de pasar revista a las principales tesis estéticas, llega a la conclusión de que el espectáculo taurino no encaja dentro de ninguna de las teorías consideradas. No se trata de una imitación de imitación (Platón), ni de una imitación de la realidad (Aristóteles), de una finalidad sin fin (Kant), ni de un juego inútil (Spencer). Esta irreductibilidad a los conceptos tradicionales o vigentes, nos obliga a acercarnos al fenómeno de la lidia con ingenua mirada, con ojos adánicos, que sean capaces de dejar todos los artificios conceptuales a un lado y de descubrir un mundo nuevo. Y este mundo nos muestra de manera indiscutible que existen fenómenos estéticos dentro de procesos dinámicos reales, que no son simulacros y que persiguen una utilidad efectiva (como es salvar la vida del lidiador).

Pero si bien en sus teorías estéticas, Óscar Miró Quesada manifiesta su inquietud originalidad, es en su obra epistemológica en donde revela su verdadera personalidad de 'filósofo de la segunda generación. Porque este aspecto de su obra nos acerca a una originalidad lograda a través de una intención puramente recuperativa, a una originalidad producida como resultado espontáneo de un proceso de asimilación y de esfuerzo para crear una apropiada atmósfera al desarrollo de la, futura filosofía latinoamericana. Nos encontramos, en este caso, ante el típico fenómeno de la segunda generación, fenómeno que preside todo el desarrollo del proyecto: ante una especie de par de fuerzas, entre el deseo puramente asimilativo, ante la mera intención de "preparar el terreno" y ante el impulso semiconsciente de llegar a ser, de hacer algo ya que confiere al pensamiento latinoamericano un *status*; de ciudadanía filosófica. Ello produce aquel tipo de creación que caracteriza a la generación forjadora y que le da un aspecto de espontaneidad y frescura del que carece, por tener una intención creadora mucho más consciente y planeada, la generación subsiguiente. Así, en el prólogo de *El número y la realidad* su obra filosófica más importante, Óscar Miró Quesada dice que se trata de un modesto ensayo de un escritor peruano sobre los principales problemas filosóficos planteados por las matemáticas.

La problemática principal de la epistemología de las matemáticas se puede dividir, según el planteamiento de Óscar Miró Quesada, en tres grandes temas: la apodicticidad del conocimiento matemático, la extensividad del mismo conocimiento, la posibilidad de aplicarlo a la realidad, que el autor llama "la coincidencia empírica". La apodicticidad del conocimiento matemático es uno de sus rasgos más sorprendentes, porque lo distingue de todos 'los demás conocimientos humanos. La única manera de explicarlo es por medio de un proceso de creación de la mente humana. La meta humana apodícticamente, porque ella misma construye estos conocimientos. Pero lo desconcertante es que no son analíticos, sino extensivos, y que además, se aplican a la realidad, a pesar de que no tiene nada que ver con la experiencia. La extensividad la explica, el autor mediante el concepto de la "analogía perfecta" que permite extender las leyes operativas y las propiedades de las figuras simples a las más complicadas, y ampliar así el contenido de los conocimientos *a priori*. La aplicación al mundo de la experiencia o "coincidencia empírica" es indudablemente el más arduo de todos los problemas de las matemáticas, pues es ciertamente enigmático que un

conocimiento apriorístico, creado por la mente sin salirse de sí misma, pueda aplicarse al mundo objetivo y extender nuestros conocimientos del mismo de manera más eficiente y fecunda que cualquier otro método. Óscar Miró Quesada estudia las principales teorías que han intentado explicar la coincidencia empírica, especialmente el racionalismo clásico o metafísico creado por la filosofía griega y el racionalismo leibniziano, y muestra sus limitaciones consistentes en sostener puntos de vista incorrectos sobre la realidad y la estructura del mundo. Realiza luego la interpretación positivista y muestra, cómo, en el fondo, por el hecho de presuponer una determinada estructura de la realidad, coincide con el racionalismo clásico, aunque pretenda todo lo contrario. Termina proponiendo su propia tesis que llama "integralismo gnoseológico": la coincidencia empírica se explica porque, en el punto de partida, el pensamiento matemático involucra dentro de sí, determinado aspecto de la realidad, es decir, se percata de que el contenido empírico tiene una estructura afín a la de ciertas ideas matemáticas. Esta observación permite efectuar la suposición de que la coincidencia es perfecta. Una vez hecho esto, los procesos deductivos del conocimiento matemático permiten pasar de unos conocimientos a otros. Y, debido a este paso, que no se sale del pensamiento, los resultados deben de coincidir con la experiencia, porque desde el punto de vista empírico, el proceso deductivo de la matemática no puede desviarse de los elementos empíricos insertos en las fórmulas que sirven de punto de partida. La coincidencia empírica se explica así en tres momentos: un momento de creación de conocimientos matemáticos puros, logrados gracias al conocimiento por analogía perfecta, un momento de subsunción de la intuición empírica bajo los conceptos matemáticos, y un momento de deducción que permite coincidir los resultados matemáticos con la estructura de lo real.

El trabajo sobre el número y la realidad, demuestra el interés de Óscar Miró Quesada por las relaciones entre la ciencia y la filosofía. Estas relaciones son dobles para él: de una parte la filosofía es imprescindible para esclarecer el sentido del conocimiento científico, y de otra parte la ciencia es un elemento básico para comprender el sentido histórico de la problemática filosófica. En su obra titulada *El problema de la libertad y la ciencia* estudia un caso concreto de esta relación: el impacto de las ciencias físicas sobre el problema filosófico de la libertad. En sus páginas muestra cómo, a partir de Kant, el planteamiento del problema de la libertad de elección, en su sentido más amplio, se

encuentra ante la tremenda dificultad de tener que tomar en cuenta la estructura determinista del universo, estructura impuesta a toda consideración filosófica posible por las ciencias físicas. Es bajo el imperio de esta inevitable influencia científica como se desarrolla el problema de la libertad, y todos los filósofos que han tratado de demostrar la posibilidad de la libertad, han partido de la premisa de un mundo físico determinista, incluso los que han tratado de mostrar la insuficiencia de la tesis determinista. Para probar este punto de vista; el autor hace una exposición de las respectivas teorías de Kant, Bergson y Nicolai Hartmann. Hace luego ver, cómo el nacimiento de una nueva física, que acepta un principio básico de indeterminación (el principio de indeterminación de Heisenberg), hace posible un planteamiento nuevo, porque libera al pensamiento filosófico de partir del presupuesto de un mundo empírico sometido a un inflexible principio de determinación causal. Termina refiriéndose al peculiar caso de Hartmann, un notable filósofo cuyo desconocimiento de los aportes de la nueva física, lo lleva sin embargo a construir una ontología que no coincide en el detalle con la realidad empírica.

En su obra epistemológica más reciente Óscar Miró Quesada, aplica al análisis de una obra científica concreta, la astronomía de Copérnico, el principio de la interdependencia de la ciencia y de la filosofía, *Leit motiv* de todo su pensamiento epistemológico. Partiendo del estudio detallado de las condiciones históricas y científicas que llevaron a Copérnico a sus admirables descubrimientos, muestra cómo las ideas centrales, que hicieron posible la hazaña copernicana, se derivan de una naciente concepción de la ciencia, que desemboca en la gran creación de la física clásica y en la filosofía de Kant. Esta concepción tiene en su base la idea de la objetividad científica, consistente en la elaboración racional de los datos proporcionados por la experiencia, idea que diferencia radicalmente la nueva ciencia de la antigua, en la que se prescindía de la importancia de la experiencia y de su relación de principio con las facultades racionales. Pero la aplicación de la razón a los sentidos no es un proceso mecánico o indiscriminado, es un proceso vivo, que conduce a resultados muy alejados de la mera copia conceptual de la experiencia y a la construcción de un mundo *sui generis*, producto de la elaboración racional del material empírico.

Aunque la obra filosófica de Óscar Miró Quesada, está principalmente orientada hacia lo epistemológico, y el tipo de

recuperación que la orienta es el humanístico, no por eso deja de presentar algunos estudios de tipo histórico, ni de revelar, como en todos los representantes de la segunda generación un afán de conquista de la perspectiva histórica como una de las vías para superar el desenfoque inicial. En su estudio sobre la libertad y la ciencia, el hecho de partir de Kant, y de relacionar el actual problema con las condiciones histórico-culturales de su formación, muestran claramente que Óscar Miró Quesada considera que no puede comprenderse a fondo la problemática de la filosofía contemporánea sino partiendo de una adecuada perspectiva histórica. Además de estos planteamientos, un estudio de la filosofía de San Agustín, en el que destacan naturalmente los análisis de la gnoseología y de la cosmología agustiniana, nos muestran que el interés histórico del autor no se limita al periodo inmediato de la Edad Moderna, sino que, reconociendo la importancia de este periodo, considera que la definitiva fundamentación del pensamiento filosófico sólo puede lograrse mediante un panorama que abarque la totalidad de la historia.

28) JULIO CHIRIBOGA o DEL AFÁN RECUPERATIVO

A pesar de que hay una coincidencia tan grande en los rasgos genéricos de los polígrafos y de los estructuradores que obliga a considerarlos como substratos diferentes de una misma generación, las notas diferenciales son sumamente perfiladas. El paso de una subgeneración a otra se marca por una línea divisoria que permite diferenciar de manera inmediata la diversa función de los engranajes individuales en el movimiento de conjunto. Y esta demarcación hace resaltar, como el rasgo más diferencial de todos, la mayor continuidad de la obra y la más asidua dedicación a la profesión filosófica. La conciencia del desenfoque, el proyecto recuperativo y su natural transformación en el proyecto de creación filosófica auténtica presentan el mismo aspecto en ambos grupos. Pero la continuidad en la obra, la dedicación cuasi-profesional, le otorga un nuevo sello, le confiere un aspecto de mayor dinamismo, de mayor encauzamiento hacia la realización de un proyecto sentido ya con plenitud de conciencia.

A pesar de esta coincidencia en la continuidad y la dedicación, los hombres del substrato estructurador se distinguen entre sí, al igual que los polígrafos, por la manera como cada uno de ellos encarna las diversas notas características de su

generación. Así Julio Chiriboga encarna al máximo el aspecto recuperativo del movimiento en su dimensión histórica, Honorio Delgado el aspecto recuperativo en su dimensión humanista y la conquista de un estilo técnico en el filosofar, Mariano Iberico la continuidad en la obra y el brote espontáneo y sutil de una personal perspectiva como producto involuntario de la asimilación del pensamiento europeo.

Julio Chiriboga es, tal vez, la personalidad más curiosa y paradójica de la segunda generación, incluyendo ambos substratos. Porque desde el punto de vista de la obra no puede ser tomado en cuenta, ya que prácticamente dicha obra no existe; pero en cambio desde el punto de vista de la influencia es, -de todos los miembros de la segunda generación, incluyendo polígrafos y estructuradores, el que mayor impacto ha logrado en la tercera generación. Por eso se da el caso curioso de que, quien quiera comprender la marcha del movimiento filosófico peruano y captar la manera como nace y madura el proyecto de filosofía auténtica que lo anima, tiene que tomar en cuenta la figura de Julio Chiriboga.

Julio Chiriboga, profesor de metafísica en la Universidad de San Marcos es un ejemplo patético de la intensidad en que algunos miembros de la segunda generación han vivido y viven la conciencia del desenfoque. Nadie seguramente en toda la América Latina ha tenido mayor conciencia del radical e inevitable desenfoque producido por la enseñanza de los patriarcas. Este desenfoque, causado por una serie de factores, pero principalmente por la falta de perspectiva histórica necesaria para comprender los grandes problemas planteados por la contemporaneidad, produce en Chiriboga una incomodidad tan grande y un anhelo tan vehemente de superada que llega a la conclusión de que la misión de su generación, y especialmente la suya, consiste en dedicar la vida entera a superar la deformación inicial. Pero la superación del desenfoque no es tarea fácil, no se trata de leer los textos con mayor atención o mayor agudeza. Se trata de superar un conjunto de complicadas circunstancias histórico-culturales, y ello sólo puede hacerse por medio de un tremendo esfuerzo, a través de una dedicación constante y sistemática al estudio de los grandes temas de la filosofía y de sus más representativos expositores. Es decir, a través de toda una vida, dedicada exclusivamente a un gigantesco esfuerzo de formación, que haga posible a las generaciones venideras partir de

un punto mucho más elevado y seguro. Esto es lo mismo que renunciar de una vez para siempre a toda labor creadora y dedicar todos los esfuerzos a una labor de formación, a hacer posible a las nuevas generaciones una comprensión de los problemas filosóficos perfectamente enfocada, sin vaguedades ni desviaciones aberrantes.

Para cumplir tal cometido era necesario iniciar a los jóvenes a un tipo de pensamiento riguroso y crear en ellos la conciencia de las dificultades y exigencias inherentes en toda verdadera formación filosófica. Pero además era imprescindible, dado el hecho característico del interés latinoamericano por la contemporaneidad europea, llevados hacia una perspectiva histórica que les permitiese comprender la problemática actual a través de un profundo conocimiento de sus razones históricas, única manera de comprenderla en sus significaciones últimas. De esta manera, y sólo de esta manera, sería posible lograr un tipo de formación en los jóvenes, que hiciera posible en un futuro no muy lejano, el brote de un pensamiento filosófico propio y comparable al europeo. Con la plena conciencia de estos propósitos, Chiriboga encontró muy pronto la solución y: se esforzó ininterrumpidamente durante los mejores años de su vida en realizarla de la manera más completa posible: transformó su curso de metafísica de la Facultad de Letras de la Universidad de San Marcos en un curso de seminario sobre la filosofía de Kant. En el adecuado conocimiento de la filosofía kantiana se hallaba la solución del problema. La filosofía de Kant era una filosofía rigurosa, cuya asimilación exigía del estudiante un esfuerzo tal, que lo haría ver la seriedad de toda posible formación filosófica, y era a la vez la fuente principal de donde manaban todas las grandes corrientes del pensamiento filosófico contemporáneo. La filosofía de Kant mostraba al estudiante la verdadera autenticidad filosófica, le hacía comprender que dicha autenticidad sólo puede adquirirse a través de un grande y continuado esfuerzo y de una larga y paciente maduración, y era a la vez la clave que permitía comprender el origen y la índole de los grandes problemas planteados por la contemporaneidad, cuya cabal comprensión por los primeros pensadores latinoamericanos no fue posible debido al escaso conocimiento de sus orígenes y fundamentos históricos. Pero además, por tratarse de un sistema dinámico, que sintetizaba en sí las grandes corrientes de la época, obligaba a descender al curso de la corriente histórica para lograr una mejor comprensión de sus propios fundamentos. La comprensión de la filosofía kantiana abría

las puertas a la comprensión de la filosofía contemporánea, pero a la vez obligaba, para ser totalmente comprendida, a conocer el movimiento racionalista y empirista de la época moderna, a aprehender los grandes sistemas de Leibniz, Spinoza, Descartes, Locke y Hume. Era un verdadero pivote histórico que abría las puertas a la contemporaneidad obligado a la vez a internarse en las más nobles regiones de la moderna.

Durante veinte años Julio Chiriboga se dedicó a enseñar la filosofía de Kant a los miembros de la tercera generación. Todos los elementos importantes, con raras excepciones, pasaron por sus aulas. Todos ellos quedaron allí deslumbrados por la catedralicia estructura del pensamiento kantiano, todos allí comprendieron la imprescindible necesidad de la visión histórica de los problemas y recibieron en propias palabras del maestro la consigna de hacer madurar el proyecto, por medio del esfuerzo y de la constancia, hasta cuajado en una filosofía auténticamente creadora. Así transcurrió la extraña trayectoria de este profesor peruano, que renunciando conscientemente a hacer obra personal debido a la convicción de que el proyecto de la autenticidad filosófica sólo podía realizarse en el futuro, logró, sin embargo, una influencia indeleble sobre las nuevas generaciones y una visión sorprendentemente precisa de la naturaleza del movimiento filosófico latinoamericano.

29) HONORIO DELGADO O DEL RIGOR EN EL FONDO Y EN LA FORMA

La segunda generación se caracteriza, en todas las latitudes latinoamericanas por su conciencia del "desenfoque". La reacción de cada grupo en relación a su ambiente determinado, es su nota específica. La conciencia del desenfoque en el Perú se revela en el hecho de que se manifiesta en dos etapas, a través de los dos subestratos considerados. En la etapa de los polígrafos, como hemos visto, es ya una conciencia aguda que tiene variadas manifestaciones. En García Calderón se expresa como un afán de acercamiento a Europa, en Miró Quesada como una permanente alarma ante el pauperismo cultural del medio, que lo lleva hacia la recuperación humanista. Ambas reacciones son diferentes, pero tienen un sello común; la reacción ante el "desenfoque" repercute en el "tema". El polígrafo elige temas, como medio para superar el desenfoque, teniendo la convicción de que a través de'

determinados conocimientos se comprenderán mejor los grandes problemas de la filosofía. El estrato de los estructuradores, coincide también en esta manera de reaccionar, pero da un paso más lejos, por tener tal vez, una conciencia aún más aguda y exigente del desenfoque. Además de elegir ciertos temas, asume una actitud más definida que la generación anterior, una actitud de "dedicación profesional", a través de la cual se revela la permanencia de la actitud, la insistencia de la vocación. El hombre que sigue al polígrafo es ya casi un profesional de la filosofía. No se distingue sólo por haber escrito sobre determinados temas filosóficos, sino además por haber escrito de acuerdo con una línea unitaria. Incluso los que no hacen obra como Chiriboga, se distinguen por haber enseñado de manera diferente. Los polígrafos, en cambio, aunque hicieron en su medio obra importante en filosofía, no muestran un desarrollo continuo en sus producciones. Empero, la obra de Honorio Delgado y de Mariano Iberico se caracteriza por ser predominantemente sistemáticas, con una tónica dominante, con un desarrollo continuo y progresivo. Como sus predecesores, ambos son humanistas y dominan amplios campos de la cultura, pero, a pesar de ello, concentran su obra en lo filosófico. Honorio Delgado es, profesionalmente, psiquiatra, y ha escrito obras de trascendental importancia en su especialidad médica. Pero a pesar de ello, su obra filosófica no se puede considerar como un producto *mi lacere*, o como meras incursiones en campos distintos de su profesión. Ella corre paralelamente a la obra psiquiátrica, lo que confiere a su autor la condición de ser a la vez psiquiatra y filósofo. y aunque su profesión científica repercute en su obra filosófica en el sentido de brindarle una clara visión de la importancia de las relaciones entre la ciencia y la filosofía, dicha repercusión no es la de algo esencial sobre lo adjetivo, sino más bien el aprovechamiento de un enorme y riquísimo material, a favor de un pensamiento filosófico que culmina piramidalmente la totalidad de su actividad intelectual. Mariano Iberico, es profesionalmente magistrado, pero la casi totalidad de su obra escrita es filosófica. Y toda ella está insuflada a un espíritu unitario que revela con transparencia el deseo de valerse de la continuidad en la acción y en la vocación como medio de luchar contra las limitaciones del desenfoque.

La obra de Honorio Delgado presenta como la mayoría de la obra de los hombres de la segunda generación, tres aspectos: un aspecto general en el que se expresa el proyecto de hacer filosofía auténtica, y que tiene por eso un carácter de preparación y

maduración; un aspecto recuperativo que consiste en una determinada selección de temas para hacer posible la constitución de un adecuado panorama histórico o de una adecuada técnica filosófica; y un aspecto personal, derivado de la actitud típica de la segunda generación, que consiste en la renuncia a la creación personal, pensando sin embargo que la creación es la meta fundamental del proyecto.

En el aspecto general que expresa el proyecto de autenticidad, la obra de Honorio Delgado revela claramente el anhelo de rigor filosófico. La vivencia del desenfoque, punto de partida de todos los desarrollos del movimiento filosófico latinoamericano, significa para él, ausencia de rigor producido inevitablemente por las condiciones histórico-culturales imperantes en la época de los patriarcas. Estas condiciones llevan a la producción de una filosofía poco rigurosa que se caracteriza principalmente por la vaguedad de la expresión. El primer paso que hay que dar, en consecuencia, para evitar la vaguedad inicial producida por el desenfoque, es el de lograr un estilo auténticamente filosófico (es decir un estilo riguroso, en el que cada término y cada expresión, cumplan una función definida y unívoca dentro de la totalidad del contexto. Con esta clara finalidad *in mente*, facilitada por el bagaje científico de su formación personal y por una rara e innata capacidad para captar hasta sus últimos matices el sentido de las palabras y para seleccionar de entre las infinitas posibilidades de combinaciones sin tácticas aquellas que permitan exteriorizar de manera más cabal el contenido de los pensamientos, Honorio Delgado imprime a toda su obra filosófica un estilo de severo rigor, que logra suprimir totalmente la vivencia del desenfoque y que influye poderosamente en la generación joven. La conquista de un estilo riguroso o través de toda la obra muestra a la generación joven que la investigación filosófica es exigencia permanente, formación difícil, maduración lenta y progresiva en la que ninguna etapa puede ser quemada. En este sentido, Honorio Delgado es, junto con Julio Chiriboga, una de las personalidades de la segunda generación que más influencia ha tenido en la generación que le ha sucedido.

La obra recuperativa histórica de Honorio Delgado no es muy copiosa. Su definida tendencia hacia el rigor lo ha conducido en forma natural hacia la tecnificación humanista, especialmente en el aspecto científico. En esto Honorio Delgado y Óscar Miró Quesada determinan una línea continua que desemboca en la

tercera generación. Pero mientras el segundo se caracteriza por su tendencia físico-matemática, el primero abarca los aspectos biológico y psicológico del humanismo científico. Un folleto sobre Gracián en el que hace gala de una aguda capacidad interpretativa, y un libro sobre Paracelso en el que analiza las concepciones científicas del genio renacentista y desentraña su implícita significación filosófica y su función en la historia del pensamiento, son una muestra tangible del interés de Honorio Delgado por la historia y por la necesidad de lograr en ella una adecuada perspectiva. Pero aunque esta muestra, en relación a la totalidad de su obra no es muy importante, ello no significa que el interés de Delgado por la historia de las ideas como instrumento imprescindible para superar el desenfoco inicial, no sea grande. Quien lo haya tratado personalmente y lo haya escuchado en conferencias, discusiones de mesa redonda o ponencias filosóficas, tiene que llegar a la conclusión de que es él uno de los elementos que con mayor fervor ha propiciado la necesidad de una recuperación de la perspectiva histórica como condición de la posibilidad de una filosofía latinoamericana auténtica.

La vinculación de Honorio Delgado con las ciencias positivas y la posesión de su severa concepción de la formación filosófica, realizable sólo a través de múltiples factores que deben ser minuciosamente tenidos en cuenta, entre los que debe contarse como importante factor el estilo, han hecho que la filosofía europea sea captada por él desde una especial perspectiva. Al igual que la mayoría de los miembros de la segunda generación, Delgado sostiene que no pretende hacer obra creadora, porque las circunstancias histórico-culturales de nuestro medio aún no lo permiten. En su obra escrita jamás trasunta el menor afán creador y en el trato personal jamás ha aceptado las afirmaciones de amigos y discípulos de que en su obra hay interesantes facetas creadoras. Y, fiel en esto a una de las notas más características de su generación, coloca la misión de crear auténtica filosofía en la siguiente. La convicción de la apremiante necesidad de asimilar los contenidos y las técnicas europeas para hacer posible la posterior labor creadora, domina constantemente su pensamiento. Pero al hacer del proceso de asimilación un proceso activo y verdadero, al hacer del asimilar un profundo y consciente repensar, despliega sin quererlo, de manera natural e insensible, su propia perspectiva. Realiza así una aspiración implícita a su generación y a todo pensador latinoamericano por el hecho de serio: llegar a afirmarse

como personalidad autónoma e independiente frente al pensamiento europeo.

La obra personal de Honorio Delgado puede dividirse en tres fases: una fase psicológico-filosófica, una fase humanística y literaria, y una última y más importante fase metafísica.

En la fase psicológico-filosófica, ha dado a la publicidad tres obras de importancia: *Psicología*, *La formación espiritual del individuo* y *La personalidad y el carácter*. En *Psicología*, escrita en estrecha colaboración con Mariano Iberico se desarrollan dentro del más estricto rigor y la más amplia información los grandes temas de la psicología científica moderna. Pero, además de este elevado significado, puramente científico, la obra tiene la importancia de que en ella, los desarrollos positivos están fundados sobre una concepción filosófica de la psicología. Los estudios sobre la conciencia, la personalidad y sobre la "comprensión" como método psicológico, hacen ver al lector que la psicología, a pesar de ser una ciencia empírica debe estar conectada en todos sus aspectos con prolijos procesos de fundamentación filosófica, so pena de no poder llegar a culminar en un sistema verdaderamente orgánico que le permita alcanzar su fin último, que es la comprensión del hombre como totalidad. A través de esta orientación, se hace patente su función generacional: la enseñanza formativa como fin primero, el rigor profesional, el dominio de las fuentes, la solidez y la fundamentación constante de los desarrollos.

La formación espiritual del individuo es una obra principalmente psicológica y pedagógica. Pero como la anterior, permite una cabal comprensión de los temas positivamente desarrollados a través de una constante fundamentación de principio que asoma repetidas veces al primer plano y le confiere un carácter hondamente filosófico. En ella, el autor sigue ajustadamente las diversas fases del desarrollo psíquico del hombre, a través de la niñez, la pubertad, la adolescencia y la madurez. El estudio de este desarrollo es punto de partida para llegar a precisas normas de pedagogía genética, en relación al niño y al adolescente. Pero para llegar a determinar en sus mejores posibilidades las normas pedagógicas que deben regir la educación del niño y del adolescente es menester elevarse sobre la mera ciencia empírica y enfocar el problema desde el punto de vista filosófico. Ello lleva a Delgado a considerar el problema de los

valores como básico en la comprensión del alma humana y como fundamento de toda política educativa. Con esta intención estudia los dos grandes problemas del "resentimiento" y la "desorientación valorativa". Inspirado en Nietzsche y en Scheler, hace análisis brillantes y personales sobre estos dos aspectos fundamentales de la vida moral, especialmente en el estudio de sus causas. Pasa luego a estudiar el fenómeno de la vocación, la diferencia entre la verdadera y falsa vocación y la vocación como afinidad. La función de la cultura superior es estudiada en las diversas etapas de la educación con profundo y exigente sentido humanista.

Relacionada con el anterior tema, pasa a considerar la influencia educativa de las ciencias positivas y llega a la conclusión de que ellas tienen una gran importancia pues contribuyen a formar la rectitud en el juicio, la prudencia y la sobriedad (que permiten superar la vulgar desmesura), el amor a la verdad, el entusiasmo y el interés por el descubrimiento original. Pero además de la virtud formativa de las ciencias en el proceso educativo, debe considerarse el de las letras y el de la filosofía, que son aún superiores. Las letras nos llevan, por medio de los autores clásicos, especialmente griegos y latinos, a una enorme perspectiva de valores, y a través de ellos a la captación de verdaderos modelos de perfección y sabiduría. La filosofía es el medio que pone en relación al hombre con el gran todo, y conduce, por eso mismo, el alma a la plenitud de su ser. Ofrece al hombre que llega a comprenderla la depuración de su propia concepción del mundo, centro y medida de su propia estructura anímica. Pero la enseñanza de la filosofía debe ser siempre positiva, y perseguir la unidad y el equilibrio, so peligro de enfrentar al hombre con la nada.

En *La personalidad y el carácter*, Honorio Delgado realiza una obra de mayor significación científica que filosófica. Sin embargo, a pesar del predominio del aspecto científico, desde sus primeros capítulos hasta los últimos, la obra está henchida de sustancia filosófica, a tal punto que, aunque pretende ser solamente, con gran modestia, una condensada exposición se trata en realidad de un modernísimo y completo tratado de caracterología que tiene la virtud de hacer ver al lector cómo, sobre los imprescindibles aportes de la ciencia positiva, es necesario remontarse a los principios para lograr una verdadera comprensión del alma humana. Por eso al lado de las más depuradas doctrinas científicas de la caracterología como la de Kretschmer, Jaensch,

Pfahler y otros, intervienen con notable virtud orientadora nombres como los de Dilthey, Spranger, Klages, Jaspers y Hartmann, y exquisitas citas de Gracián y de Goethe. La obra empieza por una rica definición de la personalidad, y pasa directamente al difícil problema de la clasificación de las propiedades del carácter. Considera entre los factores caracteroplásticos la significación de los ideales, del amor y de la concepción del mundo, demostrando que el complicado proceso de la formación del carácter no puede resolverse cabalmente desde un punto de vista puramente experimental. Sigue con un prolijo estudio de los tipos de carácter y, al estudiar los factores genéticos que condicionan la formación del carácter resalta la importancia del "ethos" y la influencia de lo espiritual haciendo nuevamente ver, cómo al lograr una perspectiva suficientemente elevada de la teoría desaparecen los límites que separan lo científico de lo filosófico.

Después de estudiar los efectos de la educación de sí mismo, donde se aprovechan con eficacia ideas de Aristóteles, Spranger, Hartmann y Goethe, expone los principios de la caracterografía, y hace ver la importancia de los métodos de interpretación, incluyendo entre ellos a la "comprensión", en sentido diltheyano. Culmina esta sección haciendo análisis de valor epistemológico sobre la relación entre la comprensión y la explicación como métodos psicológicos complementarios. Termina el libro con un capítulo sobre la personalidad anormal.

A pesar de ser sólo un folleto, *En torno al alma ajena* debe también ser considerado como factor importante en la obra psicológico-filosófica de Honorio Delgado. Inspirándose en ideas de Scheler, Hartmann y Heidegger, y aprovechando intuiciones de los grandes literatos, como Schiller, nos hace ver después de hacer demoledora crítica a la teoría de la Einfühlung el abismático problema que significa el conocimiento de la personalidad del prójimo. El contenido de *En torno al alma ajena* es una muestra patente de la naciente integración entre la ciencia, el humanismo y la filosofía que caracteriza a la filosofía de la segunda generación en el Perú.

En torno al alma ajena que es una obra fundamentalmente psicológica, es, sin embargo, un eslabón entre la obra psicológica y la humanística de Honorio Delgado, y permite por sí sola darse cuenta de la manera como el pensador peruano utiliza los materiales humanísticos dentro de sus construcciones filosóficas y

la finalidad que persigue al hacerla. La importancia que da al contenido humanístico que, según él, no debe faltar en la obra filosófica, se debe al especial concepto que tiene del hombre como individuo y como miembro de la sociedad. Este concepto de la esencia del hombre y de su función dentro de la sociedad es uno de los aspectos más interesantes de su filosofía, y tal vez aquel en que, sin perseguirlos expresa lo más original de sí mismo. La idea fundamental que expresa la relación entre individuo y sociedad es la de "jerarquía". La sociedad debe estructurarse sobre un modelo jerárquico. Pero no, se trata de un motivo contingente, derivado de las necesidades prácticas de la convivencia, sino de un motivo más hondo, arraigado en la esencia misma del universo. En su ensayo *Acerca de la esencia de la autoridad* nos dice que la idea de autoridad incluye la posibilidad de adquirir conciencia del orden jerárquico de los seres. Sólo así puede llegarse a un concepto adecuado de lo que es el poder y a fundarlo debidamente sobre el concepto de autoridad. La autoridad es una esencia axiológico-nomológica, y por lo tanto es ella misma la que impone sus límites al poder.

Estos puntos de vista, sostenidos en el plano de los principios, se aplican a la realidad social en el ensayo *Castiglione y el ideal de una clase dirigente*. En él, sostiene Delgado de manera implícita, al hacer una análisis de la obra de Castiglione la importancia de la existencia de una "clase dirigente", que base sus atributos, no sobre la arbitrariedad y la fuerza sino sobre el valor intrínseco, fundado en un ordenamiento arquitectónico ideal, estructurado sobre la autonomía de los valores espirituales, allende los fines contingentes y extrínsecos.

En su ensayo sobre *Gracián y el sentido aristocrático de la vida*, Honorio Delgado vuelve a analizar a través de la interpretación de la obra del escritor español, el sentido de la jerarquía como condición de la convivencia humana. La aristocracia es la máxima expresión de la jerarquía humana, porque cuando es auténtica se basa en el mérito y en el honor, no en los títulos o en los escudos.

El concepto de jerarquía, desarrollado en su obra filosófica humanística, nos da la clave para comprender el sentido de su obra metafísica, en la que la estructuración jerárquica de la sociedad y de la personalidad humana, se integran en la organización jerárquica y teleológica del gran todo. Estos puntos de

vista están desarrollados en su libro *Ecología, tiempo anímico y existencia* que, desde el punto de vista filosófico, es el más importante de los que ha publicado hasta la fecha. El libro se divide en tres partes. La primera parte es la más penetrante y se titula "Psicología y Ecología". En ella, con la modestia de siempre, el autor sostiene que se trata de un ensayo de conjugar la ecología con la psicología. Pero en realidad se trata de mostrar una tesis metafísica: la estructuración teleológica y jerarquizada del universo. El planteamiento y desarrollo de la tesis no tendrán importancia si se hiciera al estilo de la vieja metafísica especulativa ya definitivamente superada. Pero, precisamente, ambos se hacen de manera completamente distinta, porque todas las tesis metafísicas están vigorosamente enraizadas en conquistas de la ciencia positiva. La ciencia empleada es, en sentido amplio, la biología, y en sentido específico, la nueva ciencia de la ecología que ha hecho tantos progresos en lo que va del siglo. El intento de Delgado puede catalogarse al lado de la nueva metafísica científica desarrollada por Whitehead y por Northrop y que, a pesar de su éxito, tiene aún tan pocos cultores. Y puede decirse que es el único caso de la segunda generación, en que se han empleado de manera rigurosa los aportes de la ciencia positiva para justificar una concepción metafísica del universo.

El estudio de los resultados de la ecología, nos permite llegar a una concepción armoniosa y jerárquica del universo, que se manifiesta, como primera afloración de su dinamismo creador en los fenómenos psicoides de las plantas y animales interiores. Estas manifestaciones psicoides nos permiten convencernos de que, en el universo existe cierta unidad de planificación, que se nos revela aún en forma más directa en el estudio del instinto. Las relaciones de equilibrio y de compensación entre el ser vivo y su ambiente (su oiké) y entre las agrupaciones de seres vivos entre sí, nos llevan a la conclusión de que existe un dinamismo ideal que da forma y nexa al conjunto de la creación. Esta conclusión queda reforzada si estudiamos el fenómeno estético en la naturaleza, que se nos presenta -el autor lo demuestra a través de una serie de llamativos y sorprendentes ejemplos- dentro de un marco eminentemente finalistas.

En el segundo capítulo "El tiempo y la vida anímica", Delgado sigue empleando el mismo método. Aunque el tema es más psicológico que metafísico, se orienta en sus últimas páginas hacia reflexiones sobre el tiempo considerado en su totalidad y en

sus diversas especies. Rechaza, como criterio en el estudio del tiempo, la metafísica especulativa y la estrechez del enfoque psicofísico y propugna un método filosófico general, sosteniendo que son los filósofos los que han dicho las cosas más interesantes sobre el tiempo. Después de hacer una serie de consideraciones de alto interés sobre las diversas especies de tiempo y de indicar las dificultades inherentes a la problemática de lo temporal, estudia el tiempo histórico y sostiene que el sentido histórico lejos de apartarnos de la visión del conjunto, es la puerta hacia la auténtica concepción de lo eterno. Termina haciendo agudas consideraciones sobre el instante y la eternidad.

En el tercer capítulo "La filosofía de la existencia según Karl Jaspers", hace una exposición apretada y exacta del pensamiento del filósofo alemán a quien llama el más insigne filósofo contemporáneo.

Además de la obra que acabamos de analizar, debe incluirse en la producción metafísica de Honorio Delgado, un ensayo titulado *Goethe y la filosofía*. Tiene la importancia de que, para fundamentar sus conceptos metafísicos sobre el universo, el autor se apoya, esta vez, en el arte, especialmente el poético. Partiendo de la tesis de que la poesía y la filosofía se relacionan profundamente, afirma que la poesía ha ejercido, a través de la historia, una influencia decisiva sobre la filosofía y escoge a Goethe como el paradigma de esta influencia. Los desarrollos subsiguientes son una exposición de la concepción goethiana del universo, tal como se revela en su creación poética, pero a través de ellos se hace sentir en todo momento el punto de vista del autor. A través de la idea del devenir de Goethe, considerada como su idea fundamental, se descubre la idea de la trascendencia, que confiere al devenir dirección y sentido. Y esta poética visión goethiana ha podido lograrse, gracias a la estrecha superposición de la metafísica y de la historia natural. Nuevamente volvemos a encontrar aquí la nota característica de la filosofía de Delgado: la noble visión jerárquica y orgánica del universo, lograda a través de la conjunción de la ciencia, del arte y del pensamiento puro.

30) LA FILOSOFÍA ESTÉTICA DE MARIANO IBERICO

Mariano Iberico posee los rasgos característicos de la segunda generación en alto grado. Su estilo de filosofar, la

naturaleza de los temas que toca, el enfoque problemático dentro de amplios panoramas -en contraposición a los temas especializados y a las investigaciones de detalle que connotan a los de la tercera generación- su mayor dedicación y su más sólida información comparado con la generación precedente, hacen de él un miembro típico de su generación. Pero, al igual que las anteriores personalidades desempeñaban una función determinada dentro del especial y minucioso engranaje constituido por las dos sub generaciones peruanas consideradas, así, Iberico posee rasgos distintivos que complementan y otorgan precisión al ensamble generacional. Ellos son la especialización y la creación asimilativa o sedimentaria. Comparados con la generación anterior, los filósofos de la segunda generación son más especializados, en el doble sentido de conocer de manera más directa las fuentes del pensamiento europeo (polígrafos) y de haberse dedicado de manera más constante y permanente al estudio de la filosofía. Iberico es, en su generación el que más lejos ha llevado este segundo aspecto generacional, es el que más se acerca al estado de profesionalización filosófica. Aunque jurista y magistrado de profesión, casi no ha realizado obra jurídica, habiendo concentrado toda su copiosa producción en temas puramente filosóficos o literarios, pero conectados siempre con la filosofía. Además, durante más de 30 años no ha enseñado sino cursos filosóficos. Sin duda alguna ha dedicado su vida entera a la filosofía, siendo tal vez el primer peruano en haberlo hecho. Y al hacerlo ha logrado, a la manera típica de la segunda generación, dentro de esa curiosa mezcla de renuncia a la creación y de creación involuntaria aunque sin embargo consciente que se encuentra en todos sus verdaderos representantes, llegar a expresar puntos de vista personales y a desarrollar enfoques propios que nos obligan a, considerarlo como una de las personalidades más originales de la actual filosofía latinoamericana. Su posición dentro del pensamiento peruano, es a pesar de lo dicho, curiosa. Porque a pesar de que su obra escrita ha recibido el cabal reconocimiento que merece, no ha influido directamente sobre la tercera generación. Su filosofía, de rara fineza y de inesperadas perspectivas, no es el tipo de filosofía que en la actualidad persiguen los nuevos pensadores latinoamericanos, en ninguna de sus dos tendencias. Y en este sentido puede decirse que el tipo de filosofar de un Óscar Miró Quesada y de un Honorio Delgado, orientado hacia el rigor y hacia el empleo de la ciencia como medio auxiliar, están mucho más cerca de los nuevos aportes generacionales. La filosofía de Iberico ocupa un curioso lugar dentro del dinamismo del movimiento

filosófico latinoamericano. Por su método y por su contenido está más cerca de la primera que de la tercera generación; por su estilo y su originalidad supera todo lo hecho por los patriarcas, y se anticipa a los más audaces deseos creadores de la generación joven.

En su obra nada se nota que pueda revelar la actitud del autor sobre las posibilidades y el proyecto de la filosofía latinoamericana. Únicamente en su modestia, en el hecho de que jamás revela ningún afán creador, ni pretende tener una filosofía propia, puede verse con clara patencia la convicción característica de su generación de que ella no podía aún pretender a un filosofar plenamente auténtico y que sólo las generaciones venideras podrían realizar tan magno ideal. No habla tampoco del proyecto recuperativo, ni de la necesidad de conquistar una perspectiva histórica para hacer posible el cumplimiento del proyecto de filosofía auténtica. Pero en su enseñanza académica y en su conversación personal, se revelan constantemente estos afanes. El hecho de que los cursos que ha dictado durante mayor número de años son los de Filosofía Antigua y Filosofía Moderna, revelan la clara visión que tiene de la necesidad de una recuperación de la perspectiva filosófica necesaria para hacer posible al advenimiento de una filosofía creadora. Y revelan también su creencia de que sólo conociendo los antecedentes históricos del pensamiento contemporáneo es posible comprender a fondo el significado de este pensamiento. Todos estos conceptos, dichos repetidamente en clase y sobre todo en conversaciones particulares con sus alumnos, muestran que ha tenido siempre una transparente visión del proyecto, de sus posibilidades y de la dirección de su desarrollo. Al lado de esta visión, comparte también la convicción común a su generación de que sólo a través de una larga y severa formación se podrá llegar algún día al tipo de filosofar europeo y que los hombres de su generación no pueden pretender llegar a la "verdadera" creación filosófica.

Sin embargo, a pesar de que Mariano Iberico es, como se desprende de lo dicho, un hombre típico de su generación, su obra constituye algo aparte, algo siempre diferente y propio. Es el único valor representativo de su generación cuya producción puede considerarse íntegramente estética. No queremos decir que todos los temas tratados sean específicamente estéticos -aunque en una fuerte mayoría lo son- sino que el espíritu de su filosofía, su método, su estilo, su técnica, sus proyecciones, son estéticos y se

fundan todos en una concepción estética de la vida, del hombre y del universo. Dentro de esta línea estética, el pensamiento de Iberico discurre, evoluciona, pasa a través de interesantes y variadas fases hasta adquirir estructura y plenitud. Si se quisiera encontrar una fórmula -que como toda fórmula sería unilateral e inexacta, pero que a pesar de todo se aproximaría a la realidad- que expresara esta evolución, podría decirse que la filosofía de Iberico se va transformando lenta y serenamente de una filosofía puramente musical, en que predomina la fluencia y el tiempo, en una filosofía integral, en que lo musical y lo plástico, lo fluido y lo estructural, el tiempo y el espacio se confunden en armoniosa unidad. Esto se debe, seguramente, al carácter propio de la personalidad de Iberico y, además, a su condición de filósofo latinoamericano. Enamorado de la actualidad europea, como todos sus contemporáneos en nuestra América, sigue la evolución del pensamiento del viejo continente con apasionado interés. Y el paso de la filosofía bergsoniana impregnada de pura fluidez temporal, hacia nuevos tipos de pensamiento más estructurados, en que la idea de esencia se destaca al centro de la jerarquía sistemática, conduce su pensamiento hacia concepciones más estables y delimitadas. Por ser su temperamento radicalmente estético, este paso del bergsonismo a las nuevas filosofías en que el espacio es reivindicado, no como receptáculo mecánico de las cosas, sino como integrante vivo del gran proceso cósmico, produce en su pensamiento una suave y matizada evolución que confiere a toda su obra una palpación tenue y a la vez luminosa, que produce la sensación de que lo temporal, conforme va surgiendo de sus páginas, como de un cofre, se va tornando en formas espaciales. De manera que en sus últimas obras, ya en el ápice de su evolución, lo temporal adquiere en la pluma de Iberico algo así como un carácter espacial, se vuelve plástico y perfilado, y lo espacial recibe una fluidez temporal, se torna traslúcido y maleable. Se tiene la impresión de que de la fuente originaria del tiempo surgieran en musical procesión las formas y los contornos y que en el puro movimiento de este surgir la magia del tiempo reabsorbiera nuevamente las cosas y les inyectara un delicado dinamismo, un vago tremor que las librara para siempre de su pesadez y de su inercia.

En su primera obra, *Una filosofía estética*, Iberico inicia su carrera filosófica totalmente inspirado en Bergson. En realidad, su libro no es sino la tesis que escribió sobre Bergson para graduarse de doctor en filosofía a la cual agregó más tarde dos o tres

ensayos sobre estética y moral (concebida con criterio estético, aunque no esteticista). En toda la obra se deja sentir -como en tantas otras obras de los jóvenes de la segunda generación latinoamericana- un cálido entusiasmo por la filosofía de Bergson. Iberico encuentra en esta filosofía la promesa de un gran futuro y se lanza decididamente a su conquista. Pero lo que más le atrae de ella es su aspecto estético. Para él, lo fundamental en Bergson es la identificación del esfuerzo artístico con el filosófico, el supremo valor de la intuición y de la simpatía que permite conocer el fondo de las cosas. La actividad estética, queda así, fundada en los grandes principios del bergsonismo, lo más profundo y comprensivo del espíritu. La vida estética es la gran actividad interior, la gran intimidad y, a la vez, la gran liberación. Por eso el arte, lo estético es el verdadero método de la filosofía. Para encontrar el lazo indefinible que une la experiencia total de la vida es menester sentir hondamente las manifestaciones estéticas, y para sugerirles a los otros es preciso valerse de medios artísticos: la imagen y el ritmo. Para mostrar la validez de estas afirmaciones, Iberico hace sutiles análisis de diversas artes, la poesía, la pintura, la música y la danza sobresaliendo en las consideraciones sobre las artes difluentes.

En *El nuevo absoluto* compuesto de una serie de artículos publicados en diversas revistas, Iberico sigue aún sus iniciales tendencias bergsonianas y afianza su concepción estética de la filosofía. Tomando posiciones contra el puro esteticismo, sostiene que la filosofía es metafísica y que encuentra en el sentido de la religión el sentido último de las cosas. Pero metodológicamente la estética mantiene su rango de preeminencia. La filosofía, nos dice, en uno de los primeros capítulos, dedicados a interpretar la obra de escritores peruanos de la anterior generación, no es precisamente una hipótesis, es más bien una impresión. Y más adelante, al hacer el estudio de la estética de Witaseck, afirma que la cuestión estética, como todas las grandes cuestiones humanas, es eminentemente metafísica. Si la filosofía es una impresión, su método debe ser el estético, porque sólo el método estético puede captar la plenitud del mensaje de las impresiones. Pero la interpretación de las impresiones en su plenitud, no queda en el puro nivel de la intuición inmediata. El nos conduce hacia los planos superiores del origen y del sentido del gran todo, es decir hacia la metafísica. Estética y metafísica están unidas, como el anverso y el reverso de una medalla.

Siempre dentro de la línea bergsoniana, en la que el tiempo es la suprema categoría de pensamiento, en su tercera obra importante Iberico, buscando nuevos medios de expresión estético-filosófica, aborda el tema del mito. Inspirado en la obra de Bachofen, e interpretándola según su propio criterio estético, encuentra que el mito es una de las expresiones más hondas del espíritu humano y una de las que nos permite entrar más directamente en contacto con las realidades prístinas. El mito es la versión veraz del contacto del hombre consigo mismo y con el mundo. Es la única expresión directa, sin los límites del pensamiento teórico, ni las separaciones y divisiones del análisis. La filosofía originalmente consiste en explicar el sentido del mito, pero luego se aparta de este sentido inicial y proclama erróneamente que su misión es entregarnos, por sus propios medios, la sustancia de la existencia. Es por eso necesario redescubrir el sentido del mito, volcarse hacia su mensaje con la ingenuidad y la sensibilidad necesarias para superar las limitaciones de la teoría abstracta. Y el resultado de este retorno es, sin duda alguna, que los grandes mitos de la humanidad, los mitos griegos, visión en que la vida universal se revela al alma, y la experiencia cristiana, visión del destino interior del alma misma, nos enseñan que la oposición y el ritmo constituyen la suprema realidad metafísica. Como se ve, aquí parece llegar Iberico a la parte más alta de su primera etapa: la temporalidad, considerada como oposición y ritmo, es considerada como la última realidad. El resto de la obra está dedicada a exponer las concepciones de Pascal, Doestoevski y Unamuno, en cuya obra, a pesar de sus esenciales diferencias, se encuentra el impulso común hacia lo trascendente que se escapa a toda captación conceptual y sólo puede revelarse a través de una experiencia concreta y única.

Es importante, para la comprensión de la obra de Iberico, observar que el primer viraje de la pura concepción temporalista hacia una concepción más integral del universo y de la vida interior, se encuentra no en una obra filosófica sino en una obra literaria: *Notas sobre el paisaje de la Sierra*. Ello es una muestra inequívoca de que en Iberico lo estético no puede esperarse de lo puramente abstracto y conceptual. Por eso, aunque en la concepción de la última realidad metafísica, su pensamiento evolucione y se desplace de lo puramente temporal, a una concepción más amplia en que el tiempo y el espacio se integren en el armonioso ensamblaje de la gran totalidad, su método permanece siempre el mismo: el enfoque estético de los problemas, el desarrollo filosófico

poético de los temas. Todo su pensamiento está expuesto en forma literaria, incluso en las partes en que se hace abstracto e indiscutiblemente sistemático. Y toda su literatura está transida de relumbros filosóficos. Cuando Iberico escribe filosofía escribe también poesía y cuando escribe literalmente no puede dejar de hacer metafísica. Por eso, la única obra literaria de cierta amplitud que ha escrito en su vida, puede ser considerada como obra filosófica. Y ello nos permite comprender que su cambio de actitud ante la realidad metafísica, aquel cambio que le permite superar para siempre el bergsonismo, se debe no sólo al influjo general del ambiente filosófico dentro del cual enmarca sus ideas sino a la toma de contacto directo con la realidad. Es la vivencia amorosa del paisaje peruano, del paisaje que le pertenece y dentro del cual nace y crece lo que le revela, que la verdadera realidad es algo más que ritmo y oposición, que es también armonía, extensión, distancia, forma y color. A través del mensaje del paisaje serrano que suscita en nosotros un sentimiento metafísico y religioso, Iberico descubre la importancia del espacio. El paisaje es un mundo de imágenes, y el espacio no es el mundo vacío y homogéneo, del que nos hablan los filósofos. El espacio es la luz en que flotan las figuras de la visión, el color que las viste, La lejanía en que se pierden y el lugar en que brotan. Y así, inspirado en este nuevo descubrimiento que le abre horizontes de una riqueza inigualada y que le permite incluso comprender mejor la naturaleza misma del tiempo, Iberico se lanza, ebrio de imágenes Y. de colores, a la conquista del espacio. Las descripciones que logra realizar sobre el paisaje de las serranías peruanas, gracias a un estilo de rarísima calidad literaria y a un extraño poder de evocación, no pueden a su vez ser descritas. Dos años más tarde, logra plasmar en teoría lo que intuyó poéticamente. *El sentimiento de la vida cósmica* desarrolla sistemáticamente -aunque naturalmente con un estilo altamente poético- la nueva concepción del mundo de Mariano Iberico, derivada de la superación del puro temporalismo a través de la integración del concepto de "forma" y de "espacio" como elementos vivos y como medios reveladores de la realidad última. Pero ello no significa que abandone la idea de que el tiempo es también un elemento revelador. El "ritmo" como manifestación universal, la "pulsación" como revelación de la "vida cósmica" permanecen siempre en el trasfondo de la construcción teórica. Pero ahora, aunque forman la textura del universo, no son los únicos hilos, están completamente por nuevos filamentos que permiten descubrir dibujos y modelos en el gran telón de fondo.

Según Iberico, el mundo actual ha dado la espalda a la naturaleza. La índole abstracta de nuestra cultura que ha interpuesto una muralla de fórmulas entre el hombre y el cosmos ha hecho desaparecer el sentimiento fundamental de "reverencia cósmica". Esto ha producido la pérdida del sentido del "misterio" tan necesario para lograr una visión verdadera del universo. Es por eso necesario redescubrir aquella reverencia y aquel sentido del misterio que tuvo el hombre de antaño, para integrarlo a la nueva visión científica y lograr de esta manera una aprehensión más honda y más completa del cosmos, una nueva y más grandiosa visión de la totalidad. Con este propósito, el autor aborda el estudio de las formas y del significado del sentimiento de la vida cósmica.

Según Iberico el sentimiento de la vida cósmica presenta tres formas fundamentales; una forma intelectual, otra de continuidad vital y una última que puede denominarse "de sentimiento del paisaje" o puramente estética.

El sentimiento intelectual de la vida cósmica se deriva de la posibilidad que tiene el intelecto de captar el orden que reina en la naturaleza. A través de esta captación el hombre descubre que hay unidad esencial entre las leyes de la naturaleza y las leyes de su propio entendimiento y queda pasmado de admiración ante esta armonía. Los grandes científicos y los grandes filósofos de la naturaleza son los que mejor han expresado este tipo de sentimiento, como Humboldt, Schelling, Hegel, Goethe.

El sentimiento de continuidad vital consiste en todos los estados anímicos suscitados de modo inmediato por la vida natural pulsa en nosotros y fuera de nosotros presenta tres especies principales: la cenestesia y el instinto, los sentimientos de proyección, entre los cuales el principal es lo que los alemanes han llamado *Einfühlung* y los sentimientos de fusión y participación. Los primeros son aquellos que significan un contacto inmediato con la realidad cósmica son sentimientos de "repercusión". Los segundos son sentimientos en los que el individuo sale de sí mismo y vive sus sentimientos interiores en los objetos que lo rodean. Los sentimientos de fusión y participación son, de todos, los más importantes, porque ellos ponen al hombre en contacto con el gran todo y revela su sentido interno gracias a su función asociativa y comunicativa. Los sentimientos de este tipo, pueden clasificarse en tres especies: sentimientos de cenestesia telúrica, que son producidos por la repercusión del gran todo, en su plenitud

concreta sobre el individuo, sentimientos mágicos, profundamente relacionados con el arte y la metáfora (que significa transformación de una cosa en otra) y sentimientos míticos profundamente relacionados con el asombro ante el origen, cuya importancia han redescubierto las modernas etnología, arqueología y psicología.

El sentimiento del paisaje, aunque íntimamente relacionado con el de continuidad vital (puesto que en toda contemplación del paisaje hay algo de "proyección") y con los sentimientos míticos (porque en la interpretación primitiva del paisaje intervienen los sentimientos míticos que otorgan vida propia a los elementos naturales, lo que hace que, en un principio, el paisaje se contemple como algo vivo y directamente conectado con el hombre) es el sentimiento estético por antonomasia. Hay una proyección del contemplador hacia las cosas contempladas, pero éstas son vistas a la distancia, como dentro de un cuadro. Se produce así la pureza de la sensación estética, cuyos elementos formales son el espacio y la luz.

La segunda y más pequeña parte del libro, directamente influida por las concepciones de Klages forma como una especie de apéndice dedicado al estudio del ritmo cósmico. Después de hacer una certera crítica de las concepciones formalistas del ritmo, y de referirse a las teorías de Klages, hace ver cómo el sentimiento del ritmo cósmico descubre correlaciones en las que se descubre la unidad orgánica del inundo, unidad que hace posible y esencial la participación del hombre en el ritmo universal de la vida.

En *El sentimiento de la vida cósmica* Mariano Iberico llega a una posición en la que, gracias a la superación de su primitiva concepción fluencial del universo y al descubrimiento del poder revelador de los contenidos sensibles, de las formas y de las estructuras, se enfrenta a la naturaleza y al cosmos, no como un sujeto aislado y abstracto sino como una conciencia inmersa en el gran todo, capaz de aprehenderlo en amorosa participación. El mundo que nos presenta Iberico es un mundo integral y vivo, palpitante, un mundo de mareas y de ritmos universales, que sólo puede ser aprehendido a través de contactos directos, de intuiciones concretas y a la vez hermenéuticas. Nos ha puesto ante el gran todo y nos ha dado los elementos necesarios para poder conocerlos en su intrínseca realidad. Pero no se ha adentrado aún en sus secretos. Para hacerla era necesario dar un paso más en esta evolución ascendente, aplicar lo conquistado -panorama y

método- a una labor de penetración y desentrañamiento. En buena cuenta, para lograr la culminación de la vía emprendida, era necesario elaborar con los métodos estéticos descubiertos, y con el material proporcionado por este contacto inmediato y osmótico con el cosmos, una metafísica, una teoría del ser.

Esto es lo que hace, precisamente, Mariano Iberico, en su último y más importante libro *La aparición* (ensayos sobre el ser y el aparecer). Pero no hay que equivocarse, *La aparición* es, sin duda alguna, una obra de metafísica. Y en cierto sentido de metafísica sistemática, porque en ordenadas secciones nos habla del aparecer y del ser, de las relaciones entre ambos, de la relación entre lenguaje y metafísica, de la poesía como expresión del ser y del aparecer. Pero de una metafísica *sui generis*, cuyo método y pautas de desarrollo siguen vías alejadas de las tradicionales. Una metafísica poética, que se expresa mediante metáforas de poder alucinante, y que sugestiona al lector de tal manera que lo obliga a creer que la única manera de llegar al misterio del ser es mediante la vivencia estética del aparecer. Es, así lo creemos, el libro que expresa con mayor acendramiento aquella fina y púdica actitud frente a la creación que caracteriza a la segunda generación. Una renuncia consciente, que conduce inevitablemente a una originalidad de perspectiva producida por la asimilación profunda y apasionada del pensamiento europeo. Tal vez, pocos maestros de la segunda generación como Iberico han afirmado categóricamente que su misión no es la de crear sino la de preparar, porque ellos no son técnicos, ni dominan aún las disciplinas necesarias para llegar a la gran creación. Y tal vez son pocos los que, como él, han llegado, sin pretenderlo conscientemente, a tan originales y propias perspectivas. Parece como si, en un principio, guiado por principios y orientaciones ajenas, hubiera abordado un tema cuyo contenido cuidadosamente planeado, permitiese predecir desarrollo, pero que, en el camino, asombrado por los panoramas descubiertos y absorto por el torbellino de imágenes y de objetos que se vierten sobre él como convulsa avalancha, le ha sido imposible no dejarse arrastrar por los senderos huidizos e intransita dos por donde fluye la impetuosa corriente. El resultado ha sido un libro en el que poéticamente se habla sobre el ser, y por medio de metáforas y de analogías se descubre, sin embargo, un macizo panorama ontológico que escapa por principio a todo teorizar sistemático. .

La primera parte se titula "La mediación del lenguaje" y aborda el tema de la relación entre el lenguaje, el aparecer y el ser. La poesía, por ser el medio expresivo que de manera más directa realiza esta relación, es el punto de partida. Para fijar su esencia, Iberico analiza, en primer lugar sus cualidades formales. Éstas son: la lejanía, la intimidad (a pesar de la lejanía, y en consonancia con ella, desde ella, invade los más secretos ámbitos de la vida), la transrealidad (en el sentido de que lo poético se refiere siempre a apariencias, a irrealidades, pero que son significativas y apuntan a planos diferentes) y la duración (desarrollo del objeto poético en el tiempo, a diferencia de las artes plásticas). Después de caracterizar a la emoción poética como *Einführung*, como aprehensión de la calidad poética del objeto, y como vivencia de libertad, y de efectuar interesantes desarrollos sobre la teoría de la expresión poética, el autor analiza el "acto poético" como lo esencial a la poesía. Y como resultado de los anteriores análisis, llega a la conclusión de que el "acto poético" es la vocación universal de las imágenes, es decir de las apariencias a trascender su simple calidad de apariencia y a fulgir en un mundo que es como la "apariencia de la apariencia" y que sin embargo retiene todavía la sustancia más recóndita y la más intransferible vibración del alma y del cosmos. La poesía es pues, aquel acto misterioso, en el cual, mediante una "desrealización" radical, puesto que la imagen poética es una apariencia de apariencia, se logra sin embargo una revelación de la profundidad del cosmos y del alma, una vía de acceso al corazón del ser. El estudio introductorio de la poesía, nos conduce al estudio general del lenguaje, por haberse revelado éste como la clave para el planteamiento del problema metafísico. A través de las anteriores consideraciones hemos aprehendido que el problema metafísico por excelencia consiste en comprender la relación entre el ser como fundamento y el aparecer como expresión de esta realidad, en esclarecer esta relación fundamental y correlativa entre el ser cuyo sentido es aparecer, y el aparecer cuya función es expresar el ser. Pero el lenguaje es, en este sentido, un fenómeno altamente representativo, porque su función consiste en expresar entidades subsistentes, por medio de elementos sensibles, es decir, en expresar el ser por medio de las apariencias. Por eso el estudio general del lenguaje en su función expresiva es la puerta de entrada a la metafísica.

Lo primero que se descubre en el estudio del lenguaje es que existen dos tipos fundamentales de expresión, que Iberico denomina "demiúrgico" e "hipostático. La función demiúrgica del

lenguaje es su función ordenadora, aquella que permite transformar el caos de las impresiones en el cosmos de las leyes naturales, es el lenguaje empleado en gran parte de la vida corriente, en las ciencias y en las disciplinas sistemáticas. Tiene la importancia de revelarnos la estructura del mundo. Pero mayor importancia tiene la función hipostática, porque ella no expresa formas directamente perceptibles ni las relaciones entre ellas, sino, directamente el sentido invisible, el sentido suprasensible del ser, que desciende a encargarse y configurarse en la palabra. Es evidentemente el sentido que caracteriza a la expresión poética. La función hipostática se cristaliza en la metáfora, que no es de ninguna manera, como sostiene la teoría clásica una asociación por semejanza, sino la zona de convergencia entre el yo y el no yo, donde se funden el espíritu y la materia, la naturaleza y el alma. Pero en su función hipostática, la poesía no se reduce a establecer esta zona de contacto entre el sujeto y el ser, sino que cumple además una función descubridora, en la que no se da el mundo como un reflejo sino como un emerger de lo profundo a la luz de la apariencia. La función hipostática nos hace comprender que el lenguaje es, en último término, la gran revelación metafísica. El lenguaje nos enseña que el ser es múltiple, a través de la multiplicidad de las palabras, pero nos enseña también que, en lo profundo, es uno, porque el lenguaje es comunicación y comunicación es comunión, participación y unidad.

Una vez analizado el lenguaje como la clave que nos revela el ser y su relación esencial con el aparecer, podemos abordar ya directamente el problema ontológico. Poseemos ahora los métodos y todos los elementos. La ontología tradicional con sus generalizaciones, sus definiciones y sus categorías no nos sirve de mucho, pues todos los análisis llevan a la inevitable conclusión de que el verdadero sentido del ser no puede captarse por medio de elucubraciones abstractas. Las antiguas teorías conducen a la separación radical entre el ser y el aparecer, lo que invalida *ab initio* toda posibilidad de comprensión cabal de lo que es el ser. El punto de partida debe encontrarse en la correlatividad del ser y del aparecer. La comprensión de la función hipostática del lenguaje del rol creador y revelador de la poesía, de la función del signo y del símbolo, nos abre un nuevo horizonte de captación ontológica. Este horizonte consiste en la vivencia del principio fundamental: *el aparecer es inherente al ser*. La comprensión del sentimiento de la vida interior y cósmica, el sentimiento existencial de la muerte, todas las grandes vivencias límites que nos ponen en contacto con

las grandes profundidades, nos abra un nuevo horizonte de captaciones ontológicas. Y todas estas convergen hacia el principio fundamental: *el aparecer es inherente al ser*. Lo fundamental es el ser, lo que se busca en el aparecer es lo profundo y permanente, lo en sí, pero el sentido del ser es, precisamente, aparecer, ser contemplado. El aparecer es el complemento existencial del ser. *Es el modo de ser del ser*. Todo ser, por el hecho de ser, tiende a aparecer. En esta forma Iberico culmina toda su filosofía, llegando a lo que podría llamarse una concepción *télico-estética del ser*. Hay una finalidad immanente al ser, y esta finalidad es, justamente, el aparecer. El hiatus clásico entre el ser y la apariencia queda, de esta manera, definitivamente superada. La función del lenguaje, de la expresión poética, de la conciencia como fenómeno biológico y suprabiológico, quedan elevadas al rango de estructuras metafísicas

Todo el universo queda ennoblecido, y los accidentes del acaecer se organizan en una unidad simbólica que expresa, resplandeciente de significado y palpitante de vida, el fondo último de las cosas.

Desde esta perspectiva ontológica el aparecer adquiere nueva luz y mayor consistencia. Se nos presenta como la presencia universal del ser al alma. Y a través de esta presencia se pueden descubrir sus caracteres, que ahora son vistos no ya como notas aisladas y contingentes sino como base y fundamento de una nueva ontología. Ellos son:

1º El aparecer es una heterogeneidad inexhaustible que se despliega en el tiempo y en el espacio (inexhaustible porque el tiempo y el espacio son las condiciones de la aparición del ser. En relación con la función del tiempo y del espacio como condiciones y "medios" de la aparición, el autor hace una serie de sutilísimas observaciones que, desgraciadamente, la limitación de espacio inherente a todo libro de la índole del presente, nos impide reproducir y comentar).

2º El aparecer es aparecer a un alma.

3º El aparecer está sujeto a las leyes empíricas del contraste y de la alternación rítmica (el ritmo es el elemento musical de la ontología de Iberico, es el elemento positivo de la herencia bergsoniana que ha sido integrado a su nueva visión en la que, aunque siempre el tiempo es el más profundo hontanar, no puede realizarse sin el espacio, porque el espacio es uno de sus modos

de realización. Esta tesis es opuesta a la de Bergson según la cual la espacialización es una decaimiento de la vida.

4º El aparecer se da según modos y relaciones comparables a los que se dan en el mundo de la luz (nuevamente el elemento plástico ganado a través de la superación de la pura fluencia como fundamento del ser. El enunciado de este principio "óptico" sugiere al autor el hermoso pensamiento una "óptica simbólica", que conduce a buscar la relación del ser en el aparecer de acuerdo con principios óptico, especialmente el de la refracción, según el cual él se manifiesta a través de diversos planos de aparición, refractado en una miriada de apariencias que producen una necesaria opacidad en la aparición, pero una opacidad que es a su vez vehículo de transparencia porque es revelación de ser. La opacidad y la transparencia serían así los dos polos del conocimiento y de la aparición), toda aparición expresa o dice relación al ser (éste es el último y más profundo de los cinco principios pues expresa el fundamento ontológico de todo aparecer).

Iberico muestra la necesidad intrínseca de esta referencia al ser de todo aparecer. Porque, nos dice, si el ser no apareciera, ¿qué sería lo que aparece en la aparición? Sería la nada. Pero hablar de una aparición de la nada, no tiene sentido. Y así, todo nos lleva al principio supremo de toda ontología: no se puede prescindir del ser como fundamento del aparecer, ni del aparecer como revelación del ser. Para enfrentarse al universo y a la realidad del alma, a la realidad del objeto y del sujeto, es necesario pensar en la simultánea presencia del ser y del aparecer, en la mágica armonía de la profundidad y de la superficie.



VIII. LEOPOLDO ZEA y EL "HIPERIÓN"

31) LA VÍA DE LA HISTORIA

Como hemos dicho al ocuparnos de los forjadores, sería una ingenuidad creer que cuando se habla de las etapas recorridas por el pensamiento de un hombre, salvo casos excepcionales, se pueden marcar linderos exactos. La evolución de una personalidad es algo demasiado gradual, las diversas etapas de su recorrido están demasiado interconexas, el trayecto de su pensamiento es demasiado unitario, para poder considerarlo como constituido por vértebras diferenciadas. Pero, a pesar de esta imposibilidad de diferenciación absoluta, es no sólo posible, sino necesario, encarar la producción intelectual de un hombre a través de sus etapas. Porque es una ley esencial de toda creación espiritual que ella se desenvuelva según diferenciaciones, cada una de las cuales es, a su vez, punto de partida y de llegada, hasta culminar en la maduración final.

Toda obra está profundamente enclavada en la circunstancia histórica de su tiempo. Sin referirla a esta circunstancia histórica, no puede lograrse una comprensión última de su sentido. Pero hay algunas obras que, por la naturaleza misma de su contenido, permiten un margen muy amplio de consideración aislada. Permiten, incluso sólo en primera aproximación, hasta prescindir de la descripción de sus diversas etapas y de las relaciones existentes entre ellas.

Otras, en cambio, por su propio sentido no pueden ni siquiera abordarse descriptivamente sin ser referidas a las circunstancias históricas de su nacimiento y, sobre todo, sin ser consideradas en relación a sus diversas etapas. Todo en ellas remite a un condicionamiento histórico y a la conciencia aguda que, de este condicionamiento, tuvo su propio autor.

En cada etapa se descubre un nuevo esfuerzo del autor para realizar de manera más cabal el sentido histórico que atribuye a su creación: cada una de esas etapas se manifiesta como una condición necesaria de la ulterior. Y a través de esta conciencia de condicionamiento se descubre el afán del pensador de realizar una misión histórica.

La obra de Leopoldo Zea es un caso típico de este tipo de obra intelectual, realizada con conciencia histórica y con etapas previamente planeadas como escalones necesarios de un trayecto que debe ser cabalmente recorrido. Por eso para comprenderla es necesario ubicarla en su circunstancia histórica y aprehenderla a través de sus momentos de desarrollo. Ya la ubicación histórica está cumplida en nuestro análisis de la reacción afirmativa de la tercera generación y en la descripción de las peculiares condiciones históricas en que surge la conciencia filosófica latinoamericana. Allí vimos cómo las condiciones histórico-culturales del latinoamericano lo inducen a afirmarse frente a Occidente y a perseguir la autenticidad creadora que hizo de la cultura occidental una manifestación tan grandiosa del poder del espíritu humano. Y vimos también cómo la tercera generación, al tomar conciencia de sí misma en una atmósfera de tensión, al darse cuenta que ella era la generación de la cual se exigía algo, se escinde en dos grupos. El que decide que ha llegado ya el momento de crear auténticamente y el que decide que es aún necesario seguir luchando para realizar las condiciones necesarias a la creación auténtica.

Leopoldo Zea es el hombre de la tercera generación que representa la respuesta afirmativa a la exigencia de su circunstancia histórica. Toda su obra se desarrolla en torno de la toma de conciencia de la imperiosa necesidad de que ha llegado el momento ya de filosofar auténticamente. El sentido de su producción intelectual reside, precisamente, en esta toma progresiva de conciencia y en la respuesta que da a su exigencia. Ya sabemos cuál ha sido el dinamismo de esta respuesta. El pensador latinoamericano de la generación joven se encuentra ante una exigencia de autenticidad. La decisión auténtica es enfrentarse a ella y crear. Pero, por tratarse de una circunstancia histórica nueva, no se trata de crear tal como lo han hecho los europeos, no se trata de imitarlos en su "manejo" de la filosofía. La creación filosófica del latinoamericano debe ser la revelación de su propia realidad. A través de la revelación, de la descubierta de nuestra realidad más profunda se expresará nuestra autenticidad y será posible llegar a la gran creación de valor universal, integrada dentro de la gran tradición de Occidente. Mas, para alcanzar los penetrales de nuestra realidad, la única vía posible es la historia. La realidad humana está constituida por su historia. En consecuencia, para alcanzar el sentido profundo de una realidad referida al una circunstancia es necesario seguir los hilos de cuya

textura está constituida dicha circunstancia. Antes que nada, por tratarse de un intento de revelación de sentido, hay que conocer la historia de las ideas. Y referida a las ideas la totalidad de la historia como sucesión conexas de complejos de valoraciones y de expresiones humanas. Una vez esclarecido el panorama histórico, la interpretación de nuestra más propia realidad, que se desprenderá de este esclarecimiento, como una irradiación natural, será el primer paso hacia la autenticidad filosófica. Aunque, como acabamos de decir, no puede hablarse de etapas totalmente delimitadas, la obra de lea muestra el desarrollo de un planteamiento que adquiere caracteres definidos casi desde sus comienzos. En ella las etapas se van cumpliendo como una sucesión de acercamientos a la meta. Aunque, como su. cede siempre en todo movimiento de ideas, la clara conciencia de lo perseguido sólo se adquiere a través del mismo desarrollo. Pero, lo interesante en esta toma de conciencia es que no se realiza a través de una larga evolución, sino que aflora a la superficie apenas empezada la obra. El hecho de empezar con el estudio de la historia de las ideas en México indica que ya lea, en tanto se consideraba a sí mismo filósofo de la tercera generación, había asumido una actitud afirmativa, consistente en el interés por su propia realidad. De la historia de las ideas, y siempre del panorama del historicismo pasa lea a expresar, a proclamar que la autenticidad del filosofar en América Latina consiste en el estudio de nuestra propia realidad. Ya en esta etapa ha llegado a la plena y clara conciencia de su meta. Por eso culmina en la siguiente con estudios e investigaciones sobre aspectos vertebrales de la realidad mexicana y americana. Despliegue del panorama histórico, descubrimiento de la autenticidad, revelación de la entraña americana: he aquí las tres etapas de su obra. Pero para comprenderlas en su verdadero significado es menester percatarse de que el orden temporal no es sino la condición de la realización de la teleología interna que las anima: la afirmación de la autenticidad filosófica a través del enfrentamiento con nuestra propia realidad. Ello explica la rapidez de la toma de conciencia, y la misma índole de las etapas. Y se explica como un modo radical de reacción frente a las circunstancias filosóficas y culturales de su propio medio.

En *El positivismo en México* Zea parte del problema de la relación entre filosofía e historia, entre las ideas filosóficas y la realidad de la cual han surgido estas ideas. El estudio del positivismo en México de manera abstracta, como lo hace por

ejemplo Windelban, no haría sino exponer lo que dijeron los positivistas. No habría ninguna diferencia con la exposición de lo que escribieron los positivistas en Francia, Inglaterra o Alemania. Sólo que se vería que no hicieron nada original. Pero esta pobreza de perspectiva desaparece apenas se enfoca el positivismo mexicano en relación con su circunstancia histórica. Se ve entonces que no se trata de malas copias del pensamiento europeo. Porque las verdades de la filosofía no son verdades absolutas en el sentido de eternas. Son absolutas en sentido circunstancial. Por eso, si se tiene en cuenta la circunstancia mexicana durante la vigencia del positivismo en México, se comprenderá, todo lo peculiar que hubo detrás de ideas aparentemente sin originalidad. Ya en estas afirmaciones se ve claramente el afán de lea de afirmar su propia realidad y de descubrir en ella motivos de autenticidad. En forma patente, se manifiesta la actitud común a todo filósofo latinoamericano de afirmarse frente a Europa, de que su pensamiento no sea una mala copia del europeo. Y también se manifiesta la vía que, partiendo de Ramos, va a seguir el grupo que asume una actitud afirmativa: el descubrimiento de su propia realidad.

Lo primero que se impone cuando se estudia el positivismo mexicano con un criterio historicista es que no se trata de un puro movimiento académico sino de una ideología íntimamente vinculada a la política. Esto es propio de México y de América Latina. El positivismo es una doctrina importada para servir a los fines de determinado grupo político. La prueba de esto es que los diversos grupos ideológicos asumieron una actitud política frente al positivismo. Así los católicos, los jacobinos, y, posteriormente, la generación del Ateneo de la Juventud (entre los que se encuentran Vasconcelos, Caso y Reyes).

Desde luego que la aplicación de la doctrina para defender los intereses de una clase no es exclusiva del positivismo mexicano. Toda doctrina o teoría es de un determinado grupo de hombres encaminado a transformar su circunstancia. Pero en México fue un instrumento importado, lo que es altamente característico, y tuvo mucha mayor intervención directa en la política, lo que también es específico.

En realidad, en Francia, el positivismo de Comte es el intento de justificar los intereses de la burguesía de su tiempo interesada en restablecer el orden que había sido roto por la revolución.

Debido a su desarrollo histórico México estaba en una situación similar a la de Francia. La burguesía, al igual que la europea se había enfrentado a los privilegiados. La misión del movimiento jacobino, con su figura principal Melchor Ocampo, fue destruir el antiguo régimen de privilegios. Para ello se valió de la ideología del enciclopedismo francés. Pero una vez hecho esto, una vez la nueva clase en el poder, era necesario restablecer el orden. Surge así la figura de Gabino Barreda.

Si se estudia la situación de México en la época en que Gabino Barreda pronuncia su famosa oración cívica en 1867 y es llamado al Ministerio de Educación por Benito Juárez, se ve claramente la subestructura política. La burguesía mexicana se acaba de enfrentar al imperialismo europeo y había triunfado después de una cruenta lucha. En esta etapa combativa surge el movimiento de la reforma que propugna una filosofía revolucionaria. Los principales dirigentes de este movimiento fueron los jacobinos. Pero una vez conquistado el poder por la burguesía es conveniente asentarse en él, hay que lograr el equilibrio y la permanencia. Hay que luchar, por tanto, contra las fuerzas disipadoras, contra las que quieren prolongar el espíritu revolucionario. En esta lucha es necesario servirse de una ideología, y ninguna doctrina mejor que el positivismo de Comte, que en Francia y Europa había servido para propósitos similares. En esta forma, una clase justifica científicamente sus privilegios. Evolucionando del liberalismo inicial hacia una política de orden, Gabino Barreda presenta un sistema en el que se concilia la libertad con el orden. Haciendo una brillante aplicación del positivismo comtiano a su propia realidad, Barreda, por medio del pensamiento filosófico justifica el orden recién establecido, la propiedad privada, y propugna una educación positivista.

No deja de esperarse la reacción. Los liberales que quieren ser fieles al antiguo espíritu de lucha, sostienen que, al imponer una doctrina educacional, se está atentando contra la libertad humana. Pero Barreda avanza cada más en su posición y termina en franca oposición con el liberalismo. Es interesante notar cómo en los ataques a Barreda, se revela el mismo espíritu de la burguesía mexicana. Muchos hombres pertenecientes al nuevo orden, entre los que se cuenta incluso funcionarios del gobierno, se alarman de la reacción en el clero y en los medios católicos que han despertado las doctrinas de Barreda. Y consideran que el positivismo al entrar en polémica ha fracasado como instrumento

de orden. El positivismo no es sino un instrumento al servicio de la burguesía mexicana, de aquí que ésta no pueda aceptar del mismo sino aquel conjunto de ideas que le sean útiles y desechar todo lo que implique algún peligro para el orden que ha establecido.

Empero la obra de Barreda ha sido demasiado poderosa. A través de largos años de prédica ha logrado formar una brillante generación de discípulos. Éstos se agrupan en la Asociación Metodófila Gabino Barreda. La Asociación Metodófila está integrada por médicos, ingenieros, juristas y en general, por hombres egresados de la Escuela Preparatoria, cuyos planes habían sido transformados por Barreda. La finalidad de la agrupación es el estudio científico de los diversos problemas y sobre todo mostrar la verdad de la tesis fundamental del maestro: que el método positivo ofrece las bases para un entendimiento sobre verdades objetivas que hace posible el ordenamiento de la sociedad. Las sesiones, dirigidas por el propio maestro, versan sobre los más diversos temas, y pronto se empiezan a presentar trabajos que inciden sobre el orden social. Así Miguel S. Macedo expone un trabajo sobre las relaciones entre los superiores y los inferiores y de los ricos y pobres, sosteniendo que una de las formas de la superioridad social es la riqueza. El origen de la superioridad es el triunfo del más apto. De esta manera se va desarrollando toda una rigurosa filosofía del orden social burgués gracias a la aplicación de las doctrinas positivistas. El impulso de esta generación lo lleva al dominio político del país. En 1892, se publica el primer manifiesto de una liga llamada Unión Liberal en la que están distinguidos discípulos de Barreda: Justo Sierra, Miguel Macedo, Limantour y Casasús. Surge un poderoso partido que más tarde fue llamado el "partido de los científicos".

Este es el momento culminante del positivismo en México. Y aquí llega a su límite, porque al crecer demasiado, pretende asumir la dirección espiritual de los mexicanos, y a la burguesía no le conviene ningún poder espiritual. Es el momento en que adviene el porfirismo. Pronto empiezan los ataques, sosteniendo especialmente que el programa educativo positivista es contrario a la constitución. Horacio Barreda, hijo de Gabino, asume la defensa y trata de deslindar responsabilidades en los errores relacionados con la realización de la reforma educacional. Acusa sobre todo a los mismos maestros y hombres de Ciencia que no tuvieron la suficiente capacidad de enseñar conforme a las verdaderas doctrinas positivas." Se forma como consecuencia de esta

pretensión un movimiento poderoso de resistencia. Los católicos se coaligan con los liberales y ambos insisten en la libertad de conciencia.

En su segundo libro sobre la historia del positivismo en México, titulado *Apogeo y decadencia del positivismo en México* Zea expone la manera cómo, bajo el impacto de las fuerzas sociales, evolucionó el gran movimiento creado por Gabino Barreda. Aunque Barreda creyó encontrar en el positivismo la solución de los problemas mexicanos y trató de influir sobre los ciudadanos, no a través de la acción política directa sino a través de la educación, en realidad lo que estaba haciendo era crear una nueva ideología o la ideología de la burguesía mexicana. Pero las ideas tienen su fuerza propia. Por eso llega un momento en que chocan contra la realidad. En el caso del positivismo mexicano, esta realidad es el interés de la burguesía. La intención de Gabino Barreda había sido que el grupo positivista fuera el nuevo poder espiritual de la nación, el poder que reemplazara a la Iglesia que acababa de perder su antigua influencia. Pero en caso de que hubiera llegado a constituirse este poder, los intereses de la burguesía habrían peligrado, porque el dominio de las conciencias hubiera permitido al grupo de los teóricos, dirigir las fuerzas materiales del país. Por eso el grupo de los discípulos de Barreda que, tratando de ser fieles al ideal del positivismo, emprenden este camino, es llamado el grupo de los utópicos y en realidad fueron utópicos, pues creyeron poder dirigir a la nación y sólo fueron el instrumento de una clase.

Más conscientes de la situación histórica, algunos discípulos de Barreda, la mayor parte de los cuales integraba el grupo de los científicos, dedicó sus esfuerzos a fundamentar por medio del positivismo, de manera directa, los intereses de la poderosa burguesía que había tomado el poder. Éstos fueron los positivistas no utópicos, encabezados por Justo Sierra, Telésforo García Limantour y Casasús. En 1878 fundan el *Diario de la Libertad* y proclaman la necesidad de emplear la política como medio de realizar las ideas positivistas en México.

Desde que se inicia la publicación del *Diario de la Libertad* los científicos plantean puntos de vista que son una franca defensa de los verdaderos intereses de la burguesía mexicana. Así, no conciben al Estado como una organización para lograr la felicidad del individuo sino como una organización para administrar justicia,

o lo que es lo mismo, para servir a los bienes del individuo. El Estado no debe dar ni quitar, debe sencillamente, mantener el orden, es decir, el orden impuesto y conveniente a la burguesía mexicana. El ataque a los liberales no puede tampoco faltar. Son llamados utópicos y causantes de trastornos. Lo que interesa al país, por el contrario, es la conservación del orden, no la agitación producida por las ideas.

En esta forma se va preparando el porfirismo de manera inflexible. Se empieza a propugnar la necesidad de una tiranía honrada y se presentan proyectos de reforma de la constitución. Alianzas antes consideradas imposibles con el clero y con la milicia dejan entrever la clara meta de .los nuevos políticos no utópicos. Se invita a los ricos a intervenir en política y se perciben claros indicios del nacimiento de una plutocracia. Es en realidad el advenimiento de esta plutocracia lo que caracteriza esta época del positivismo. No se defiendan ya derechos otorgados por una divinidad, ni derechos conquistados por la fuerza de las armas. Se trata de defender los derechos de los ricos. En esta incontenible dirección se llega a extremos increíbles, como en el ataque que hace Telésforo García, a los católicos por haber escrito un artículo en el que sostienen que los ricos tienen la obligación de dar limosna. Según García quienes así piensan coinciden con Lasalle y Marx, porque quien sostiene que es obligatorio dar limosna está atentando contra el derecho de propiedad privada. Los científicos desde las columnas de su diario defienden enérgicamente todo lo que contribuye a sostener el derecho a la propiedad y combaten todo lo que pueda amenguarlo.

Ante la rebelión de los indios del estado de Hidalgo, producida por la tremenda explotación a que eran sometidos por los propietarios de tierras, sostienen que los indios no tiene derecho porque son seres inferiores. Siguiendo en su afán de fundamentar filosóficamente los intereses de la clase burguesa, los científicos empiezan a apoyarse cada vez más en la obra de Mill y Spencer. En 1889, cuando Justo Sierra publica su programa político, se apoya en ideas del positivismo inglés porque conviene más al orden que se quiere defender. Comte, como buen discípulo de Sainte-Beuve, era de orientación socialista, pero Mill y Spencer eran partidarios de la absoluta libertad económica. Claro que también propugnaban la libertad política, pero para los científicos era muy sencillo escamotear la libertad política y proclamar la libertad económica, aduciendo que el pueblo mexicano aún no

estaba preparado para un Estado con un mínimo de coacción. Por eso, sólo por medio del orden se llegaría en el futuro a la libertad. Pero si el orden político era necesario en lo económico debía existir libertad irrestricta. Se trataba de una libertad para enriquecerse; 'Y, naturalmente, este enriquecimiento era logrado por los más aptos, por aquellos cuya capacidad de supervivencia, según la posición evolucionista, era mayor.

Esta situación no podía mantenerse por mucho tiempo. Los científicos, sostenedores del porfirismo, contribuyeron a establecer una división en la burguesía mexicana. De acuerdo con la teoría del triunfo del más apto, un grupo de la burguesía se encaramó al poder y cerró el paso a los de su propia clase. Se creó una oligarquía cuyo interés inmediato se opuso al interés general de la burguesía. Por otro lado, la explotación del indio a través del latifundismo llegó a tales extremos que el campesinado, no teniendo ya nada más que perder se lanza a la lucha y rebasa a la burguesía. El resultado político es la revolución de 1910. La manifestación ideológica de la reacción contra la oligarquía surge de la Escuela de Altos Estudios. Jóvenes brillantes y llenos de impulso creador se forman en sus aulas y se agrupan en torno del Ateneo de la Juventud. José Vasconcelos, Antonio Caso, Alfonso Reyes, Pedro Enríquez Ureña, destruyen la ideología que sirvió de instrumento a la burguesía e inician una era de independencia intelectual y de renovación en las ideas. A través de Schopenhauer, de Nietzsche, de Bergson, la juventud intelectual mexicana, proclama ideas más amplias y más generosas. El positivismo y la oligarquía burguesa, habían sido superados en México.

En el tercero y último libro de su ya clásica trilogía sobre el positivismo, Leopoldo de Otilio estudia el nacimiento y la evolución del positivismo en los restantes países de América Latina. Como condición de la comprensión del sentido del positivismo, Zea parte del estudio del romanticismo. A pesar de que en sus dos libros sobre el positivismo en México elabora un esquema completo de interpretación, en el estudio del impacto del positivismo en la América Hispana se enfrenta a las diversas circunstancias históricas sin dejarse llevar por la natural tendencia de aplicar el mismo esquema. Cada sub circunstancia, dentro de la circunstancia general es estudiada objetivamente, de acuerdo con sus condiciones específicas. De esta suerte descubre rasgos genéricos existentes en los diversos movimientos positivos y

rasgos agudamente diferenciales. Los principales rasgos comunes se agrupan en torno a la actitud esperanzada, en la creencia de que el positivismo es el instrumento ideológico que permitirá realizar los ideales más nobles perseguidos por la emancipación. A través del positivismo llegaremos a la emancipación mental, tan necesaria, después de la política. Mas para ello debe de emplearse la educación, y es precisamente el positivismo la doctrina filosófica que hace posible esta doctrina. En todo esto se descubre un convencimiento de que el positivismo es la doctrina salvadora, el instrumento insuperable para llevar a nuestra América al más alto cumplimiento de su destino.

Como nota curiosa puede observarse que en todos los países hispanos de América del Sur, se rechaza la idea de la religión de la humanidad. En esto se distingue la circunstancia hispanoamericana de la brasileña en la que no sólo se acepta la idea comtiana sino que se le considera un principio fundamental del movimiento.

Veamos ahora los rasgos diferenciales. En México, como se ha mostrado ya, el positivismo es un movimiento aprovechado para defender los intereses de una clase: la burguesía mexicana. En Argentina es la ideología esgrimida por un liberalismo avanzado y socializante. En Chile se nota la misma tendencia liberal, y el anhelo de mejorar la organización social, aunque con menos radicalismo. Surgen dos poderosos movimientos: los ortodoxos, representados especialmente por los hermanos Lagarrigue y los heterodoxos por Letelier, influenciado por Lastarria. En Uruguay el positivismo se manifiesta como misión moralizadora. En el Perú y en Bolivia, sirve de base para elaborar una ideología de salvación después del desastre del 79. Todo ello sobre fundamentos liberales. En el Perú, tiene además la especialísima característica de orientarse hacia la salvación del indio. Se considera que el positivismo es el instrumento adecuado para conseguir, por medio de la educación, la dignificación del indio. Para ello debe lucharse contra la opresión y las fuerzas del desastre. Para fundamentar estas ideas se parte ya no de Comte, sino de Spencer. Mientras en Argentina y Uruguay se considera al indio un elemento negativo, en el Perú, a través de Manuel Vicente Villarán, Javier Prado y Mariano H. Cornejo se defiende el valor del indio como elemento constitutivo de la nacionalidad.

32) EL LLAMADO DE LA RESPONSABILIDAD

A través del profundo estudio del movimiento positivista en toda la América Hispánica, Leopoldo lea logra descubrir un panorama histórico y ubicarse en él. Aunque no ha estudiado él mismo toda la historia de las ideas de nuestra América, ha analizado el sentido de una de las época más importantes, de aquella que constituye, precisamente, la transición entre la época. El estudio de la evolución de las ideas e ideologías desde la Colonia hasta nuestros días, y especialmente del movimiento positivista, le va revelando el sentido de este desarrollo y lo conduce por fin a la toma de conciencia de la misión del auténtico filósofo latinoamericano. Es necesario el conocimiento de nuestra propia realidad para que sea posible la constitución de una filosofía nuestra. Esta necesidad requiere la decisión de estudiar nuestra realidad profundamente. y el estudio de nuestra realidad, remite nuevamente al sentido del filosofar auténtico: la revelación de nuestra propia esencia. Esta revelación se presenta ahora a lea como una exigencia de la cual ningún pensador auténtico puede escaparse. Es una exigencia de responsabilidad. Por eso, una vez cumplido el primer ciclo histórico, sus escritos se dirigen a hacer patente esta responsabilidad, a crear la aguda conciencia de la necesidad de meditar sobre nuestra propia realidad.

En *Ensayos sobre filosofía en la historia* reúne una serie de ensayos en los que expresa sus primeras búsquedas en la dirección afirmativa del filosofar. El hecho de partir de la historia le hace ver la relación fundamental entre la teoría filosófica y las circunstancias históricas concretas. En este sentido interpreta a la filosofía actual no como un producto arbitrario de la pura especulación sino como la del hombre que se enfrenta a su amenazadora circunstancia. Su circunstancia se ha tornado amenazadora porque todo aquello en que antiguamente creía se ha o se está derrumbando. Lo único que le queda es su vida y, por ende, tiene que hacer algo con ella, es responsable de ella. Por lo mismo que se encuentra sólo con su vida y que es responsable de lo que hará con ella, la misión del filósofo actual es hacer patente tal responsabilidad a sus contemporáneos. Y por eso él mismo debe empezar por ser responsable de su tarea.

América ha vivido de prestado a través de su historia. Pero ahora lo que le ha dado Europa ha quedado. Se ha quedado por eso sin nadie que le fabrique sus creencias. Empero, es imposible

que una sociedad viva sin creencias. Si nadie se las puede dar, debe fabricárselas ella misma. Esta construcción de creencias es lo fundamental para nuestro futuro americano. Y de todos sus aspectos, el más importante es la expresión en logos, en razones, de nuestra propia circunstancia. Porque sólo conociendo nuestra propia circunstancia podremos conquistar una nueva estructura de creencias. Es en este sentido que se habla de una filosofía Americana y de una filosofía Hispanoamericana.

Naturalmente no se trata de una filosofía que quiera ser original por el mero prurito de originalidad. De acuerdo con la relación que debe existir, y de hecho existe, entre toda filosofía y su circunstancia, nuestra filosofía debe ser hecha dentro de nuestra trayectoria histórica. Es pues absurdo hacer filosofía hispanoamericana para oponerla a la europea y negar el valor de ésta. Debe por eso ser una filosofía que reconozca su proveniencia, su tradición, pero cuyo interés primordial sea la interpretación de nuestra propia circunstancia. En este sentido debe afirmarse que es auténtico todo filosofar latinoamericano abocado a una tarea de tipo universal, como la europea. Es inevitable abordar temas universales, porque los temas de cualquier circunstancia particular se encuentran estrechamente ligados a estructuras generales. Pero los temas referentes a nuestra circunstancia americana son tan legítimos como los universales, y deben de integrar nuestro auténtico filosofar latinoamericano.

Esta parte de la obra de Zea, en la que toma plenamente conciencia de su propio proyecto de filosofar y lo interpreta como un proyecto de su generación, debe ser analizada con todo cuidado. Porque nos muestra, sin lugar a dudas, que se trata de una actitud afirmativa, de una actitud que proclama que ha llegado el momento ya de filosofar auténticamente, y que para ello es menester voltear los ojos hacia nosotros mismos. Pero, a pesar de que, comparada con la actitud asuntiva se caracteriza por la convicción de que ya es posible la creación auténtica, debe indicarse claramente que no se trata en ningún momento de la negación de lo europeo ni de la autenticidad de los temas generales. Es una afirmación dentro del equilibrio, muy lejos del desborde y del desequilibrio que tantas veces se le ha achacado. Obsérvese que el hablar del estudio de nuestra propia circunstancia como tema auténtico, lea dice que es *un tema tan legítimo* como el universal. No dice siquiera que tiene mayor

jerarquía dentro de la autenticidad. Al reconocer la legitimidad de la meditación sobre temas abstractos universales, no lo hace como una concesión, sino como un hombre que, por lo mismo que ha sido conducido a su posición por el estudio de la historia, sabe que no se puede prescindir de la historia. Son más bien algunos miembros del grupo afirmativo, los que han exagerado la posición de lea negando toda autenticidad a la especulación sobre temas universales.

Es verdad que en otra obra importante del periodo de la toma de conciencia, *América como conciencia* hace afirmaciones algo más radicales. Pero nunca llega a romper el equilibrio. En esta obra parte del planteamiento de que la filosofía no debe ser el resultado de un poder hacerla, sino de un tener necesidad de hacerla. Por eso ahora es posible la filosofía americana, porque ahora nuestra circunstancia exige que la hagamos.

Pero estos problemas no son necesariamente específicos. Son problemas humanos que resultan de los problemas que todo hombre se plantea por el hecho de ser hombre. Pero lo americano nos será dado a pesar de nuestro intento de absoluta validez. Querámoslo o no, tendremos siempre que partir de lo que nos es más próximo. Y esto es nuestra propia circunstancia. Si partimos de nuestra circunstancia tenemos que tomar conciencia de nuestra situación. Y el análisis de nuestra situación ha de llevarnos necesariamente al problema central: ¿cuál es nuestra situación desde el punto de vista de lo que somos?, ¿cuál es nuestro ser? De la respuesta que demos a estas preguntas, 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.*

Hemos subrayado estas líneas porque en ellas lea expresa por vez primera y con plena conciencia lo que él cree que es lo verdaderamente auténtico del filosofar latinoamericano. Siempre dentro del equilibrio, aduciendo que nuestros problemas son problemas humanos, como los de todos los hombres, pero haciendo culminar su análisis en la investigación de nuestro propio ser, investigación que habrá de inaugurar la existencia de nuestra filosofía. Más adelante vuelve a plantear la necesidad de estudiar temas universales, pues, según nos dice, al referimos a los temas de nuestra propia circunstancia tendremos que referimos también a los universales. Los unos y los otros se explican y aclaran y *ambos*

deben ser tratados dentro de nuestra filosofía. En estos últimos planteamientos, se nota ya un mayor radicalismo, comprensible por el hecho de que ahora tiene ya la clara visión de la meta: la revelación de nuestro ser de americanos. Pero a pesar de ella, insiste en la legitimidad de lo universal e insiste en su posición armónica.

33) AMÉRICA COMO REVELACIÓN

Y así, partiendo del estudio de la historia de las ideas en América, a través del descubrimiento de su responsabilidad como filósofo, Zea llega a la culminación de su obra: la revelación de nuestro ser. Nuestro ser es el del hombre americano, y la dilucidación de su sentido debe hacerse desde aquella circunstancia concreta que se llama América. Así enfocada, América habrá de abrirnos su esencia como la revelación de lo que somos. Y a través de lo que somos tendremos la visión de lo que son todos los hombres. Nuevamente, a través de lo concreto llegaremos a lo universal.

Impulsado por su afán afirmativo, crea una colección que titula "México y lo mexicano" en la que publica una serie de obras dedicadas al estudio de la circunstancia mexicana en sus diversos aspectos. El primer volumen es una obra de Alfonso Reyes. El segundo es su primer análisis del ser del mexicano, titulado *Conciencia y posibilidad del mexicano*. Y nuevamente aquí, que es ya un aporte concreto a lo que los filósofos de la actitud afirmativa consideran como auténtico, insiste en las conexiones entre los temas circunstanciales y los universales. Decir algo de lo mexicano, afirma, es también decir del hombre. Lo mexicano no es otra cosa que una forma concreta de lo humano y, por lo mismo, válida para cualquier hombre que se encuentre en semejante situación. Partiendo de esta actitud, se quiere ofrecer una aportación en la búsqueda de la esencia del hombre. La conciencia que de sí propio vaya tomando el mexicano, no será otra cosa que una etapa más de la conciencia que el hombre en general ha venido tomando de su ser. Conciencia siempre concreta de una realidad determinada. Ayer conciencia del hombre europeo, hoy conciencia del americano, y en el futuro, conciencia de todo hombre en cualquier circunstancia o situación.

U
Pero la toma de conciencia del mexicano es característica, diferencial. Se revela en el dramático afán de encontrarse como hombre al lado de todos los demás hombres. Esta actitud permite comprender nuestra historia. La revolución mexicana es un acontecimiento decisivo en esta trayectoria, pues a través de ella se llega a la conciencia de lo mexicano. Pero no se llega de manera inmediata y cabal, sino a través de una penosa evolución. Debido a su violencia y continuidad crea una "psicología de batalla" (según expresión de Frank Tannenbaum) y conduce a una moral de circunstancia. Las decisiones deben ser improvisadas, de un día para otro, según lo exijan las circunstancias. Pero poco a poco, se va llegando a la plenitud y al equilibrio, hasta que adviene la época del ajuste, en que el mexicano está ya maduro y es capaz de evitar las utopías y de avanzar consciente de sus más propias posibilidades.

En esta nueva época empieza ya a hurgar teóricamente dentro de sí mismo y a tratar de ordenar racionalmente la conciencia de su propio ser. El ensayo de Samuel Ramos es el más característico y constituye el primer paso hacia la plenitud de la conciencia. Para Ramos, el mexicano es un hombre que se ha empeñado durante años en contrariar su destino, porque constantemente, en el decurso de su historia no ha hecho sino inventarse destinos artificiales. Por eso la virtud que más urgentemente debemos aconsejarle es la sinceridad. A través de esta sinceridad descubrimos que el mexicano tiene un complejo de inferioridad. Es menester hacer que estos complejos se desvanezcan y entonces dejará de lado su afán por destinos que no son el suyo. Comenzará entonces una segunda independencia.

El dramaturgo Usigli considera que el mexicano ha tenido una incompreensión para los valores del espíritu y de la cultura. El poeta Octavio Paz, considera al mexicano como un hombre que ha vivido todas las formas imaginables de deshumanización. Ello lo ha sumido en una vida de zozobra, angustias y soledades. A través de ella, en tanto otros hombres han vivido también estas formas de existencia, habrá de revelarse la posibilidad de comprensión entre todos los hombres.

Y así, al mexicano queda ubicado en su ser. Es un hombre cuya ser consiste en el afán de encontrarse como hombre al lado de los demás hombres. Debido a su posición de inferioridad frente al europeo, que, primero lo conquista como indígena, y luego lo

domina como criollo y mestizo, el mexicano es un hombre marginalizado. Todo su proyecto de ser quedará fijado por esta condición marginal y por su decisión de superada y encontrar la plenitud. ¿No se reconoce en este planteamiento el origen mismo de la posición afirmativa en el movimiento filosófico latinoamericano?

En *El Occidente y la conciencia de México* lea desarrolla todas las consecuencias de esta premisa. La actitud del Occidente, cuando en el Renacimiento se lanza a la conquista de nuevos mundos, es de superioridad y de discriminación: Esta actitud, heredada de Grecia, enaltece el ser de la propia cultura y rebaja al ser de los hombres que quedan en los márgenes, de los hombres marginales. El conquistador representa esencialmente esta actitud frente al indio mexicano. De una vez para siempre le impone un ser inferior que no ha escogido, le niega su ser auténtico. Por eso, el ser del indígena sólo puede comprenderse como una actitud definida ante esta imposición ontológica. Toda la historia de México se comprende a través de esta actitud de dos grupos diferentes, a través de lo que podría llamarse la "Tensión ontológica fundamental". El mestizo, el criollo, el mexicano moderno, libre e industrializado, son producto de esta tensión primitiva.

La actitud primitiva se origina en este inicial regateo de ser. El conquistador se considera como el poseedor de la esencia humana por excelencia. El conquistado es un hombre inferior, y algunos, tal vez los más, lo consideran como perteneciente a la categoría de las bestias, como un ente sin alma. La famosa polémica entre las Casas y Sepúlveda muestra sin lugar a dudas cuál fue el criterio imperante en la época.

Debido a la superioridad de sus armas, el conquistador impone su actitud y el indio tiene que aceptar la condición que se le impone. La manifestación existencial de esta actitud es la "desgana", esa famosa prescindencia que *tanto* llama la atención de los occidentales. Pero la desgana no es un ser inmutable del indio. En el fondo de ella hay una abismal incógnita en la que lo humano se hace *patente* como posibilidad de otro modo de ser diverso, distinto del que se le ha querido imponer.

Este tremendo impacto de Occidente sobre México, origina una peculiar estructura social, muy distinta de la de los países imperialistas. En éstos el proletariado surge en relación a la clase

dominante como producto natural de la estructura interna. En los países coloniales, en cambio, el proletariado se constituye sobre la base del grupo dominado. El grupo dominante utiliza al dominio como instrumento de sus intereses concretos. El resultado es el nacimiento de una extraña organización social, jerarquizada según el criterio de la superioridad del conquistador. En la cúspide, los españoles, los venidos- de Occidente, los poseedores del ser privilegiado. Vienen luego los criollos, que a pesar de tener sangre española, son de menor jerarquía, por el mero hecho de haber nacido en tierra de Indias. En un estrato ya inferior está el mestizo, cuyo ser fluctúa entre lo pleno y lo inexistente. En el fondo de la jerarquía, ya el indio, que conforma la mayor porción del proletariado.

Cada uno de estos estratos a través de las diversas épocas de la historia de México adquirirá una especial conciencia de lo mexicano y a través de ella se irá haciendo cada vez más *patente* el anhelo de liberación y de autofirmación. El criollo pronto adquirirá ciencia de su inferioridad frente al hombre proveniente de la Metrópoli, y nacerá en él un anhelo de afirmarse ante él. Pero su misma cercanía al español, su comunidad de intereses, lo mantendrán unido a la corona. El indio, demasiado marginalizado, no tendrá fuerzas para erguirse ante el opresor. De todas las clases sociales es la del mestizo la más apta para rebelarse. Debido a su sangre española está en trato frecuente con el español y el criollo.

Pero su origen bastardo los aleja de toda seguridad y protección. No son encomendados, como los indios, pero no pueden ser herederos como los blancos. No tiene por eso nada sustancial con qué identificarse, y por eso mismo, el cambio sólo les puede aportar ganancias. Es, como se comprende, el elemento social más revolucionario. Empero los primeros en hacer una revolución son los criollos, porque debido a su posición elevada poseen los elementos necesarios para hacerla. Pero se trata sólo de una revolución política. Como ellos participan de los privilegios del español, con la única excepción de no poder llegar a los puestos cumbres, lo único que anhelan es obtener el mando supremo y conservar sus restantes ventajas. Así la revolución de 1810 sólo significó un cambio en las posiciones de mando, no un cambio en la estructura social de la nación. Los indígenas y los mestizos participaron activamente en el movimiento, pero la revolución frustró sus aspiraciones. Teóricamente se reconoció su

derecho de ser plenamente hombres, pero en la práctica la situación siguió la misma.

Durante muchos años, unos cuantos privilegiados usufructúan la posesión de las tierras. Éstos eran los descendientes de los occidentales. Con los progresos de la expansión de los países extranjeros la explotación se acentúa. Se forman compañías destinadas a comprar las tierras de los indígenas para revenderlas e integradas a los latifundios. Se somete, de esta manera, a los indios, a una situación contradictoria a la que los factores de la República habían prometido. El régimen de Porfirio Díaz, lleva la situación hasta sus más extremos límites y decreta la abolición de los ejidos y comunidades de indígenas, tratando de destruir el último refugio, el último reducto del indio mexicano, su única posesión y seguridad. Llega entonces el momento en que el indio despierta de su letargo y se lanza a la conquista de sus derechos. Se produce la revolución de 1910 y surge a la historia el México de nuestros días.

La Revolución tuvo una serie de efectos fundamentales. El más importante de todos fue la afirmación de la conciencia del indio como ser cabal, como poseedor de una humanidad completa, igual a la de todos los hombres. El espíritu de mestizaje fue otra consecuencia importante, que ha terminado por imponerse definitivamente a toda la nación mexicana y que significa una integración progresiva en lo económico (redistribución de la tierra de acuerdo con intereses de la nueva clase burguesa que coinciden en gran parte con los del campesino y en general con los de la nación), en lo social, en lo étnico y en lo cultural. A través de esta evolución se afianzan otros caracteres no menos significativos de la nación: el industrialismo, el espíritu de progreso, el espíritu nacionalista y la auto afirmación de lo mexicano.

Como lo afirma Zea repetidas veces, el estudio de la propia circunstancia no significa desinterés por lo universal, al contrario. Según su punto de vista, es a través de la particularidad como se descubre, en indisoluble imbricación, el verdadero sentido de lo general. Por eso, una vez revelada la esencia de México y de lo mexicano, lea descubre, a través de ella, una revelación aún más amplia: la revelación del ser del hombre y del sentido de la marcha de la historia. En uno de sus últimos libros *América en la conciencia de Europa*, generaliza a América Latino lo descubierto para México y descubre en la relación entre nosotros y Europa, la



eterna relación de popularidad entre los hombres que regatean a los demás su humanidad y los hombres que tratan de afirmar la suya propia.

A partir del siglo XVIII, momento en que se inicia la ascensión de la burguesía, Europa trata de justificar su futuro por medio de su pasado. Movida por poderosos impulsos de dominio, trata de justificarse filosóficamente. Construye por eso, filosofía de la historia en las que todo el pasado *no* es sino un simple pretexto para el florecimiento de la cultura occidental. Se inicia así la interpretación de la historia en la cual se manifiesta un progreso lineal infinito y el único protagonista es el hombre de Occidente y su cultura. Partiendo de esta concepción, no sólo se desplazan de la historia, *como* futuro a las viejas enemigas de la burguesía occidental, la aristocracia y la Iglesia, sino que quedan también fuera de la historia todos los pueblos que no pertenecen a Occidente. Todo el Oriente, Mesorient, los pueblos del norte de África quedarán desplazados de la cultura y de la historia. Sólo pertenecerán al pasado. América queda fuera de la historia, no como pasado, sino *como* futuro. Según palabras de Hegel, máximo intérprete de esta nueva concepción, el futuro aún no se ha realizado y por eso no interesa. La actitud discriminadora es tan radical, que incluso países europeos, como España y Rusia, quedan fuera de la historia y son reducidos a la condición de pueblos marginales, a pesar de que fue a través de ellos que Occidente defendió sus fronteras contra los invasores que intentaban destruirlo. Pero España y Rusia, son a pesar de todo occidentales y se esfuerzan permanentemente por ser incorporadas a la comunidad europea. Occidente, sin embargo no ha cesado de rechazarlos.

América sufre al principio, el mismo destino que los demás pueblos *no* estrictamente europeos. Es puesta al margen. Pero los Estados Unidos debido al rápido desarrollo de su poderío y a que en todas sus formas culturales es completamente occidental son aceptados por Europa, y pronto se convierten en la tierra de promisión. América Latina, empero, es rechazada a pesar de todos sus esfuerzos. Se puede decir que la historia de los pueblos iberoamericanos es la historia de los esfuerzos que éstos han realizado por occidentalizarse. Para ello han adoptado las técnicas y los ideales occidentales y han repudiado el pasado ibero. Pero todo es inútil, tanto Europa, como Estados Unidos reducen a nuestra América a la condición de marginalidad. De esta situación

surge, naturalmente, un conflicto. Occidente proclama los ideales de la democracia. Pero *frente* a los pueblos marginales no practica los ideales proclamados. Se da a sí mismo la excusa de que esos pueblos quedan fuera de la historia. Y queda satisfecho. Los Estados Unidos representan esta actitud occidental en América. Frente a América Ibero, dejan de lado los principios democráticos y liberales y sólo persiguen afianzar sus intereses económicos. Apoyan a gobiernos dictatoriales que garantizan una buena provisión de materias primas.

Pero el Occidente al negar la humanidad a otros pueblos, crea en ellos la conciencia de su propia humanidad. Todos los pueblos coloniales y marginales, a la larga se yerguen contra la opresión y exigen ser reconocidos como pueblos libres e iguales. Todos aquellos que fueron enjuiciados y disminuidos por Occidente, hoy lo enjuician y le piden cuentas. Y surge así una nueva interpretación de la historia. La historia no está formada por unos cuantos pueblos privilegiados. La historia es la historia de todos los pueblos de la tierra, sin discriminación.

Este nuevo sentido de la historia es a su vez una admonición y un mensaje. El afán de dominio material sobre otros pueblos es lo que ha producido la muerte de las civilizaciones. No hay por eso sino una sola posibilidad de salvación; deja de lado el afán de supremacía y discriminación y abrirse a todos los pueblos. Y en esta nueva historia que será la historia del futuro, América Latina tiene un papel especial que cumplir, un mensaje que proclamar: el papel del mestizaje como fuente de unión entre los hombres.

34) EMILIO URANGA

Aunque Emilio Uranga parece bastante desilusionado de su obra ontológica sobre el ser del latinoamericano y da a entender que actualmente la considera pura obra de juventud, su *Análisis del ser del mexicano* es lo más importante que ha escrito. Además, sea cual sea la opinión que un autor tiene sobre su propia obra, una vez producida adquiere *status* propio y no puede librarse de representar determinadas tendencias y de pertenecer a un grupo, al cual el autor, por evolución posterior, no pertenece ya. Sea cual sea la culminación de la actual trayectoria de Uranga, el hecho es que su libro sobre el ser del mexicano es un producto típico de la



posición afirmativa de la tercera generación latinoamericana. Y como tal es que lo incluimos en esta exposición.

De acuerdo con la posición de Leopoldo Zea y de todo el grupo mexicano que sigue la misma tendencia, pero en forma aún más radical Uranga sostiene que la cultura mexicana ha hecho, en los últimos años, del mexicano, su tema central. No sólo por su sujeto, por el hombre que la hace, sino por su objeto mismo, por su contenido, la producción cultural en México es mexicana. Se trata de una actitud generacional. Las nuevas generaciones mexicanas presentan en este respecto una extraordinaria coincidencia, en todos los aspectos de la cultura. En lo filosófico, la nueva generación ha hecho del tema del mexicano su tema definitorio. El interés por lo mexicano está profundamente vinculado a la orientación historicista. El historicismo, consecuentemente aplicado, conduce necesariamente al estudio de la realidad humana. Pero mientras el análisis se quede en lo histórico no llega al verdadero fondo. Lo histórico es el penúltimo paso. El último lo debe dar la ontología. La historia es, en su fondo, un modo de ser humano, y por tanto, encuentra su expresión definitiva, en términos de ser, en términos ontológicos. Es por eso el análisis ontológico el que nos dirá la última palabra sobre el sentido último de lo mexicano y lo que nos abrirá las perspectivas de una auténtica filosofía latinoamericana.

El primer y definitivo resultado de este análisis de profundidad es que el ser del mexicano es un ser accidental, una insuficiencia ontológica. Se trata de un ser radicalmente diferente del europeo, que, tradicionalmente ha sido considerado como sustancia, es decir como plenitud. Ahora bien, el ser del hombre consiste en tener que ser. O sea, que todo ser es una realización, es una tarea. En este sentido el mexicano se realiza como accidente. Esta realización, este ser para el accidente consiste en ponerse en el radical no saber a qué atenerse. Es un ser que consiste en una inseguridad, en una imprevisión. Esta cercanía al accidente lo vive el mexicano en la "pena". La pena es la voz de la conciencia del mexicano, voz que a su vez hay que interpretar como surgida del ser mismo que la constituye. La vida se hace difícil, pesa y se arrastra. Surgen la "desconfianza" y la "desgana", como estilos de vida que caracterizan su modo de ser. La generosidad y la confianza son, en cambio, estilos diferentes que corresponden a diferentes actitudes de sustancialización.

Desde el punto de vista estrictamente ontológico, el accidente no es propiamente "ser". Es "ser-en", puesto que el accidente es siempre accidente en otra cosa. El accidente oscila entre el ser y la nada; es privación, penuria, insuficiencia, advenimiento, azar. Es siempre esencial adhesión a otra cosa, más que ser, está proyectado hacia el ser.

Una vez descubierto este "modo de ser" del mexicano, se comprende el desarrollo de su historia y su actitud frente al europeo. Toda la historia del mexicano se comprende por esta insuficiencia ontológica radical. Las actitudes del mexicano están asumidas siempre reactivamente, son una reacción ante su propia insuficiencia, un intento de superarla. Así el criollo, sofoca el sentido de su insuficiencia a través de la riqueza. Se deja fascinar por los bienes materiales. Trata así, de independizarse por lo externo. Pero esto es una frustración, porque lo externo es un puro haber, no una autodeterminación. Por eso, una vez desengañado, al comprobar que la riqueza que esperaba, una vez expulsado el intruso se había desvanecido, cae en el otro extremo. En lugar de buscar la liberación se entrega voluntariamente al otro lado y adopta las opiniones y los valores de aquellos que lo habían conquistado.

Frente a estas dos maneras de afirmar su libertad, álzase la verdadera actitud que afirma la autonomía, la independencia. Frente al ser salvado de la insuficiencia por la riqueza o por los demás, ser el salvador de los demás. Mas para hacer tal es menester invertir los valores, oponer a los valores proclamados por el conquistador de ser autosuficiente y sustancial, los propios valores. Esto nos recuerda al resentimiento, pero es diferente porque el resentimiento se produce en virtud de una impotencia, mientras que la inversión liberadora de valores es una manifestación de fuerza.

La inversión auténtica de valores es, no "resentimientos, sino cinismo. El cinismo es la aceptación consciente de esta inversión. El cínico es un rebelde, un arbitrario y por tanto un señor. Su señorío le viene de su "real gana". En este sentido, el cinismo es lo contrario de la hipocresía. Pero con Hegel, hay que añadir que lo concreto es la unidad dialéctica de los contrarios. Por eso el cinismo no puede concebirse sin la hipocresía. El cinismo puro es hipocresía pura, y ésta, a la vez, puro cinismo. No hay cinismo sin el soporte dialéctico de una hipocresía que se le contrapone. La

hipocresía es discreción y maneras finas. Y para ser señor hay, primero, que haber sido discreto. El señorío empieza su historia con el reconocimiento de los valores superiores. Y termina afirmando los valores contrarios. Por eso, en el interior de todo mexicano, el "pelado" convive con el "decente".

El cínico es el que vive la insuficiencia característica de su ser, de la manera más auténtica posible. Todo en él es accidentalidad y zozobra. Por eso, en último término, el cínico es el que ofrece la salvación. Por vivir con la más clara conciencia su insuficiencia, el cínico podría entregarse mejor que nadie al punto de vista de los otros. Pero, justamente, debido a su autenticidad, no renuncia, no se entrega, sino que lucha por llevar a su máximo la autonomía de que se sabe hecho en su accidente mismo. Su existencia es así una paradoja. Siendo más que nadie constituido para ser salvado por los otros, se decide a salvados. Pero más exacto es decir, no que los salva sino que los libera. Porque ser salvados significa que se nos dé algo de que carecemos, que se nos colme con un haber. En cambio ser liberados no es recibir un don, sino una tarea, una misión. La liberación es salvación por el encuentro de un sentido de la vida. El cinismo no promete riqueza, sino trabajo. Por eso a muchos desilusiona, a todos aquellos que viven esperando que les den algo para ser salvados. El liberador promete salvación y propone liberación. De allí que sea incomprendido y que termine desilusionado cuando no sacrificado. Pero muchos, aunque tardíamente, se abren a su misión liberadora y emprenden el verdadero camino.

Una vez hechos estos análisis que caracterizan el ser del mexicano Uranga se enfrenta a las objeciones teóricas que pretenden negar su posibilidad. Todas pueden resumirse en la afirmación de que la ontología es general y que, por ende, no puede existir una ontología particular, como es la de un tipo concreto de hombre. Quien tal objeción haga no comprende el verdadero sentido de la ontología existencial. La ontología es el estudio del ser, sin duda alguna, Pero, como está explícitamente determinado en *Ser y Tiempo*, de Heidegger, el ser del hombre, del "Dasein" es siempre "su" ser, su "Jemeinigkeit". No se trata de un ser genético, de una esencia material determinada. Mi ser es mi propio ser, el ser del otro es su propio ser. El ser no es pues un género (cosa que por otro lado está de acuerdo con la más pura tradición ontológica, aunque la tradición no desprendió todo lo que de ello se derivaba.)

Se ve pues, que no sólo es posible una ontología concreta, una ontología del mexicano, sino que es la auténtica manera de hacer ontología. Por otra parte, la accidentalidad no es privativa del mexicano. Es el modo de ser de todo ente existenciforme, así como la sustancialidad es el modo de ser de todo ente no existenciforme. Pero es posible que, como proyecto, como actitud frente a sí mismo, el hombre se considere sustancial. Ésta ha sido la actitud tradicional de Occidente. Ha sustancializado el ser del hombre. Sólo en América el hombre aparece como accidente. América, decía Hegel, es un accidente de Europa. Ésta es la clave para desentrañar nuestro ser de americanos. Por eso, ser accidental no ha de entrañar para nosotros un valor inferior frente a la sustancialidad del europeo. Al revés, nuestra accidentalidad subraya aquello de auténticamente humano que hay en todo hombre, aquello de frágil y quebradizo que le caracteriza. Esta condición ontológica es más primitiva, más originaria que la del hombre como sustancia. La sustancialidad es, en el fondo, el estado derivado y significa una desviación de la auténtica condición humana. Estas consideraciones nos llevan a la importante conclusión de que, por lo mismo que la ontología del mexicano, descubre en su particularidad el modo característico y original del ser del hombre, abre un espléndido panorama en que tienen cabida todos los hombres. No se trata pues de una negación de lo no mexicano, sino una posibilidad de entender más generosa y justamente el ser de los demás hombres.

Por otra parte la oposición del ser accidental del mexicano al ser sustancial del español, es una oposición dialéctica. No es una mera negación, es una negación constitutiva. El mexicano se elige como accidental, frente al español que figura como sustancial. Y esta elección determina toda su historia posterior. Esto nos muestra que toda ontología debe ser histórica (aunque ello no significa de ninguna manera que lo descubierto sólo sea válido para un ocasional momento histórico). Es decir, debe de iluminar aquellos momentos históricos en que, de modo extremoso, se la vive auténtica o inauténticamente. En relación a lo mexicano, la ontología requiere la investigación de aquellos momentos históricos en que la "insuficiencia" se oculta o se manifiesta de manera más intensa.

35) LUIS VILLORO



Leopoldo Zea plantea la necesidad de conocer nuestra historia, para, a través de ella, desentrañar nuestro ser de latinoamericanos, y una vez entrevistado el panorama a través de la investigación del positivismo en México y América Latina, aborda el tema de nuestro propio ser. Emilio Uranga ataca de frente el problema ontológico. Luis Villoro, dentro de la misma dirección, realiza investigaciones históricas concretas sobre la realidad mexicana. Pero siempre desde un enfoque filosófico que tienda a la interpretación de nuestro propio ser. Sólo a través de la concreción histórica puede desentrañarse su verdadero sentido, y sólo por medio de estudios sucesivos de las diversas épocas se puede llegar al concepto cabal de lo que realmente somos. Una perspectiva fundamental para desentrañar la esencia del mexicano es la manera como ha tomado conciencia el indio, porque a través de ella se pueden ir perfilando las diversas etapas de la adquisición de su autoconciencia. En su libro *Los grandes momentos del indigenismo en México*, Luis Villoro estudia el desarrollo, los cambios y la maduración de la "conciencia indigenista" en México con el fin de ofrecer una puerta de entrada a la esencia de lo mexicano, que, de acuerdo con el Uranga, se constituye fundamentalmente como de lo indígena y de lo hispánico.

Por "conciencia indigenista" del mexicano, Villoro entiende la manera como el mexicano ve al indio. Se trata, así, de estudiar no lo que el indio sea en sí mismo (lo que desde el punto de vista historicista no tiene preciso sentido) sino la manera como ha sido visto por los no puramente indios, por los españoles, los criollos y los mestizos. El objeto de estudio es pues un tipo de conciencia. Y como tal, presenta un doble plano: un conjunto de teorías, que se han esgrimido sucesivamente a través de la historia de México, formadas por las diversas concepciones del indio, y los diversos tipos de conciencia histórica que han hecho posibles estas teorías, porque para que alguien pueda elaborar una teoría cualquiera, es menester que se cumplan ciertos requisitos históricos, es decir, debe de ver el mundo de cierta manera.

Tanto en el aspecto teórico (maneras de concebir lo indígena) como en el aspecto concienical (tipo de conciencia histórica que hace posible determinada visión de lo indígena) la conciencia indigenista en México presenta tres grandes etapas: la etapa de la cosmovisión hispánica, la etapa del racionalismo y del cientifismo y la etapa del historicismo. La primera lleva el sello de la

Conquista y la Colonia, la segunda caracteriza los siglos XVIII y XIX y la última, que corresponde al indigenismo contemporáneo, corresponde a un proceso de toma de conciencia de sí de la cultura mexicana. Para comprender cada uno de estos momentos es necesario buscar categorías y esquemas propios a la realidad que los produce. Por eso el estudio del indigenismo, habrá de llevar a planteamientos nuevos, impuestos por la peculiaridad de la cultura analizada.

En el primer momento se manifiestan dos actitudes fundamentales: la del conquistador y la del catequizador. Hernán Cortés es el representante de la primera, y fray Bernardino de Sahagún el de la segunda. Hernán Cortés presenta el interés de que no es un vulgar conquistador que sólo quiere expoliar las nuevas tierras. Es un hombre preocupado hondamente con la realidad conquistada, que se enfrenta a ella tratando de comprenderla. Su actitud es ambigua. De un lado revela al humanista, al hombre del renacimiento. En este sentido tiene un elevado concepto del indio y llega hasta excusar su rebeldía ante los malos tratos de los españoles. Pero de otro lado es el caballero medieval. La conquista está plenamente justificada, pues se trata de una misión religiosa que cumplir y de una cultura superior que debe ser trasplantada. La nueva sociedad, punto central de sus preocupaciones, debe estar constituida por clases y estamentos. Es rígida e inamovible. La encomienda queda justificada. Empero, a pesar de esta rigidez, manifiesta una profunda intuición de la necesidad de adaptar la cultura a las nuevas circunstancias. Villoro descubre en esta intuición un germen de lo que habrá de significar posteriormente la conciencia de una nueva realidad.

Sahagún, en cambio, asume una actitud mucho más negativa. Para él, el indígena es factor negativo. El pueblo mexicano está poseído por el demonio. Por eso es merecedor de castigo y maldición eternos. La conquista adquiere por eso un claro sentido: es primero un castigo por su maldad y crueldad, y es luego una redención por medio de la conversión. Queda así plenamente justificada.

Pero, a pesar de esta negatividad, como Cortés, reconoce el mérito de los indios. Admira su inflexible rectitud, su desarrollada cultura. Descubre incluso afinidades entre la religión autóctona y la cristiana. Sin embargo, los considera en todo momento como demoníacos. Como en Cortés, en Sahagún se manifiestan

actitudes contrarias. Y es precisamente esta contradicción lo que nos da la clave para interpretar toda la época. Esta clave es la justificación de la conquista. Desde el punto de vista natural, el indio es bueno, tiene leyes sabias, es hasta un ejemplo para los conquistadores. O sea que desde el punto de vista natural el indio es inocente. Pero desde el punto de vista sobrenatural es culpable. Y es lo sobrenatural lo que lo revela como ingreso en la historia. Sobrenaturalmente, el ser del mexicano queda enclavado en la historia: a través de Europa, es un instrumento de Europa. Por eso su ser queda escindido en dos planos: en una primera superficie es el pueblo-ante-sí en la que América se ordena según sus propias, significaciones; en la segunda superficie, es el Pueblo-ante-la-Historia, y adquiere las significaciones que la Providencia le otorga. Y estas significaciones son la luz revelante del ser americano. Europa es el instrumento providencial encargado de aplicar el criterio divino que juzga a América. Se trata de una culpa supraindividual. La expiación debe ser, por eso, total, para borrar su culpa, el indio deberá aceptar la destrucción de su religión y de sus formas de vida. La conversión, y a través de ella la asimilación serán las únicas posibilidades de redención. Es decir: la negación de su propio ser.

En el segundo gran momento del indigenismo mexicano se revela ya claramente la reacción ante el avasallamiento europeo que niega al indio en su ser. Un mexicano, un criollo, de sangre española pero de ardiente amor por lo mexicano, el Jesuita Francisco Javier Clavijero, se yergue acusador y valiente para defender al indio. Frente al juicio europeo, que regatea al indio su humanidad, frente a hombres como de Paw y Buffon que proclaman la inferioridad de lo americano hasta en los aspectos biológicos y geográficos, Clavijero sostendrá en su *Historia antigua de México* la igualdad de lo americano. Claro que, debido a la época no podrá librarse aún de una interpretación teológica de la conquista, que la considera como inspirada por Dios y como un castigo a los indios. Pero cuando deja de lado esta interpretación oficial y juzga por sí mismo, se revela como un nuevo tipo de conciencia. Cristianamente todos los hombres son iguales. Por lo tanto quien peca no es el indio sino el europeo que lo denigra. La injuria, al indio es injuria a la humanidad. El indio no sólo no es inferior a nadie, sino que puede incluso ser modelo de humanidad.

Uno de los rasgos más notables del planteamiento de Clavijero es que manifiesta claros rasgos de comprensión histórica.

Considera al indio como diferente debido a las diversas circunstancias históricas de su desarrollo. Su aparente inferioridad se deriva de esta diferencia. Si alguna ventaja tiene el europeo se debe a la educación, y es por eso una superioridad accidental. Suficientemente analizada Europa se revela llena de deficiencias y es responsable de los defectos que achaca a América. En su afán crítico Clavijero llega incluso a criticar la organización política de España.

Si interpretamos la actitud de Clavijero, vemos que es la primera gran manifestación de lo americano ante el intento marginalizador de Europa. América siente que en su ser es revelado por el europeo como inferior. Y se defiende negando validez universal al juicio europeo. Vuelve sobre Europa los criterios que ella misma le aplica y apela a un criterio universal para superar la unilateralidad de ambos relativismos. Para escapar a la condición de dependiente de Europa, es menester buscar una realidad propia, diferente de la europea, que no sea un puro reflejo de otra realidad más poderosa. Esta realidad la encuentra Clavijero en el indio y para ello considera la historia indígena como ejemplo clásico, es decir como paradigma de igual jerarquía a la historia occidental.

Si se tiene en cuenta que Clavijero es criollo, se capta el sentido profundo de este segundo momento: el que reacciona contra Occidente no es todavía el indio, es únicamente el criollo que se vale del indio para afirmar su ser.

En este segundo momento, al lado de Clavijero deben ser considerados fray Servando Teresa de Mier y Manuel Orozco y Berra. El primero lleva a sus últimos extremos la posición de Clavijero. Para Sahagún el indio adquiere verdadero ser únicamente cuando entra en la historia a través de la revelación religiosa. Siendo imposible rechazar esta tesis impuesta por el condicionamiento histórico de la época, fray Servando sostiene que el cristianismo fue predicado en tierras del Anáhuac por Santo Tomás el incrédulo antes de la Conquista. Se otorga así a América un Ser-ante-la Historia anterior a la venida del español y se despoja a Europa de su privilegio como reveladora de ser.

Totalmente influenciado por el racionalismo y positivismo del siglo XIX, Manuel Orozco y Berra representa también una actitud de enfrentamiento a Europa. Pero debido a los métodos empleados

y a la convicción de que la razón puede penetrar hasta sus últimas capas el ser del indígena, la obra de Orozco se desarrolla dentro de una objetividad fría y atomizadora. No se nota en ella la lucha trágica de la afirmación de un ser propio contra un ser impuesto. El indio se revela como un ser independiente pero despersonalizado, en un puro objeto perfectamente manejable.

Y llegamos al tercer gran momento. Es la última instancia de la afirmación. Ahora ya no se afirma América ante Europa, sino ante sí misma, buscando su ser, no por comparación con el europeo sino como una revelación de sí misma. La primera impresión que produce su realidad a esta nueva mirada es la de una imagen desgarrada. Un grupo de hombres que representan estos primeros atisbos escriben para mostrar al desnudo el ser de México. Muestran cómo es una nación dividida y cómo el indio está reducido a una clase social inferior. Este proceso de revelación se hace dentro de la pugna política. Los liberales, que son los representantes de la nueva concepción luchan contra los conservadores, pero ésta no es sino una fase primera del tercer momento. Todavía hay rezagos de los anteriores momentos. El indigenismo pasa del criollo al mestizo. El mestizo se encuentra a sí mismo al buscar la salvación indígena (unión del blanco y del indio). La solución que propone es salvar al indio de su decaída situación occidentalizándolo. Es en esta forma que el indio sigue siendo siempre un instrumento. El mestizo considera al indio como el "otro", cuyo fin es llegar a ser mestizo.

Esta primera etapa es superada por el pleno reconocimiento del ser del indígena. Surge en el país una actitud de amor por todo lo indígena. Se mantiene la aguda conciencia de la escisión, heredada de la primera etapa. Se considera que la independencia no hizo sino agravar la situación del indio destruyendo las últimas barreras que lo protegían de la explotación, puesto que con la Reforma se abolieron las Leyes de Indias. Las nuevas leyes constitucionales tienen significado únicamente para el sector blanco y mestizo de la población. M. N. Gamio demuestra en un concienzudo estudio antropológico cómo las poblaciones indígenas en el valle de Teotihuacan han ido decayendo progresivamente desde la época precolombina hasta la republicana.

La solución a esta ruptura es la armonización de las dos culturas. Se trata de una incorporación, pero de una incorporación funcional, que involucre lo valioso de lo indígena. Tanto Gamio

como Othón de Mendizábal propugnan esta solución. Se ha iniciado el verdadero camino de la liberación. Y en este intento de incorporación logran por fin la última victoria. Comprenden que para incorporar realmente al indio, para lograr el pleno reconocimiento de su ser, hay que dejar de considerarlo como indio. "El indio", aunque es lo nuestro, es siempre "el otro". Por eso la lucha a favor del indio debe transformarse en una lucha a favor del oprimido. Si el mayor número de oprimidos está entre los indios ello se debe a circunstancias históricas. Pero ya no se trata de rescatar a una raza diferente, puesto que el indio forma parte integrante y esencial de lo mexicano.

El problema de razas ha quedado reemplazado por el problema de estratos sociales y económicos. Nace así un nuevo ideal de convergencia de todos los grupos hacia la unidad nacional. y en este ideal el indio desempeña el papel principal, pero ya no como indio, sino como factor humano de integración. La actitud ontológica de esta segunda etapa del tercer momento se ve ahora con toda claridad: el indígena ya no es "el otro", sino "parte de mi yo", "dimensión de mi propio ser". La escisión ahora ya no es externa sino interna. La "reflexión" intentada por el mestizo para captar su propio yo, ha fracasado porque se ha basado en medios puramente occidentales y no ha podido captar el masivo ser del indio. Para superar esta limitación, esta escisión que desgarró su ser, el mestizo, que es el indigenista, se lanza a la acción y actúa al lado del indio. Al hacer esto, se especifica junto al indio frente al otro, que es ahora el explotador extranjero o criollo. Al especificarse y encontrarse a sí mismo, se niega también a sí mismo en un movimiento dialéctico, pues proclama la unificación total y la desaparición de las clases. Mas al negarse a sí mismo, niega también al indio, para salvarlo hay que negarlo como tal. En la comunidad sin desigualdad de razas no habrá ya indios, ni blancos, ni mestizos, sino hombres que se reconocen recíprocamente en su libertad. Al perderse como raza, el indio ingresa en la Historia. Se ha producido, según el planteamiento de Villoro, exactamente un proceso de reversión. Con la Conquista, el indio, como raza, entra en la Historia. Es la raza diferente, la raza conquistada. Con la liberación producida a través del moderno indigenismo, el indio al entrar en la historia, deja de ser indio. Su primera entrada en la Historia fue en la Historia de Occidente. Su nueva entrada es en la Historia Universal en la que merecen participar por igual todos los hombres.

