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

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

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

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

13. Op. Cit. Nota Octava, Pág. 77.

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

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

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

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

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

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

15. Op. Cit. Nota Décima, Pág. 90.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

17. Op. Cit. Pág. 164.
18. Op. Cit. Pág.. 59.

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

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

19. Op. Cit. Pág. 285.

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

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

II

Una concepción fenomenológico-existencial de la filosofía americana

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

20. Op. Cit. Pág. 290.

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

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

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