

LATINOAMERICA

CUADERNOS DE CULTURA LATINOAMERICANA

12

AUGUSTO SALAZAR BONDY
SENTIDO Y PROBLEMA
DEL PENSAMIENTO FILOSOFICO
HISPANOAMERICANO



COORDINACION DE HUMANIDADES
CENTRO DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS/
Facultad de Filosofía y Letras
UNION DE UNIVERSIDADES
DE AMERICA LATINA

UNAM

**SENTIDO Y PROBLEMA DEL PENSAMIENTO
FILOSOFICO HISPANOAMERICANO**

Augusto Salazar Bondy



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO
COORDINACION DE HUMANIDADES
CENTRO DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS
Facultad de Filosofía y Letras
UNION DE UNIVERSIDADES DE AMERICA LATINA**

Augusto Salazar Bondy (1925-1974), filósofo peruano el cual, como otros filósofos latinoamericanos se ha preguntado, como él lo hace en su libro, *¿Existe una filosofía de nuestra América?* En él realiza un minucioso análisis de las expresiones de esta supuesta filosofía americana, esto es, del pensamiento que se ha venido planteando los problemas de su propia identidad. Para concluir que esta filosofía sólo podrá existir si el pensar que la haga posible es auténtico. Un filosofar que tome, en primer lugar, conciencia de la relación de dependencia que guarda con una cultura que impide su propia realización. La realización del mismo hombre de esta América como tal. De donde va deduciendo Salazar Bondy la posibilidad de la creación de una tal filosofía, la cual sólo será plenamente posible cuando el hombre que la realice haya roto con todas las firmas de dominación y cuando sea plenamente libre. El filosofar de Salazar Bondy ha encontrado un gran eco y se le considera un antecedente del filosofar que se ha destacado, en estos últimos años, como filosofía de la liberación. Aquí se incluye un ensayo que es el antecedente del libro de que hablamos y en el que ya se anticipan muchas de esas sus ideas. Ideas que la muerte, un tanto prematura, le impidió llevar a sus últimas consecuencias.

tiene ante sí—como posibilidad de su propia recuperación—una tarea destructiva—a la larga destructiva también de su entidad actual. Debe ser una conciencia canceladora de prejuicios, mitos, ídolos, una conciencia desveladora de nuestra sujeción como pueblos y de nuestra depresión como hombres, una conciencia liberadora; en consecuencia, de las trabas que impiden nuestra expansión antropológica, que es también la expansión antropológica mundial. Debe ser, además, una conciencia crítica y analítica de las posibilidades y las exigencias de nuestra afirmación como humanidad. Todo lo cual demanda un pensamiento que desde el principio ponga de lado toda ilusión enmascaradora y busque, sumergiéndose en la substancia histórica de nuestra comunidad, las categorías y los valores que la expresen positivamente. Estas categorías y valores tienen que ser justamente aquellos capaces de encontrar resonancia en el conjunto del mundo hispanoamericano y desencadenar, junto con otras fuerzas convergentes, un movimiento de transformación que cancele el subdesarrollo y la dominación.

Creo indispensable advertir que no estoy postulando la necesidad de una filosofía *práctica, aplicada o sociológica*, como más de una vez se ha propuesto como modelo del pensamiento hispanoamericano. Estoy convencido de que el carácter teórico estricto, la más alta exigencia reflexiva es indispensable en toda filosofía fecunda, y es preciso advertir, de paso, que la distribución de tareas en filosofía, recomendada algunas veces, inclusive por figuras próceres de nuestra cultura, según la cual la teoría correspondería a Europa y la aplicación a Hispanoamérica, es una manera más de condenarnos a la dependencia y la sujeción. En filosofía, como en ciencia, sólo quien tiene la clave de la teoría puede hacer suyos los avances y los poderes de la civilización. Nuestra filosofía debe ser, entonces, teoría y a la vez aplicación, concebidas y ejecutadas a nuestro modo propio, de acuerdo a nuestras pautas y categorías, así como la ciencia que, pese a su neutralismo declarado, comporta, sobre todo en las disciplinas sociales, un ingrediente de interpretación y de ideología y debe ser elaborada por nosotros como teoría según nuestros propios patrones y aplicada de acuerdo a nuestros fines.

salta por encima de su condición actual y trasciende en la realidad hacia nuevas formas de vida, hacia manifestaciones inéditas que perdurarán o darán frutos en la medida en que el movimiento iniciado pueda extenderse y provocar una dialéctica general, una totalización de desenvolvimiento, eso que en el terreno político-social son las revoluciones. Esto significa que aquella parte del hombre que se empina sobre su circunstancia no podrá hacerlo con fertilidad y de modo perdurable sino en la medida en que el movimiento sea capaz de articularse con el resto de la realidad y provocar en ésta una mutación de conjunto. Si esto es válido para la sociedad y la cultura en general, lo es también para la filosofía, sin contar el hecho de que la filosofía, mejor que otras creaciones espirituales, por su condición de foco de la conciencia total del hombre, puede ser esa parte de la humanidad que se empine sobre sí y que supere la negatividad del presente hacia formas nuevas y superiores de realidad. Pero, para ello tendrá que poseer determinadas valencias susceptibles de conectar la teoría pensada con toda la realidad vivida y tendrá que operar de un modo tal que, por una utilización eficaz y prudente de los recursos históricos disponibles, produzca en las áreas adecuadas de la vida social las reacciones dialécticamente más fecundas. Hegel decía que el buho de Minerva levantaba el vuelo al atardecer, con lo cual daba a la filosofía el carácter de una teoría que elucida el sentido de los hechos ya consumados. No siempre es así; contra lo que pensaba Hegel, creemos que la filosofía puede ser y en más de una ocasión histórica ha tenido que ser la mensajera del alba, principio del cambio histórico por una toma de conciencia radical de la existencia proyectada al futuro.

La filosofía en Hispanoamérica tiene, pues, una posibilidad de ser auténtica en medio de la inautenticidad que la rodea y la consume: convertirse en la conciencia lúcida de esa condición y en el pensamiento capaz de desencadenar el proceso superador de ella: ha de ser una reflexión *sobre* nuestro *status* antropológico y *desde* nuestro propio *status* negativo, con vistas a su cancelación. Por consiguiente, la filosofía hispanoamericana

SENTIDO Y PROBLEMA DEL PENSAMIENTO FILOSOFICO HISPANOAMERICANO

Augusto Salazar Bondy

I

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

Podría, sin embargo, observarse que es arbitrario partir de la época de la penetración europea en el continente, dejando en la sombra todo el rico pasado cultural de los pueblos indígenas. Fuera de que este mismo criterio selectivo tiene su sentido histórico, que se nos hará claro más adelante, cabe señalar que sólo poseemos datos suficientemente precisos y fidedignos del pensamiento hispanoamericano a partir del siglo XVI; que, además, sólo a partir de este siglo podemos encontrar productos culturales definitivamente filosóficos; y, por último, que la comunidad histórica que se suele llamar Hispanoamérica no existe antes del quinientos, y no únicamente por el hecho obvio de que antes no opera un factor cultural español, sino, además, porque no hay entre los pueblos precolombinos integración o, cuando menos, intercomunicación político-social y cultural suficiente. Estas razones explican, por lo menos metodológicamente, el punto de partida y el campo temático de nuestro trabajo.

El proceso del pensamiento filosófico hispanoamericano comienza con la introducción de las corrientes predominantes en la España de la época, dentro del marco del sistema político y eclesiástico oficial de educación y con la finalidad principal de formar a los súbditos del

Nuevo Mundo de acuerdo a las ideas y los valores sancionados por el Estado y la Iglesia de España. Se traen a América y se propagan en nuestros países aquellas doctrinas que armonizan con los fines de predominio político y espiritual que persiguen los órganos del poder temporal y religioso de la península. De este modo, los hispanoamericanos aprenden, como primera filosofía, esto es, como primer modo de pensar, un sistema de ideas que responde a las motivaciones de los hombres de ultramar.

Salvo esporádicas y a veces heroicas apariciones de filosofías con más filo crítico y con menos compromisos ideológico-políticos —con el poder establecido como el platonismo renacentista y el humanismo erasmista— la doctrina oficialmente difundida y protegida es la escolástica, en su tardía versión española, a la que no faltan ciertamente algunas cumbres, como Suárez, pero que andaba por muy otros caminos que los del espíritu moderno. Además de oficial y de centrada en los intereses europeos, esta primera filosofía hispanoamericana es, pues, un pensamiento conservador, antimoderno.

Los temas americanos no dejaron de hacerse presentes como elemento nuevo en la inquietud teórica. Hay un rico acervo de meditaciones filosófico-teológicas en torno a la humanidad del indio, al derecho de hacer la guerra a los aborígenes y al justo título para dominar América, que es lo más valioso del pensamiento de los siglos XVI y XVII. Gracias a él la escolástica alcanza por momentos un tono vivo y creador, justamente en la medida en que toca la problemática de la existencia en el orbe recién conquistado y en proceso de colonización. Pero, aparte de que entre los hispanoamericanos dedicados a la filosofía hay algunas figuras de maestros y divulgadores que destacan en este período, en mucho la meditación filosófica, incluso sobre la propia temática americana misma, se hizo desde la perspectiva española. No hubo y quizá no pudo haber, cuando menos al principio del período español, nada semejante a un enfoque americano original, a un cuerpo de doctrina que respondiera a las motivaciones del hombre de este continente.

El predominio de la escolástica se prolonga hasta el siglo XVIII. Entonces, por acción en parte de factores

influencia económico—política extranjera. En todos estos casos operan el subdesarrollo y la dominación. Por otro todo, los caracteres que señalamos al describir nuestro pensamiento no sólo no contrarían esta explicación por el subdesarrollo sino que se armonizan cabalmente con ella. Los países dominados viven hacia afuera, dependiendo en su existencia de las decisiones de las potencias dominantes que cubren todos los campos; este rasgo no es ajeno a la receptividad y al carácter imitativo de la filosofía —y no sólo de la filosofía— que es típico de Hispanoamérica. Como, por otro lado, a estos países les falta fuerza y dinamismo por la condición deprimida de su economía y por la carencia de integración y organicidad en su sociedad que comparta el subdesarrollo, no hay un sello propio del pensamiento que neutralice esta receptividad y esta tendencia a la imitación, ni las producciones espirituales en conjunto pueden lograr el vigor necesario para insertarse como aportes novedosos en el proceso mundial de la civilización. La distancia entre quienes practican la filosofía y la comunidad en este caso —a diferencia de lo que ocurre normalmente entre el especialista y el público— el abismo entre las élites ilustradas que viven según un modelo exterior y las masas pauperizadas y analfabetas, encuadradas dentro del marco de tradiciones remotas y esclerosadas. Y la frustración se enraiza en la imposibilidad de vivir según los patrones culturales extranjeros y en la incapacidad simultánea de hacer fecunda en el pensamiento la vida de la comunidad. Esta situación es común, como hemos visto, a Hispanoamérica, justamente en la medida en que es común el subdesarrollo y, con él, la dependencia y la dominación.

VII

Nuestro pensamiento es defectivo e inauténtico a causa de nuestra sociedad y nuestra cultura. ¿Tiene que serlo necesariamente, siempre? ¿No hay escape a esta consecuencia? Es decir, ¿no hay manera de darle originalidad y autenticidad? Sí la hay, porque el hombre en ciertas circunstancias —no frecuentes ni previsibles—

lazos de sujeción a otros centros de poder económico-político. Estos centros de poder —que dirigen de acuerdo a sus propios intereses el proceso de los países dependientes— están situados en las naciones desarrolladas, en las metrópolis o en las grandes potencias industriales. Y estas características negativas corresponden justamente a factores que, sin dificultad, dan cuenta de los fenómenos de una cultura como la Hispanoamericana. No es por azar que nuestros países estuvieron sujetos primero al poder español y que pasaron de la condición de colonias políticas de España a la de factorías y centros de aprovisionamiento o mercados del imperio inglés, sometidos a su control económico, imperio que heredaron, con una red de poder más eficaz y cercana, los Estados Unidos. Dependientes de España, Inglaterra, o los Estados Unidos, hemos sido y somos subdesarrollados —valga la expresión— de estas potencias y, consecuentemente, países con una *cultura de dominación*.

Doy aquí los grandes rasgos de la condición y referencias globales al fenómeno del subdesarrollo y la dominación de Hispanoamérica y prefiero quedarme en este plano para llamar mejor la atención sobre el hecho básico de nuestra cultura. Se puede objetar, a no dudarlo, la simplicidad de la explicación. Creo que podrían matizarse mucho sin variar el fondo de la tesis: pero temo que los árboles de la matización no nos dejen ver el bosque de la causa básica, temo que el pluralismo refinado de la explicación nos desvíe de la comprensión original. Por eso insisto en que lo decisivo en nuestro caso hispanoamericano es el subdesarrollo, la dependencia y los lazos de dominación, con los caracteres peculiares que permiten concretarlo como fenómeno histórico.

El efecto socio-cultural de este estado de cosas es esa sociedad mal formada y esa cultura defectiva, que la filosofía expresa. Recordemos que nuestra filosofía fue un pensamiento originalmente impuesto por el conquistador europeo, de acuerdo a los intereses de la corona y la iglesia españolas. Más adelante ha sido un pensamiento de clase dirigente o de élites oligárquicas refinadas, cuando no ha correspondido abiertamente a olas de

que operan en la propia España, como es el caso de la política liberalizante de los ministros de Carlos III y la obra de escritores de espíritu reformador, como el P. Feijóo, y en parte debido a factores que operan en los territorios bajo el dominio español (por ejemplo los viajeros y las expediciones científicas), se hacen presentes en América ideas y corrientes contrarias a la escolástica y muy representativas de la nueva dirección que tomó el pensamiento europeo a partir del Renacimiento. Descartes, Leibniz, Locke y Hugo Grocio, así como Galileo y Newton, se cuentan entre los primeros autores difundidos entre nosotros con efecto revolucionario, aunque el hecho, medido con el reloj europeo, sea claramente tardío.

El número de libros y revistas extranjeros y de comentarios y lectores de gusto moderno aumenta aceleradamente a medida que avanza el siglo XVIII, y al mismo ritmo otros nombres resonantes, de poderoso influjo transformador, aparecen en el horizonte intelectual de los hispanoamericanos: Condillac, Rousseau, Adam Smith, Benjamín Constant, he aquí algunos de los principales. Por otra parte, las instituciones educacionales y culturales se renuevan: en las ciudades cabeza de virreinato o sede de audiencias surgen los llamados colegios carolinos y las Sociedades de "Amantes del País" y se editan revistas de cultura de indudable valor. Un despertar de la conciencia crítica y un primer esbozo de conciencia nacional y americana son perceptibles en el período. Esta atmósfera de cultura equivale, por lo menos exteriormente, a lo que se conoce en Europa como la época de la Ilustración. Y la vinculación doctrinaria es clara, pues la ideología ilustrada hispanoamericana no es sino el trasplante de la filosofía de la Ilustración europea, especialmente francesa. A semejanza de Francia, en Hispanoamérica es ésta también época de cambios políticos importantes, que serán arrojados por el pensamiento filosófico moderno: los cambios de la revolución emancipadora que hacia 1824 habrá de cancelar en la mayor parte de nuestros países el poder español.

Una nueva etapa sigue a la independencia política en Hispanoamérica; así también ocurre con el pensamiento

filosófico. En adelante, este pensamiento se expandirá libremente, sin las trabas de la censura monárquica, pero con la precariedad que imponía la crisis político-social que confrontaron casi todas las flamantes repúblicas de esta parte del continente en el siglo XIX. Consideremos brevemente el desarrollo ulterior. Hay un primer período de evolución bien marcado, que se extiende hasta aproximadamente 1870, partiendo de la revolución emancipadora, período que coincide con el romanticismo, por el cual se le suele denominar romántico. En él predominan sucesivamente la filosofía llamada de la ideología —o sea, la última forma del sensualismo francés—, las doctrinas de la escuela escocesa del *common sense* y, finalmente, el espiritualismo ecléctico de la cepa francesa y la versión krausista del idealismo alemán. Estas doctrinas constituyen el alimento filosófico no sólo de la gente académica sino también de los publicistas y los políticos de entonces. Estos últimos generalmente se alinean en dos partidos principales, de tendencia liberal el uno y conservadora el otro, enconados en su disputa muchas veces más por diferencias pragmáticas y políticas que por las bases filosóficas últimas de su pensamiento. No siempre se oponen, por ejemplo, en metafísica y estética y no es insólito encontrar a los mismos filósofos europeos acogidos como mentores doctrinarios por escritores liberales y conservadores. Puede quizá decirse con más exactitud que las mismas filosofías son selectivamente acogidas por ambos bandos y aplicadas según su propia orientación. Por esta época apuntan también en Hispanoamérica, aunque tímidamente, el socialismo utópico y el anarquismo.

Hacia las décadas finales del siglo todo el favor de la *inteligencia* hispanoamericana se ha de volcar hacia otra doctrina o más bien complejo de doctrinas formado por la filosofía que en Francia ha bautizado Augusto Comte con el nombre de *positiva* y por otras varias corrientes del pensamiento decimonónico, como el naturalismo, el materialismo, el experimentalismo y el evolucionismo. Con todos estos elementos ideológicos se adoba el llamado credo positivista que los sectores intelectuales de prácticamente todos los países hispanoamericanos, si

licos, dando a entender en cada uno de estos casos—por obra de los mitos enmascaradores que tiene libre curso en nuestra conciencia colectiva—algo distinto de lo que en verdad existe.

Este uso de patrones extraños e inadecuados, de ideas y valores que no hacen juego con las realidades y reflejan una imagen parcial o falseada de nuestro modo de ser, es lo que en última instancia sanciona la filosofía hispanoamericana, y lo sanciona en un doble sentido, a causa de la ambivalencia de nuestro existir, a saber: como asunción consciente de conceptos y normas sin raíces en nuestra inquietud histórico—existencial, y como producto imitativo, sin originalidad y sin fuerza, del pensar ajeno. La filosofía hispanoamericana sanciona la inautenticidad de nuestra cultura ofreciéndose en sus ideas y valores—cuya misión es iluminar la vida— como un producto que ignora la realidad y alienta el espíritu.

No es extraño que una comunidad desintegrada y sin potencialidad, una comunidad alienada, dé una conciencia filosófica mistificada. La filosofía, que en una cultura plena es la cima de la conciencia, en una cultura defectiva no puede sino ser una expresión artificial y sin sustancia, un pensar ajeno al cuerpo vivo de la historia, extraño al destino de los hombres de la comunidad en que se sustenta y alienta por principio.

VI

¿Dónde está la causa, el complejo determinante de esta condición de Hispanoamérica como conjunto y también de cada una de las naciones que forman parte de ella? Si nos percatamos de que esta condición no es exclusiva de los países hispanoamericanos sino que en mucho es similar a la de otras comunidades y conjuntos regionales de naciones, todas las cuales pertenecen a lo que hoy se conviene en llamar el Tercer Mundo, se hará claro que para explicarla es indispensable utilizar el concepto de subdesarrollo, con el concepto correlativo de dominación. En efecto, los países subdesarrollados presentan una suma de características básicamente negativas que, de un modo o de otro, se vinculan con

cés Jean Piel, parafraseando la famosa frase de Montesquieu, preguntaba: ¿Cómo se puede ser peruano? La pregunta vale igual para toda Hispanoamérica, porque hay un problema de autenticidad en el hombre de esta parte del mundo. Por cierto que, en el nivel de los simples hechos, de lo natural, la pregunta no ofrece dificultad y quizá no vale la pena de plantearla. Se puede ser cualquier cosa desde el momento que se es. Pero cuando se toma en cuenta todo lo que comporta un ser histórico como tal, todo lo que implica de aspiraciones y proyectos, de normas y valores, además de realidades naturales, entonces la cuestión adquiere pleno sentido y vale a preguntar por la posibilidad y el destino de un existir inauténtico. Porque lo cierto es que los hispanoamericanos viven desde un ser pretendido, viven la pretensión de ser algo distinto de lo que son y podrían ser, viven alienados respecto a su propia realidad, que se ofrece como una instancia defectiva, como carencias múltiples, sin integración ni potencia espiritual.

De allí que en nuestras comunidades prevalezca la mistificación y la ficción. Muchas instituciones tienen signo distinto del que declaran, la mayoría de las ideas cobran un sentido diferente y las más de las veces opuesto al significado original que oficialmente poseen. Las más variadas formas de conducta y relaciones intersubjetivas, usos y costumbres coinciden en funcionar y estar motivadas de modo contrario a lo que pretendidamente les corresponden: piénsese en la democracia hispanoamericana o en la libertad de empresa, en la en la religión, en la Universidad, en la moralidad, y se verá a qué inversión de ser apuntan mis consideraciones. En última instancia vivimos en el nivel consciente según modelos de cultura que no tienen asidero en nuestra condición de existencia. En la cruda tierra de esta realidad histórica, la conducta imitativa da un producto deformado que se hace pasar por el modelo original. Este modelo opera como mito que nos impide reconocer nuestra situación y poner las bases de una genuina construcción de nosotros mismos. Semejante conciencia mistificada es la que, por ejemplo, nos lleva a definirnos como occidentales, latinos, modernos, demócratas o cato-

bien con variable intensidad y amplitud, han de adoptar y defender por casi cuatro décadas, o sea, hasta los años iniciales del siglo actual.

Al lado de Comte, sobrepujándolo quizá, el filósofo más popular es por entonces Spencer. Por su ministerio se impone como principio explicativo universal el de la evolución, que se aplicará tanto al conocimiento de la naturaleza física cuanto del orbe social, y que servirá igualmente para justificar el predominio de la burguesía y las reivindicaciones del proletariado. Fundamentalmente, el positivismo fue, sin embargo, una doctrina filosófica prohijada por las clases dirigentes de Hispanoamérica en el período de establecimiento y consolidación del capitalismo internacional en nuestros países.

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

uruguayo Carlos Vaz Ferreira, del chileno Enrique Molina, del peruano Alejandro Deustua y de los mexicanos José Vasconcelos y Antonio Caso. No son ciertamente los únicos, pero sí son los principales en el dominio estricto de la filosofía académica. Actúan en coincidencia con otras figuras intelectuales empeñadas a la sazón en dar un nuevo sentido y una base más profunda y auténtica a la cultura de nuestros países, de las que son representativos los nombres de Pedro Henríquez Ureña y Alfonso Reyes. (No es por azar —dicho sea aquí entre paréntesis— que hasta ahora no nos hayamos sentido obligados a mencionar nombre alguno de filósofo hispanoamericano al hacer el recuento histórico de nuestro pensamiento. Como veremos, esto tiene un sentido. Pero no queremos decir que no haya figuras dignas de mencionarse como maestros de obra valiosa, equiparable a la de los fundadores, aunque generalmente con menos conciencia crítica y madurez histórica que éstos: el mexicano Antonio Rubio, el peruano Diego de Avendaño, el venezolano Agustín de Quevedo y Villegas y el chileno Alfonso de Briceño son escolásticos de categoría; el mexicano Benito Díaz de Gamarra es un pensador ilustrado muy representativo y distinguido; José de la Luz y Caballero, en Cuba, Andrés Bello de Venezuela, José Vitorino Lastarria de Chile y el prócer argentino Juan Bautista Alberdi destacan en el primer período del siglo XIX; González Prada, peruano; Justo Sierra, mexicano; Eugenio María de Hostos, puertorriqueño; Enrique José Varona, cubano, y José Ingenieros, argentino, son nombres notables del movimiento positivista. Baste aquí mención sumaria, porque no se trata de historiar en detalle el proceso de nuestras ideas filosóficas sino de entender su carácter y sentido.)

Los fundadores, cuya obra llena las primeras décadas del siglo actual, no sólo coinciden en el rechazo del positivismo; comparten igualmente el tipo de orientación que quieren imprimir al pensamiento filosófico y los mentores occidentales que buscan para esta empresa: son en lo fundamental antinaturalistas, con marcadas simpatías idealistas o vitalistas (posiciones éstas que no siempre es fácil distinguir la una de la otra); tienen una

dinada con el cultivo de la filosofía como especialidad universitaria y las múltiples ocupaciones o actividades profesionales de los pensadores hispanoamericanos. Lo cual permite esperar una evolución favorable en vista de que en nuestro tiempo se ha ganado ya una normalidad en el *status* académico de los estudios de filosofía. Hay en la base de esta explicación una idea muy limitada y parcial de las condiciones en las cuales prospera la filosofía. Se toma a ésta como una actividad estandarizada y se da por sentado que la atmósfera universitaria es algo así como el lugar natural del pensamiento. Fuera de que semejante idea lleva aparejado el riesgo de confundir a los filósofos creadores con los meros profesores de filosofía, se pasa por alto en ella el hecho muy significativo de que muchos de los más grandes pensadores no gozaron de las facilidades referidas, ni fueron —y más de una vez no quisieron ser— profesores universitarios. Piénsese en Descartes, Locke, Spinoza, Leibniz, Hume, para no citar sino unos cuantos nombres famosos, que se dedicaron a muy otras actividades que el magisterio.

Si las explicaciones que he revisado son insuficientes o equivocadas, como me parece que son, es preciso volver la mirada a otro tipo de causas y factores explicativos, más amplios y profundos, que operan en ese terreno de realidades fundamentales, gracias al que, como vimos pese a las desconexiones y separaciones, se produce una coincidencia en sus caracteres y una evolución común del pensamiento filosófico en las naciones hispanoamericanas. Es preciso reconocer la necesidad de buscar en el modo de vivir de nuestros pueblos, como organismos sociales, como conjuntos histórico-culturales, los factores y causas capaces de dar cuenta del problema que nos ocupa. Una conciencia filosófica defectiva e ilusoria hace sospechar la existencia de un ser social defectivo e inauténtico, la carencia de una cultura en el sentido fuerte y propio del término antes definido. Este es el caso en Hispanoamérica.

V

Al comentar un libro mío sobre la historia de las ideas contemporáneas en el Perú, el joven historiador fran-

el alimento exterior y que es incapaz de hacer sentir su personalidad —por ejemplo, provocando reacciones polémicas o determinando influencias que lo prolonguen y enriquezcan— en el curso del pensamiento mundial.

2. Aunque cercana a la anterior, una segunda actitud tiene signo más bien negativo. Quienes la adoptan reconocen que no hay una filosofía vigorosa y creadora en Hispanoamérica y explican este hecho apelando generalmente a causas étnicas. Se dice, vg., que esta situación es el efecto de nuestra mentalidad, que nuestra raza no tiene disposición filosófica, que la filosofía no armoniza con el genio de nuestro pueblo, mejor dotado para otras creaciones espirituales. La tesis supone generalmente la afirmación de que existe una vigorosa constelación de valores y productos culturales genuinos, diferentes de los filosóficos, de lo cual, por cierto, no hay prueba. Esta opinión no resiste mucho la confrontación con hechos notorios que muestran que las carencias y la inautenticidad alcanzan a otros campos muy importantes y aun cubre el ámbito entero de la cultura.

3. Una tercera explicación apela a la juventud histórico cultural de nuestros pueblos. Se piensa que cuatrocientos años de evolución—sin contar el proceso de las civilizaciones anteriores—no son suficientes para aclimatar la filosofía y que cabe esperar un cambio sensible en este aspecto cuando la comunidad hispanoamericana logre la madurez que hoy le falta. Se olvida con esto que otros pueblos más “jóvenes”— para usar este concepto que, por cierto, no es muy claro antropológicamente—y con menos añeja tradición intelectual—como es patentemente el caso de los Estados Unidos—sí han logrado crear un pensamiento filosófico propio.

4. Acercándose a un planteo con mayor dosis de realismo histórico, aunque sin tocar los factores a mi juicio más decisivos, otra explicación apela a la precariedad de las condiciones institucionales y de los medios sociales necesarios para el desenvolvimiento y avance del genuino pensamiento teórico. En este caso se tiene sobre todo en mente la organización académica y profesional coor-

clara preferencia por los conceptos dinámicos y el pensamiento intuitivo, no rígidamente lógico y, en consecuencia, son por lo general condescendientes con la especulación metafísica. De allí su admiración por autores como Boutroux, Croce, James y, sobre todo, Bergson. Este último se convierte en el oráculo de los intelectuales de la época, como antes lo había sido Spencer. Ahora el bergsonismo, con su concepto de duración, de devenir concreto y cualitativo, es utilizado en todas las explicaciones y no sólo es acogido y exaltado por los sectores conservadores sino también por los liberales, e incluso por los marxistas, que comienzan a representar ya una corriente definida de pensamiento en Hispanoamérica.

Con el marxismo y otras orientaciones del pensamiento social vinculadas u opuestas a él, estamos en la etapa contemporánea de la filosofía hispanoamericana, que se extiende aproximadamente desde la tercera década de este siglo hasta nuestros días. Respecto al marxismo —y entrando a la consideración de las corrientes actuales— hay que decir que, aunque ha tenido importantes repercusiones políticas y sólo en los últimos años, con el establecimiento del régimen socialista en Cuba, informa toda la actividad intelectual y la cultura de un país, no es la más influyente filosofía en las universidades, ni siquiera entre amplios sectores de escritores e intelectuales, aunque es sin duda, con la católica, la filosofía que más fuerte esfuerzo de vulgarización ha recibido. Aparte de la filosofía católica, especialmente la neotimista, favorecida por la iglesia en Hispanoamérica y generalmente concentrada en las universidades confesionales, otras corrientes deben ser mencionadas pues han marcado más el movimiento universitario. Estas son, en primer término, la fenomenología, tanto en su versión husserliana original cuanto en sus derivaciones éticas, estéticas y ontológicas, tales como han sido desarrolladas, por ejemplo, por pensadores como Marx Scheler, Moritz Geiger, Alexander Pfander y Nicolai Hartmann. Con la corriente fenomenológica se entronca el existencialismo de Heidegger que, como se sabe, estuvo vinculado inicialmente con Husserl, y el pensamiento existencial cristiano de Jaspers y el ateo de Sartre. Vista desde una perspecti-

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

Otros temas y problemas solicitan hoy la atención de quienes tienen seria inquietud filosófica, sobre todo en las universidades y otros centros de educación superior. La lógica, la epistemología y la investigación del lenguaje encuentran cada vez más cultivadores, los cuales, por la naturaleza de su interés teórico, son propensos a un enfoque más riguroso y frío, más técnico si se quiere, de los contenidos del conocimiento y reciben el influjo

comprenderse, como lo estamos comprobando en el caso de la filosofía hispanoamericana.

IV

En Hispanoamérica se observa un defecto de cultura. El pensamiento filosófico hispanoamericano —y con el todo otro pensamiento afín por sus propósitos explicativos— ofrece ese sello de negatividad a que nos hemos estado refiriendo al hablar de las filosofías como conciencia ilusoria del propio ser. Por imitativa ha sido hasta hoy, a través de sus diversas etapas, una conciencia enajenada y enajenante, que le ha dado al hombre de nuestras comunidades nacionales una imagen superficial del mundo y de la vida. No ha obedecido en verdad a motivaciones sentidas por este hombre, sino a las metas y los intereses vitales de otros hombres. Ha sido una novela plagiada y no la crónica verídica de nuestra aventura humana.

Como hemos señalado antes, hay consenso en los intérpretes del pensamiento y la cultura de Hispanoamérica sobre la existencia de un problema que afecta su sentido y función. La constatación de esta situación problemática en lo que toca a la filosofía ha sugerido varios intentos de explicación que conviene recordar y examinar, aunque sea en un apretado resumen.

1. Una primera reacción es la de valorar positivamente al pensamiento hispanoamericano tal como se nos da, soslayando sus aspectos negativos o interpretándolos —por un cierto método de sublimación— como formas originales, distintas del pensamiento filosófico regular, pero valiosas por sí mismas como creaciones espirituales. Se resalta, por ejemplo, el universalismo de nuestro pensar, que es el reverso optimista de la receptividad sin límites que hemos mencionado antes, o el procticismo, que encubre una debilidad de la reflexión teórica. Un cierto autoctonismo se da la mano aquí con una conciencia conformista para ver en la carencia o en la debilidad un modo original de filosofar, olvidando que nuestro pensamiento ha probado que no puede vivir sin

ción ilusoria de sí no es posible sino en la medida en que no hay cumplimiento de sí, en la medida en que no se alcanza a vivir genuinamente, por lo menos en ciertos sectores muy importantes de la existencia histórica. En este punto es, pues, inexacto —aunque no falso— el negar veracidad a las filosofías inauténticas. Mas exacto es decir que mienten sobre el ser que las asume, pero al mentir dan expresión a su defecto de ser. Fallan al no ofrecer la imagen de la propia realidad como debiera ser, pero aciertan, sin proponérselo, como expresión de la falta de un ser pleno y original.

Cuando en ciencia social se hable de cultura, por exigencia de la exactitud y la objetividad científicas, se suele significar con este término un concepto único y neutral. Este uso, que por cierto ha permitido generalizar explicaciones y manipular empíricamente la vida social es, sin embargo, insuficiente. Creo que esta ciencia está ya en condiciones de asumir como datos positivos y de elaborar teóricamente los hechos concernientes a la inautenticidad y la alineación de la sociedad y la cultura. El marxismo y el psicoanálisis, empíricamente controlados, pueden dar sugerencias muy valiosas a este respecto. Porque no me parece posible comprender la vida humana sin distinguir las carencias y las plenitudes históricas, las realizaciones y las alienaciones de las comunidades y los individuos que las integran, lo cual nos obliga a diversificar conceptos. A este respecto, creo que conviene manejar un concepto fuerte propio de *cultura* como la articulación orgánica de las manifestaciones originales y diferenciales de una comunidad —susceptibles de servir de pauta para contrastar la obra histórica de los pueblos—, reservando otros sentidos y otros conceptos, como los de modo de obrar, de proceder o manera de reaccionar para otros fenómenos paralelos. Estos conceptos, a diferencia del de cultura, serían aplicables a cualquier grupo social, incluso si éste no llega a la originalidad y madurez cultural en sentido propio. Es preciso entonces incluir en la terminología antropológica, al nivel social y cultural, los conceptos de frustración, enajenación, autenticidad y mistificación, sin los cuales la múltiple variedad de la existencia histórica no puede

de círculos de pensamiento diferentes a los arriba mencionados. Se inserta aquí la influencia de corrientes como el positivismo-lógico, la escuela analítica y lingüística o el idoneísmo, vinculadas con los nombres de Bertrand Russell, Rudolf Carnap, Gastón Bachelard, Ferdinand Gonseth, G. E. Moore y Ludwig Wittgenstein. Este tipo de filosofía está creciendo notoriamente en importancia en Hispanoamérica durante los últimos años como consecuencia del desarrollo mundial de la ciencia y la técnica y también del predominio de la cultura angloamericana.

En el curso del proceso aquí reseñado, la filosofía ha alcanzado en Hispanoamérica un nivel de aceptación y de expansión muy considerable —aunque con un sentido muy especial, que debemos determinar. Cátedras y departamentos universitarios, sociedades y asociaciones de especialistas, revistas y libros, vinculaciones internacionales, que son manifestaciones todas de una actividad filosófica regular —según los criterios más comunes en nuestro tiempo— se dan ya prácticamente en todas las naciones de Hispanoamérica y determinan en mucho el carácter y la orientación de la actividad filosófica de nuestro tiempo. Lo que antes era un ejercicio eventual y un producto efímero, con resonancias muy limitadas, hoy es una actividad estable que cuenta con los medios sociales indispensables para asegurar su supervivencia y progreso y aumentar su penetración en la vida de la comunidad.

Pero justamente en la medida en que se ha logrado esta regularización (o *normalización*, como la llamaba Francisco Romero) del ejercicio filosófico, se ha suscitado un profundo interés por la evolución de nuestras ideas y por el sentido y alcance de nuestro pensamiento. Los estudios sistemáticos de historia de las ideas, las reseñas y balances de la filosofía en Hispanoamérica, sustentados en una metodología científica suficientemente probada, han surgido prácticamente y se han difundido e incrementado en las últimas décadas. Asimismo, se ha suscitado una muy seria y profunda discusión sobre el carácter y la posibilidad de la filosofía en

Hispanoamérica. Ahora bien, esto significa que la altura de nuestro tiempo, como resultado de toda la historia anterior, de la que hoy sabemos mucho más que en el pasado, somos conscientes (quizá por primera vez plenamente conscientes) de los problemas que afectan a nuestro pensamiento o, por mejor decir, del problema radical de la autenticidad y la justificación de nuestro filosofar.

II

Siguiendo esta sugestiva vertiente del actual pensamiento hispanoamericano, preguntemos por la calidad y el alcance de los productos intelectuales del filosofar cuya evolución de más de cuatrocientos años hemos reseñado en apretada síntesis. Nuestro balance no puede menos de ser negativo, como lo ha sido el de prácticamente todos los historiadores e intérpretes de las ideas en Hispanoamérica. En efecto, no es posible extraer como resultado neto de este proceso una articulación de ideas, una dialéctica bien trabada de reflexiones y planteos, de conceptos y soluciones que se nutran de su circunstancia histórico-cultural. Por el contrario, lo que encontramos en todos los países de un modo muy semejante es una sucesión de doctrinas importadas, una procesión de sistemas que se mueve al ritmo de la inquietud europea o, en general, extranjera, casi un sucederse de modas intelectuales sin enraizamiento en nuestra vida espiritual y, por eso mismo, sin virtud fecundante. Así como el pensamiento colonial escolástico, según vimos, fue impuesto por los intereses de la metrópoli, así los sistemas que luego la reemplazaron, aunque acogidos por los hispanoamericanos —o mejor dicho, por la clase dirigente y los sectores intelectuales de nuestros países— de acuerdo a sus preferencias inmediatas y a las afinidades sentidas en el momento, obedecían a una lógica histórica que era extraña a la conciencia de nuestros pueblos, a su condición social y económica, y por eso fueron abandonados tan rápida y fácilmente como fueron acogidos. Reseñar el proceso de la filosofía hispanoamericana —pese a la acción de personalidades descollantes y bien intencionadas— es hacer el relato del paso de la filosofía occidental *por* nuestros países, la narración de

hombre total. Por otro lado, en cuanto es una conciencia racional, un intento de hacer inteligible el mundo y la vida, no se confunde con la fe religiosa que obra por sentimiento y sugestión. La filosofía tiene que ver así con la verdad total de la existencia racionalmente clarificada, lo que apela a la totalidad del ser personal humano y a su plena lucidez, dos formas de referirse a lo más propio de cada hombre.

Pero la filosofía puede ser inauténtica, según hemos visto. ¿Cómo ocurre esto? El hombre construye la imagen de sí mismo como individuo y como entidad social; es —para usar las palabras de Ortega— el novelista de sí. Pero puede serlo como un escritor original o como un plagiario, como alguien que se retrata a sí mismo, perfilando su idea genuina, o como alguien que se ilusiona sobre sí, “se hace ideas” sobre sí mismo y toma como imagen suya la de otro. Entonces, creyendo conocerse, se ignora. Una filosofía puede ser esta imagen ilusoria de sí, la representación mistificada de una comunidad, por la cual ésta “se hace ideas” —veras ideas— sobre sí misma y se pierde como conciencia veraz. Esto ocurre cuando la filosofía se construye como un pensamiento imitado, como una transferencia superficial y episódica de ideas y principios, de contenidos teóricos motivados ante el mundo que no pueden repetirse o compartirse y que a veces son contrarias a los valores de las demás comunidades. Quien asume este pensamiento imitado cree verse expresado en él y de hecho se esfuerza por vivirlo como suyo, pero casi siempre no se encuentra en él. La ilusión y la inauténticidad que prevalecen en este caso se paga con la esterilidad, y la esterilidad, que denuncia una falla vital, es siempre un riesgo para la vida individual y colectiva.

Esta ilusión antropológica tiene no obstante un lado veraz. El hombre de la conciencia mistificada expresa por esta conciencia sus propios defectos y carencias. Si una comunidad adopta las ideas y valores ajenos, si no puede darles vida propia y potenciarlos, sino que los remeda en su carácter extraño, es porque en su ser prevalecen los elementos enajenantes y carenciales. Una representa-

hecho muestra que para comprender el pensamiento de nuestros países es preciso atender a aquello que, como una realidad histórico-cultural básica, los liga por debajo de los enfrentamientos episódicos y de las separaciones políticas, casi siempre artificiales, de las naciones.

III

En sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* escribió Hegel: “La filosofía es la filosofía de su tiempo, un eslabón en la gran cadena de la evolución universal; de donde se desprende que sólo puede dar satisfacción a los intereses propios de su tiempo.” En otra parte, confrontado con la existencia de sistemas que pretenden reproducir las doctrinas del pasado, o sea, hacer una suerte de traslado de un pensar a otro, formulaba esta tajante descalificación: “Estos intentos son simples traducciones, no creaciones originales; y el espíritu sólo encuentra satisfacción en el conocimiento de su propia y genuina originalidad.” Con la cual el gran maestro de la historia de la filosofía ponía de relieve un hecho importantísimo en el dominio del pensamiento —que traduce un hecho más general de la existencia histórica—, a saber, que la filosofía como tal es un producto que expresa la vida de la comunidad, pero que puede fallar en esta función y, en lugar de manifestar lo propio de un ser, puede desvirtuarlo o encubrirlo. Se da el caso, según esto, de una filosofía inauténtica, de un pensamiento mistificado.

Hasta qué punto la filosofía puede ser inauténtica se hará claro tratando de precisar la misión y sentido del pensamiento filosófico. Tal como nosotros la entendemos, una filosofía es muchas cosas, pero entre ellas no puede dejar de ser —y es, seguramente, a la postre siempre— la manifestación de la conciencia racional de una comunidad, la concepción que expresa el modo como ésta reacciona ante el conjunto de la realidad y el curso de la existencia, su manera peculiar de iluminar e interpretar el ser en el que se encuentra instalada. Porque se refiere al conjunto de la realidad tiene que ver con lo esencial del hombre, con su compromiso vital. En esto se diferencia de la conciencia que no compromete al

la filosofía europea *en* la América hispánica, no es historiar una filosofía *propia* de Hispanoamérica. En nuestro proceso histórico hay los cartesianos, los krausistas, los spencerianos, los bergsonianos y otros *ismos* europeos más; sólo eso, no hay figuras creadoras que funden y alimenten una tradición propia *niismos* filosóficos nativos. Buscamos los aportes originales, la contribución en los planteos y en las soluciones, la respuesta filosófica de nuestros países al reto occidental —o al de otras culturas— y no lo encontramos o no encontramos nada sustantivo, digno de merecer una valoración histórica positiva. Nadie, creo, puede dar testimonio de su existencia si es pasablemente estricto en el juicio.

Las características que, según este balance, se ofrecen como más saltantes en el pensar hispanoamericano son las siguientes:

1. *Sentido imitativo de la reflexión.* Se piensa de acuerdo a moldes teóricos ya conformados, a los moldes del pensamiento occidental, sobre todo europeo, importado en la forma de corrientes, escuelas, sistemas totalmente definidos en su contenido y orientación. Filosofar es adoptar un *ismo* extranjero preexistente, suscribir ciertas tesis adoptadas al hilo de la lectura y la repetición más o menos fiel de las obras de las figuras más resonantes de la época.

2. *Receptividad universal,* o sea, una disposición abierta e irrestricta a aceptar todo tipo de producto teórico procedente de las escuelas y tradiciones nacionales más diversas, con estilos y propósitos espirituales muy variados, siempre y cuando, ciertamente, hayan logrado una cierta fama, un perceptible ascendiente en algún país importante de Europa. Esta receptividad, que denuncia falta de sustancia en las ideas y en las convicciones, se ha tomado muchas veces como una virtud hispanoamericana.

He aquí otros dos rasgos vinculados estrechamente con los anteriores:

3. *Ausencia de una tendencia característica*, definitiva y de una proclividad conceptual, ideológica, capaz de fundar una tradición de pensamiento, de dibujar el perfil de una manera intelectual. Repárese en el sello “empirista” que tiene el pensamiento británico, perceptible incluso en la obra de sus idealistas especulativos. No hay base sólida para definir un estilo semejante en la filosofía hispanoamericana. Se habla a veces de una inclinación práctica, otras de una vena especulativa del hispanoamericano. Aparte de que estos dos rasgos se contradicen, sus manifestaciones —débiles y confusas— han desaparecido rápida y casi completamente cada vez que han prevalecido influencias de signo contrario. A menos que se quiera contar como carácter distintivo justamente la ausencia de definición y la bruma de las concepciones, lo que equivaldría justamente a confirmar la tesis.

4. *Ausencia correlativa de aportes originales*, de ideas y tesis nuevas, susceptibles de ser incorporadas a la tradición del pensamiento mundial. No hay un sistema filosófico de cepa hispanoamericana, una doctrina con significación en el conjunto del pensamiento universal y no hay tampoco reacciones polémicas a las afirmaciones de nuestros pensadores, ni secuelas y efectos doctrinarios de ellas en otras filosofías, lo cual es una prueba adicional de la inexistencia de ideas y tesis propias. Las más relevantes filosofías de Hispanoamérica han sido expositores o profesores y, por más que en este campo su acción haya sido muy fecunda en el proceso educacional de nuestros países, no ha tenido efecto más allá de nuestro círculo cultural.

Veamos ahora otras características de índole ligeramente diferente, que complementan el cuadro que estamos trazando:

5. *Existencia de un fuerte sentimiento de frustración intelectual* entre los cultivadores de la filosofía. Es sintomático que, a lo largo de la historia de nuestra cultura, sus más lúcidos intérpretes se hayan planteado una y otra vez la cuestión de la existencia de un pensamiento filosófico propio y que, respondiéndola, como

dijimos, casi unánimemente con una negación muy neta, hayan formulado proyectos para la construcción futura de tal pensamiento. Ahora bien, esta inquietud y esta reflexión no se dan o se dan rara vez en aquellos pueblos que han hecho aportes fundamentales al desarrollo de la filosofía y que, por decirlo así, están bien instalados en el territorio de la teoría filosófica y se mueven dentro de él como en un dominio propio. Los hispanoamericanos, en cambio, se han sentido aquí siempre en territorio ajeno, como quien hace incursiones furtivas y clandestinas, pues han tenido una viva conciencia de su carencia de originalidad especulativa.

6. *Ha existido permanentemente una gran distancia en Hispanoamérica entre quienes practican la filosofía y el conjunto de la comunidad.* No hay manera de considerar nuestras filosofías como un pensamiento nacional, con sello diferencial, como se habla de una filosofía alemana, francesa, inglesa o griega y no es posible que la comunidad se reconozca en estas filosofías, justamente porque se trata de pensamientos transplantados, de productos espirituales expresivos de otros hombres y otras culturas, que una minoría refinada se esfuerza en entender y compartir. No negamos que hay un factor universal en la filosofía, ni pensamos que la filosofía tiene que ser popular, pero en el modo propio de una forma muy elaborada de creación intelectual, cuando es genuina, traduce la conciencia de una comunidad y encuentra en ella honda resonancia, especialmente a través de sus derivaciones éticas y políticas.

7. Señalemos, por último, el hecho importante de que *un mismo esquema de desarrollo histórico y una misma constelación de rasgos —bien que negativos— convienen a la actividad desplegada durante más de cuatro siglos por los hombres dedicados a la filosofía en una pluralidad de países;* muchas veces muy alejados física y socialmente unos de otros como es el caso de Hispanoamérica. Aparte de que permite un enjuiciamiento general del pensar hispanoamericano —sin descartar la existencia de casos especiales y de variantes regionales, resultado de influencias divergentes dentro del marco común—, este

Por consiguiente, quienes sienten el llamado del pensamiento reflexivo en Hispanoamérica no pueden dispensarse de adquirir las técnicas desarrolladas por la filosofía en su larga historia, ni pueden dejar de lado todos aquellos conceptos capaces de servir como soporte de una teoría rigurosa. A costa seguramente de penosos esfuerzos deben hacer suyos todos estos productos, más difíciles de adquirir por ellos sin el respaldo de una sólida base cultural nacional. Pero todo el tiempo han de tener conciencia de su carácter provisional e instrumental y no tomarlos como modelos y contenidos que hay que imitar y repetir como absolutas, sino como herramientas que hay que utilizar en tanto no haya otras más eficaces y más adecuadas al descubrimiento y expresión de nuestra esencia antropológica.

Esta es la tarea que tenemos por delante. En ciertos casos será imposible cumplir cabalmente sus metas, pero hay que tender a ellas con la conciencia de que la dificultad aumenta cada día por la dinámica de la historia mundial. En el gran campo de la competencia internacional, son cada vez más agudas las diferencias que separan a los países subdesarrollados de los desarrollados, a los países proletarios, y es por tanto cada vez más fuerte y permanente la sujeción de las primeras a las segundas y más grave la enajenación del ser de las naciones dominadas, entre las cuales se cuentan las hispanoamericanas. Pero hay todavía posibilidad de liberación. En la medida en que la hay estamos obligados a optar por una línea de acción que materialice esa posibilidad. La filosofía tiene también delante esta opción de la que depende, además, su propia constitución como pensamiento auténtico.

**Siendo director general de Publicaciones José Dávalos
se terminó la impresión de *Sentido y Problema del
Pensamiento Filosófico Hispanoamericano,*
en los talleres de Polymasters de México, S. A.
el día 19 de noviembre de 1978.
Se tiraron 10.000 ejemplares.**

TOMO I:

1. Simón Bolívar, CARTA DE JAMAICA. 2. Arturo Ardao, LA IDEA DE LA MAGNA COLOMBIA. DE MIRANDA A HOSTOS. 3. Francisco Bilbao, INICIATIVA DE LA AMERICA. IDEA DE UN CONGRESO FEDERAL DE LAS REPUBLICAS. 4. Arturo Andrés Roig, LOS IDEALES BOLIVIANOS Y LA PROPUESTA DE UNA UNIVERSIDAD LATINOAMERICANA CONTINENTAL. 5. Justo Sierra, INAUGURACION DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL. 6. Darcy Ribeiro, LA CULTURA LATINOAMERICANA. 7. José Martí, NUESTRA AMERICA. 8. Francisco Miró Quesada, IMPACTO DE LA METAFISICA EN LA IDEOLOGIA LATINOAMERICANA. 9. Juan Bautista Alberdi, IDEAS PARA UN CURSO DE FILOSOFIA CONTEMPORANEA. 10. Roberto Fernández Retamar, NUESTRA AMERICA Y EL OCCIDENTE.

TOMO II:

11. Andrés Bello, LAS REPUBLICAS HISPANO-AMERICANAS. AUTONOMIA CULTURAL.



RECTOR

Dr. Guillermo Soberón Acevedo

SECRETARIO GENERAL ACADEMICO

Dr. Fernando Pérez Correa

SECRETARIO GENERAL ADMINISTRATIVO

Ing. Gerardo Ferrando Bravo

COORDINADOR DE HUMANIDADES

Dr. Jorge Carpizo

DIRECTOR FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

Dr. Abelardo Villegas

CENTRO DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

Dr. Leopoldo Zea

UNION DE UNIVERSIDADES DE AMERICA LATINA

SECRETARIO GENERAL

Dr. Efrén C. del Pozo.