

Pensamiento de Lengua Española

*Al Maestro Antonio Caso
ejemplo de fidelidad a la filosofía y comprensión de su historia,
en reconocimiento por la acogida de
gran señor de la inteligencia que dispensó a sus colegas españoles
"transferrados", que no "desterrados".*

PRÓLOGO

Al ir a cumplirse los siete años de laborar sin interrupción en México, he sentido la necesidad de recoger aquella parte de mi labor que andaba dispersa por diferentes publicaciones o que por algún motivo no llegó a aparecer en aquellas a que estaba destinada. Este volumen agrupa los trabajos que se refieren a la historia del pensamiento en los países de lengua española; en otro publicado por esta misma editorial van los referentes a la filosofía en general y a la historia de la filosofía universal.

El volumen se divide en tres partes. Integran la primera el trabajo que aborda el tema más amplio y es también el más extenso, y una página que puede considerarse como un pequeño complemento de las referencias hechas a Martí en el trabajo anterior. Está la segunda parte compuesta por artículos y notas bibliográficas relativos a sendos autores, obras, grupos de unos u otras y, en un caso, a una acción político-pedagógica apretadamente relacionada con los pensadores en quienes se ocupan los dos trabajos inmediatamente anteriores. En esta segunda parte se siguen los trabajos en un orden determinado por la nacionalidad de los autores, el género de las obras, las generaciones y escuelas y la cronología de las obras de un mismo autor. La nota sobre Santayana va en este libro y donde va, porque el pensador está visto exclusivamente en función, digámoslo así, de la filosofía española. La tercera parte del volumen es una serie de artículos escritos con regularidad para una revista de jóvenes a cuyos requerimientos no pude menos de ceder. El artículo Justino Fernández y Edmundo O'Gorman apareció inserto en esta serie, pero me ha parecido que en este volumen tenía lugar más propio en aquel en que se encuentra. Todos estos trabajos contribuyen a ilustrar el inicial del volumen, pero además los de la segunda parte dedicados a autores mexicanos o españoles residentes en México en estos últimos años, juntamente con la mayoría de los de la tercera parte, constituyen una buena porción de la historia de la filosofía en México durante el mismo espacio de tiempo, lo que da a todos, más en especial a los acabados de destacar, un interés, documental cuando menos, que parece justificar el reimpresión, y como lo hago, según aparecieron en su momento —excepto, naturalmente, las erratas salvadas y los siguientes casos: el ensayo inicial no fue publicado íntegramente, debido a su extensión, por la

revista en que apareció; * el artículo sobre Vasconcelos no llegó a ser publicado por la revista para la que se escribió, la Revista de Literatura Mexicana, por haber interrumpido ésta su publicación; y las palabras en honor de Cajal tampoco llegaron a ser publicadas, por no haberlo llegado a ser el volumen en que se había proyectado recogerlas justamente con las demás pronunciadas en el mismo acto. Habent sua fata libelli puede aplicarse en este sentido. No me duelen ni errores — con lo que no quiero decir que me empecine en ellos.

El título del volumen no resulta absolutamente fiel a la totalidad de su contenido, pero como lo es absolutamente a la mayor parte, con mucho, del mismo, me he creído autorizado para preferirlo a los prolijos que serían los únicos absolutamente fieles a aquella totalidad.

La labor de estos años de México se completa con las restantes publicaciones desde la llegada a él, en parte originales, en parte traducciones; con los numerosos cursos y conferencias en la capital de la República y en las de algunos Estados de los que confío salgan nuevas publicaciones; y con la tarea de dirección de trabajos ajenos, principalmente en Seminario localizado antes en la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional y después en El Colegio de México, tarea de la que son resultados: el volumen colectivo de Antonio Gómez Robledo, Tomás Gurza, Pina Juárez Frausto, José Luis Martínez, Edmundo O'Gorman, Gustavo Pizarro, María Ramona Rey y Leopoldo Zea, Del Cristianismo y la Edad Media, Trabajos de Historia Filosófica, Literaria y Artística; los dos tomos de Leopoldo Zea, El Positivismo en México y Apogeo y Decadencia del Positivismo en México; la tesis de Victoria Junco, Algunas Aportaciones al Estudio de Gama o el Eclecticismo en México; el libro de Lina Pérez Marchand, Dos Etapas Ideológicas del Siglo XVIII en México a través de los Papeles de la Inquisición; y el estudio de Bernabé Navarro sobre los jesuitas mexicanos del mismo siglo y otros lo bastante adelantados para que aparezcan dentro de un plazo relativamente breve.

México salvó la vida, la vida intelectual, que para el intelectual es la vida pura y simplemente, de los numerosos intelectuales españoles que se sabe. Sería para mí motivo de la más frutiva satisfacción que se pudiera reconocer cómo de mi parte he hecho todo lo factible por corresponder según era debido.

No puedo concluir sin expresar mi agradecimiento en particular a Antonio Caso Jr., que continúa en el campo editorial la brillante tradición, ya, de una familia de nuestros, y en general a la Editorial Stylo, por la forma en que se prestaron desde el primer instante a dar satisfacción a la necesidad a que empecé refiriéndome.

Junio de 1945.

J. G.

* Cuadernos Americanos.

EL PENSAMIENTO HISPANO - AMERICANO

Notas para una interpretación histórico-filosófica

I

LOCALIZACIÓN HISTÓRICA

Primera

"Nuestra vida" mueve a algunos a esforzarse por filosofar sobre ella, a reconocer y proponer en ella el tema de la filosofía en la actualidad. Hay que decir expresamente "a algunos". No porque filosofar haya sido y haya de seguir siendo siempre cosa de algunos tan sólo. Porque el menor esfuerzo por filosofar sobre nuestra vida percibe enseguida como uno de los hechos que la caracterizan una generalizada sustitución de toda reflexión, no ya de la reflexión filosófica sobre ella, por una mera actividad tradicional y, más aún, acción impulsiva. El menor esfuerzo por filosofar sobre nuestra vida, asimismo, no tarda tampoco mucho más en descubrir la motivación última.

A nuestro vivirla se ofrece paradójicamente *arisco* nuestra vida como una gran cuestión radical, compleja de cuestiones parciales y secundarias. Esta gran cuestión radical de nuestra vida será en la actualidad, para un rudimento de filosofía generalizado a desprecio de la sustitución apuntada, la cuestión de vida o muerte, de vida o muerte física o de vida o muerte moral, social, personal, cuando menos (?), que para todo ser humano de hoy es la guerra actual simplemente con inminencia más o menos cercana. Al menor esfuerzo por filosofar propiamente sobre nuestra vida, esta cuestión de la guerra le parece solamente la manifestación extrema de la verdadera gran cuestión radical. Para resolver las cuestiones planteadas en y entre quienes pasaron a ser los principales beligerantes actuales, han prevalecido una vez más sobre los "principios" pacíficos los impulsos violentos. Pero este prevalecer se presenta esta vez estimulado por una que parece novedad radical asimismo. Los principios pacíficos para resolver las cuestiones humanas en general serían la verdad o, más universalmente, los "valores", con su peculiar evidencia, su peculiar fuerza de convicción e imposición a la conducta incluso; o los órganos de percepción de la verdad, de los valores, por ejemplo, la razón; o el funcionamiento de este órgano específicamente aplicado a la percepción de los principios como tales, la filosofía. Pues bien, al menor esfuerzo

por filosofar propiamente sobre nuestra vida se le aparece como el acocimiento al par más característico y decisivo de ella, no el simple prevalecer de hecho una vez más sobre tales principios pacíficos los impulsos violentos, sino una invalidación de estos principios *en principio* que da a nuestra vida una índole, de siniestra catadura, de vida sin principios, quizá por primera vez en la *historia* —a menos que se prefiera otorgar al prevalecer de los impulsos violentos una paradójica validez de *principio*... La cuestión de la guerra radica, pues, siquiera también en esta invalidación de los principios pacíficos en cuanto tales, en cuanto principios— bien que sólo para aquellos que piensan que la espontaneidad de los impulsos violentos, por la cual no se curarían de principios algunos distintos de ellos mismos, no es tan absoluta como para que no sean contrarrestados, si no inhibidos, y, a la inversa, favorecidos por principios distintos de ellos. El hecho de que las cuestiones de la vida generen la reflexión, la filosofía sobre ellas, siempre que no se trate exclusivamente ya de una resignada, desesperada entrega a los acocimientos y a su contemplación y expectativa impotente e inactiva y su lamentación jermiaca, supone la fe en la validez, en el valor de eficacia práctica de los principios pacíficos. En nuestra vida representan tal reflexión, la filosofía, esta fe una posición excepcional muy a contrapelo del desenceno universalizado, mas para esta posición tal es la cuestión radical de nuestra vida —y de la posición misma...— Pero ¿por qué la invalidación de los pacíficos principios en cuanto tales, en cuanto principios, *en principio*?

Al repetido menor esfuerzo por filosofar sobre nuestra vida se le descubre ésta como caracterizada última, decisivamente por su "historicismo". Tenemos un saber histórico, un saber de nuestra historia y prehistoria humana, y aun de nuestra historia prehumana, todo en torno a la Tierra desde su superficie hasta los espacios siderales, como por él mismo sabemos que no lo tuvieron ningunos de los antepasados cuyas vidas constituyeron la historia y prehistoria humana de que sabemos. Este saber nos ha dado una conciencia histórica nueva en la historia. Los hombres de las edades anteriores a la nuestra vivían y consideraban siquiera la verdad, los valores, los principios como "en sí" u objetivos y en cuanto tales ubícuos, eternos o universalmente válidos para todo sujeto posible. A nosotros, todas las cosas humanas, inclusive los principios, los valores, las verdades, como, en plural, resulta lo único exacto decir ahora; la razón, las razones, como habría que decir por la misma; no hay que insistir en que las filosofías —nos parecen fundamental y hasta exclusivamente efecto y expresión de su tiempo, es decir, de los hombres de un cierto tiempo, de un grupo humano de un cierto tiempo y hasta de ciertos individuos humanos; es decir, relativas a estos sujetos colectivos o individuales, propios de ellos y —porque es lo definitivo que lo anterior significaría forzosa-mente— válidas sólo para ellos. Este relativismo o subjetivismo, tanto

si es individualista cuanto si es colectivista en definitiva histórico, parece bastante ya para invalidar los principios pacíficos en cuanto tales. En la medida en que los principios se reducen a los hombres, pasan éstos de hallarse frente a frente, pero ante o bajo los principios, exitemos a ellos, comunes a ellos, superiores a ellos, a encontrarse frente a frente simplemente con sus privativos principios, con los principios privativos de cada grupo y hasta individuo. Los principios no son ya impersonales, imparciales instancias dirimientes. Son órganos, armas de los beligerantes, con que los beligerantes son beligerantes y que son beligerantes con los beligerantes. Era indispensable, sin duda, que la historia se extendiese ya un buen trecho para que los situados al cabo de él pudiésemos cobrar semejante conciencia histórica. En todo caso, la historia no paró en ella. La conciencia del relativismo o subjetivismo histórico de las cosas humanas ha acabado en la concepción de que las cosas humanas todas *tienen*, el hombre *tiene* historia por su propia y misma naturaleza o esencia, porque *son* o *es* historia; la historia no sería sino la realidad de la historicidad humana: la concepción de la historicidad esencial de todo lo humano, del hombre, que se cifra en la afirmación extrema, y más consecuente al parecer, de que "el hombre no tiene naturaleza, sino historia". Este historicismo acabado parece remachar definitivamente la invalidación en principio de los principios. La humana historicidad y la consiguiente invalidación de los principios pacíficos como tales y correlativa situación de los sujetos humanos colectivos e individuales frente a frente a cuerpo, a subjetividad desnuda, es la cuestión radical de nuestra vida para la reflexión, para la filosofía —y de sí misma para ésta, en trance de haber de resignarse a su extinción con la de toda posible fe en principios o de reasegurar su subsistencia con la de la fe en algún principio. En suma, a la filosofía se le impone en la actualidad estudiar nuestra vida con su radical historicismo de los principios, de la filosofía; con su historia, de los principios, de la filosofía en primer término, la historia que es la realidad de la historicidad humana y de que es cabo actual nuestra vida con su historicismo; para concluir hasta dónde llegue realmente la historicidad humana, en particular de los principios y de ella misma, la filosofía.

Segunda

Las mudanzas en que consiste la historia se localizan más o menos firmemente en la superficie de la Tierra. La historia se modela sobre la geografía física y humana, pero sin sujeción rigurosa, fatal a la primera ni aun a la última, antes imponente sus formas propias no sólo a ésta, sino incluso a aquélla. La Humanidad no depende de su Tierra hasta el extremo. Por tal localización y modelación, sin

embargo, cardinales divisiones históricas, principales entidades históricas llevan o deben llevar nombres geográficos o de oríndez geográfica. Ante todo, Occidente y Oriente. Luego, Eurasia, Euramérica, Euráfrica y otras menores. Pero esta geografía histórica se desprende mucho de la física, no deja de desprenderse ni siquiera de la humana. La historia forma, por ejemplo, continentes históricos que se desgajan de los literalmente terráqueos en sísmos históricos comparables a los cataclismos geológicos.

“Nuestra” vida es ante todo la vida actual de Hispano-América y se va a ver muy pronto en qué sentido entiendo esta denominación. Pero los caracteres que enseguida se hacen patentes en ella, y en particular fundamental historicismo, se hacen patentes al mismo tiempo como caracteres de una vida más vasta: la vida actual de Occidente. “Nosotros” somos ante todo los actuales hispano-americanos —en el mismo sentido aludido—, pero los actuales hispano-americanos somos parte de los hombres actuales de Occidente y “nosotros” resultamos estos hombres actuales de Occidente. Occidente, he aquí la primera entidad histórica que debe ocuparnos. Como correlato suyo y consistente condición de la posibilidad de comprender cabalmente los correlatos, que es intentarlo en su correlación, debe ocuparnos también Oriente. Pero en todo vamos los hombres por partes y en la parte de Occidente andamos por el momento —un momento que puede no ser seguido de otro. Occidente—, nuestra vida se nos presenta como la actual de Occidente o como comprensible sólo por las edades anteriores de esta entidad histórica y las correspondientes entidades parciales. Occidente: ante todo, el próximo Oriente africano y asiático desde cuando y hasta donde viene siendo “circunstancia” de Occidente, unidad con él, ingrediente de él. Desde el remoto entonces se inició la formación de una Eurasia histórica en antagonismo con la simplemente geográfica. Esta se extiende desde las Islas Británicas hasta el archipiélago japonés. Aquella nunca ha pasado de un mediano intermedio entre Rusia europea, Irán y Arabia a Poniente, Rusia asiática e India a Levante, un meridiano que pasa aproximadamente —si es que los meridianos pueden hacerse sinuosos para pasar así— por los Urales, la depresión del Caspio y del Áral y el Indo. Esta Eurasia histórica, fractura la simplemente geográfica en ella misma, la Eurasia histórica, y el resto de Asia, el Oriente, sin calificación de Próximo ni de Extremo, aunque representado eminentemente por este último. Luego Occidente—, por primera vez en sentido propio: Grecia. Después, el mundo helenístico y el romano. Más tarde, la medieval Cristianidad europea. A partir de los comienzos de la edad moderna, empezó a formarse una Ibero-América, compuesta de una Hispano-América y una Luso-América. A partir de los comienzos de la edad contemporánea, una Anglo-América. O a partir de aquellos primeros comienzos, una Euramérica menor y mayor.

Por estas denominaciones de Ibero-América, Hispano-América, Luso-América, Anglo-América, Euramérica, no entiendo simplemente las entidades formadas en este continente. Para designar estas entidades emplearé las denominaciones de América ibérica, América española, América portuguesa, América inglesa, América. Las existentes de aquellas primeras denominaciones y las correspondientes de estas últimas se emplean corrientemente como sinónimas, para designar las entidades formadas en este continente. Pero no existen sólo estas entidades. Existen también las integradas por éstas y por las que fueron sus metrópolis europeas, y por el intermedio de estas metrópolis, por las entidades formadas en este continente y por Europa, por la Eurasia histórica misma, en suma: así se constituyó Occidente con la significación máxima que ha llegado a tener el término y es aquella en que se opone a Oriente, sin calificación. Para designar estas entidades así integradas se dice corrientemente, por ejemplo: España y América española o España e Hispano-América, o Europa y América. Pero estas denominaciones tienen la inexactitud de que su composición antes encubre que expresa las entidades correspondientes en la unidad que las hace ser. La denominación de Occidente es la única del grupo que expresa con exactitud la respectiva entidad. Es que la solidaridad de la Península Ibérica y las Islas Británicas con la Europa continental; la dependencia colonial primero y la independencia nacional luego —aunque resulte paradójico, las dos— de la América ibérica y la América inglesa respecto de España, Portugal e Inglaterra; la posponderancia de la nueva, joven América, a pesar del desarrollo estúpido de la inglesa, respecto de la vieja Europa tomada en su innegable, irrenegable unidad y totalidad geográfica e histórica, en cuya ponderosidad entra hasta la ancha gravitación de Roma y primero la profunda originalidad, creadora, de Grecia —todo esto ha encubierto el hecho de que la Península Ibérica y la Gran Bretaña, sin dejar de formar parte de la Eurasia histórica, habían venido a formarla del nuevo mundo creado por los descubrimientos, conquistas y colonizaciones llevadas a cabo por ellas; que España, Portugal y el Reino Unido habían venido a ser otras tantas naciones más entre las integrantes de este nuevo mundo, puede que ni siquiera las más viejas o las independientes hace más tiempo...; el hecho de la constitución de una Ibero-América y una Anglo-América, de una Euramérica menor, las tres en el sentido indicado— si todo ello no encubrió igualmente el hecho de la constitución de una Euramérica mayor en el mismo sentido, puesto que el término de Occidente llegó a tener la significación que tiene. Como consecuencia, y más aún, lo mismo todo oscureció la previsión de los movimientos que iban a poder llevarse a cabo dentro de Euramérica mayor o de Occidente. Mas en estos días estamos asistiendo al espectáculo de la revelación evidente ya para todos de una Anglo-América en el sentido repetido, por intensificación de la

solidaridad que ahora se ve preexistia entre Inglaterra y la América inglesa y por desplazamiento del centro de gravedad de esta Anglo-América de su parte europea a la americana. El espectáculo de Ibero-América, siempre en el mismo sentido, es quizá más complicado. Porque es quizá más complicado el simple espectáculo de Hispano-América—en adelante ya no será menester insistir en qué sentido. En contraste con Anglo-América, que intensificando su solidaridad y desplazando su centro de gravedad la ha hecho patente para todos, España y la América española están por el momento en trance de separación: estando ya España de lado de la Europa continental, acabando por estar toda la América española del lado de Anglo-América—sin que esta separación impida, antes bien parece que lo fomenta, un desplazamiento del centro de gravedad de Hispano-América en la misma dirección que el de Anglo-América, no sé si menos visible, pero en todo caso menos efectivo, sino quizá más. Claro que así el curso ulterior de aquella solidaridad como la suerte futura de esta separación depende del desenlace de la guerra. Las posibilidades ideales parecen ser las siguientes: la victoria de Alemania podría traer la sujeción de las Islas Británicas a la Europa continental, con una correlativa desintensificación de la solidaridad del Reino Unido con la América inglesa, y una sujeción análoga de la Península Ibérica, pero ya confinando la separación de ésta y su América, ya restableciendo una unión por medio de la cual Alemania sujetaría también más o menos a esta América, ya incluso sujetando Alemania más o menos, asimismo, sólo que directamente a esta América y restableciendo la unión de ésta y la Península Ibérica por tal vía de la sujeción común. La victoria de Anglo-América podría traer una desintensificación de la solidaridad entre sus dos partes o una conservación y articulación política de la solidaridad intensificada, pero sobre todo la ratificación o la rectificación de la separación de la Península Ibérica y su América: la ratificación sería forzosa en el caso de una América ibérica solidaria de la Anglo-América vencedora y una Península solidaria de una Europa continental, si dependiente de la Anglo-América triunfante, insolidaria con ella; la rectificación sería lo más probable en cualquier hipótesis distinta de esta última. Mas en todos los términos parciales de los dos de la alternativa total, se presenta como sumamente improbable todo lo que no sea la consumación del desplazamiento del centro de gravedad de Anglo-América e Iberoamérica, de Euramérica menor, de sus partes europeas a las americanas. Y se divisa del lado del futuro en el horizonte histórico el día en que el peso del platillo citamaino, citra-atlántico de la gigantesca balanza telúrica e histórica despegue de su base, de su pasado, y levante el ultramaino, ultra-atlántico en vilo, en su propio vilo de futuro, suyo, del platillo citra-atlántico, fraccionando Euramérica mayor, Occidente, por el mar del Norte y el canal de la Mancha y por los Pirineos, en

Euramérica menor y el resto de Euramérica mayor y de la Eurasia histórica, la Eurasia histórica continental. E incluso el día en que Euramérica menor empiece a representar algo equivalente a lo que no ha dejado aún de representar la Eurasia histórica. El desplazamiento de su centro de gravedad hacia Occidente, complejo y paulatino pero en definitiva constante, desde sus antecedentes orientales próximos y sus orígenes griegos, pasando por su era romana, antigua y gentil y medieval y católica, y por su edad moderna, española, francesa, inglesa, hasta su americano presente y más aún futuro, parece el histórico movimiento y el cósmico sino propio de la gran entidad que lleva el nombre de su punto cardinal con tal fidelidad a él. En todo caso, lo que se acaba de apuntar en esta nota habrá mostrado o confirmado que los hechos son más complejos de lo que parece percibirse o pensarse corrientemente, a juzgar por el instrumental onomástico de que se ha dispuesto hasta aquí y el uso que hasta aquí se ha hecho de él, y que por tanto debe dividirse y completarse este instrumental como se ha propuesto y hecho en lo que se acaba de apuntar, ya que los términos de América ibérica, española, portuguesa, inglesa, no se prestan a designar las entidades integradas por las formadas en este continente y las que fueron sus metrópolis, como se prestan a hacer los otros términos, de Ibero-América, Hispanoamérica, etcétera. Las notas siguientes probarán, es- pero, la pertinencia de lo que se acaba de apuntar en la presente y lo fundado de la última afirmación anterior.

En fin, y para ser concienzudamente cabales, añadamos que a partir de la edad contemporánea, también, empezó Europa a incorporarse definitivamente África menor y totalmente África mayor, y que como consecuencia hay ya una Euráfrica no menos rigurosa que Eurasia y que Euramérica, aunque de otra índole por ahora que Eurasia ha mucho, si no siempre, y que Euramérica en la actualidad, una índole colonial. Esta Euráfrica se halla en el mismo momento crítico que los demás continentes históricos, que la Humanidad. Su parte africana podría pasar a ser parte de la Euráfrica alemana que sería consecutiva a la victoria de Alemania. Pero también puede pasar a serlo de la Anglo-América victoriosa. Mas cualquiera que sea su destino, esta moderna Euráfrica no dejará de ser hermana de la Eurasia histórica, como hijas, la una de la vejez, la otra de la juventud, del venerable mediterráneo que fraguó desde la antigüedad remota la solidaridad de sus orillas, Europa meridional, Asia anterior, África menor—el mar soldador por excelencia.

Tercera

Euramérica menor ha pasado ya por dos etapas históricas: la de dependencia colonial de sus partes americanas respecto de las europeas

y la de la independencia nacional de aquéllas como de éstas. De Anglo-América se atisba en este momento una tercera, de una articulación política de sus dos partes.

El proceso de transición entre las dos primeras etapas resulta mucho más complicado en Hispano-América que en las otras dos componentes de Euramérica menor. Del proceso de la independencia de las colonias americanas de Inglaterra y Portugal salieron sendas naciones americanas independientes. Del proceso de independencia de las colonias americanas de España salieron una pluralidad de naciones americanas independientes que tardaron un siglo, en redondo, para llegar a ser las actuales. Pero no sólo esto. También lo relacionado con esto y consecuencia de ello.

En el siglo XVIII se inició en España y sus colonias americanas el que debe considerarse un mismo movimiento por la identidad de sus orígenes y de su dirección. En España, un movimiento de renovación cultural, de reincorporación después de la decadencia inmediatamente anterior, de revisión y crítica del pasado que había concluido en aquella decadencia. En las colonias, en México señaladamente, un movimiento de renovación cultural asimismo, de independencia espiritual respecto de la metrópoli, de la consecuente tendencia, siquiera implícita, a la independencia política. *A priori* puede afirmarse que uno y otro se originaron en la evolución propia de metrópoli y colonias. *A posteriori* se sabe que el gran movimiento de la cultura de Occidente que se cifra en el nombre de la Ilustración* fue concurrente origen común de ambos. Es fácil echar de ver, en fin, que en su capa más radical son, el primero, un movimiento de independencia espiritual respecto directamente del pasado patrio; el segundo, un movimiento de independencia espiritual y política respecto directamente de la metrópoli, pero por la correlación de metrópoli y colonia dentro del Imperio, respecto indirectamente de la colonia como tal y en suma del Imperio o del pasado imperial, metropolitano-colonial, común; ambos, en conclusión, movimientos de independencia respecto del pasado propio, que es el mismo.

El movimiento se hizo decisivamente político y triunfó como tal en las colonias del continente a principios del siglo XIX. En las colonias de las islas antillanas se hizo movimiento político crecientemente poderoso a lo largo del mismo siglo, para triunfar hacia su final en la última colonia. En la Península, y a lo largo del siglo pasado y lo que va del presente, persistió y se ensanchó y elevó y ahondó como movimiento espiritual y se tradujo en movimientos políticos, en los movimientos constitucionales y liberales y en los movimientos republica-

* "Iluminismo", a imitación de los italianos, suena muy impropriadamente. A todo lo contrario del extremo del movimiento racionalista y movimiento racionalista extremo que fue la Ilustración. A mística y hasta a superstición, a iluminados. Y para designar algún movimiento de esta índole parece necesario.

nos que terminaron en la Primera y en la Segunda República, pero como movimiento político no ha triunfado todavía.

De todo este triple movimiento doble, triple, continental, insular, peninsular, doble, espiritual y político, hay entre el momento inicial que puede cifrarse en la fecha 1810 y el eventual momento final un momento intermedio de importancia singular, el que corresponde al año 98. El 98 es data a la que corresponde un acontecimiento de importancia máxima en la historia de España, y de la América española, el fin del Imperio español, y a la que se ha ligado una significación importante en la historia del sector más ilustre de la cultura española, el de sus letras: la significación de nombre de una generación de relieve singular en la historia de las letras españolas contemporáneas, con cuanto significa a su vez una generación semejante, entre ello un "hecho generacional", que para la aludida es el mencionado fin del Imperio. A pesar de ello, acaso no se haya dicho aún todo lo que hay que decir acerca del momento. El triunfo del movimiento de independencia espiritual y política de Hispano-América respecto del pasado común en la última colonia no podía menos de tener en la metrópoli una repercusión efectiva, única, resultase más o menos sensible o aparente. En el 98, al hacerse independiente de la metrópoli la última colonia, no sólo se hacía independiente ella de la metrópoli: *ípedo facto* hacía independientes decisivamente consigo a las antes también colonias y a la metrópoli misma —del pasado común, terminando con el Imperio en la misma forma en las colonias y en la metrópoli. Ni siquiera en ésta podía el Imperio, el pasado subsistir sino en la forma en que podía subsistir en la colonia que acababa de hacerse independiente y en que había subsistido en aquellas que se habían hecho independientes a partir de cerca de un siglo. La vieja España imperial no venía existiendo sólo en la Península. Dada la correlación entre metrópoli y colonia dentro del Imperio, puede decirse que sólo desde el momento en que empezó a existir en América, empezó a existir en España. En todo caso, prácticamente, venía existiendo en metrópoli y colonias desde los comienzos de éstas. No sólo porque en éstas se sucediesen las autoridades representantes de la imperial. Más aún porque en las colonias vivían partidarios de la metrópoli o del Imperio, de lo que una u otro representaban para ellos espiritual, social, materialmente, que resultaban los predominantes de hecho. Sin ellos y su predominio efectivo, las autoridades representantes de la imperial, el Imperio, ni siquiera se hubieran establecido; en todo caso, no se hubieran sostenido, como no se sostuvieron a partir del momento en que los adversarios del Imperio prevalecieron sobre los partidarios. Pero éstos no se extinguieron en las colonias con estas mismas. Han sobrevivido dentro de las nuevas naciones independientes, en las clases o grupos sociales y políticos que han seguido siendo partidarios del pasado o de lo que éste representaba espiritual, social, materialmente;

que se opusieron a la Independencia y han reaccionado repetidamente contra las manifestaciones y efectos del consecuente desarrollo histórico del movimiento de independencia espiritual y política, apoyando movimientos culturales y hasta políticos y bélicos retrógrados; que comprendieron perfectamente su comunidad de intereses, o cuando menos de espíritu, con el movimiento que terminó con la Segunda República española. En tal forma, de clases o grupos sociales y políticos con el espíritu de la vieja España imperial, si no con un ideal preciso y expreso programa de restauración del Imperio, pero sin fuerza para imponerse a los demás habitantes de las naciones independientes de la América española, pervive aún el pasado imperial dentro de éstas. Después de haberle quitado la independencia de la última colonia toda otra forma de realidad, en la misma podía pervivir en la propia España. Sólo que se comprende: el Imperio fue más fuerte que en las colonias continentales, en las insulares durante casi un siglo; con y sin el Imperio, la vieja España siguió siendo más fuerte que en las colonias en la metrópoli hasta nuestros días; y las vicisitudes del movimiento de independencia respecto del pasado hasta consolidarse políticamente, por las que no dejaron de atravesar las colonias, resultan mucho más tardías o duraderas que en éstas en la metrópoli. Sin embargo, pienso deber consignar que me cuento entre los que creen que la vieja España no hubiera prevalecido contra la Segunda República, sino que hubiera sido abattida pronta, amplia y decisivamente por ésta, si no hubiera habido intervenciones extranjeiras de procedencia ninguna—lo que significa, sin duda, una irreal hipótesis de aislamiento de la evolución histórica de España por respecto a la de Occidente y a la de la Humanidad en general, pero no por ello deja de significar que incluso en la Península era la vieja España la de menos fuerza ya.

El movimiento iniciado en el siglo XVIII en España y en la América española se presenta, pues, como un movimiento único, de independencia espiritual y política, por respecto a una vieja Hispano-América imperial y una, de una plural Hispano-América nueva, con una constitutiva ideología ochonovecentista, democrática, liberal, republicana, antiimperialista. En el siglo XVIII se inicia la independencia espiritual de la metrópoli respecto de sí misma, se consuma la de las colonias respecto de la metrópoli: se inician las nuevas naciones hispano-americanas, entre ellas una nueva España. La mayoría de las continentales lograron la independencia política dentro del primer tercio del siglo XIX: la última en lograrla de las insulares, a fines del mismo siglo; la peninsular no la ha logrado todavía. España es la última colonia de sí misma, que permanece colonia de sí misma, la única nación hispano-americana que del común pasado imperial, queda por hacerse independiente, no sólo espiritual, sino también políticamente. La vieja España existía tanto en las colonias cuanto en la metrópoli: como

en aquéllas, también en ésta puede sustituirla una nueva. La medida y forma en que lo logre depende del desenlace de la guerra actual, dentro de los términos de la alternativa incluida en la nota anterior, pero las naciones americanas de Hispano-América pueden influir decisivamente sobre el desenlace en este punto, según como continúe desarrollándose la comprensión de la solidaridad de la vieja y la nueva Hispano-América. Los partidarios de la vieja en España y América han comprendido en general la suya. El movimiento que terminó con la Segunda República española práctica rigurosa consecuencia histórica invocando el Imperio. Si el desenlace de la guerra trajese un afianzamiento y robustecimiento de la vieja España en la Península, en la misma proporción amenazaría el Imperio la independencia espiritual y material, si no política, de la América española. Acaso la imposibilidad histórica de este regreso sea prenda de la imposibilidad del desenlace de la guerra capaz de traerlo consigo. Pero es la voluntad activa de los hombres la que hace y deshace los posibles y los imposibles históricos futuros. Muchos de los españoles residentes en la América española, e incluso algunos de los residentes en España, comprendieron, simplemente con mayor o menor sagacidad histórica, la solidaridad de una nueva España con la conversión de las colonias en naciones. En cambio, no comprendió la suya con esta conversión la Primera República española. Más clarividentes y generosos que ésta, los representantes, los constituyentes de la nueva Hispano-América en América, muy en primer término en México, han comprendido la suya con la Segunda República española, ayudándola combatiente y acogéndo-la derrota y desterrada, * reemplazando un antihispanismo que seguía siendo reacción contra la vieja España por un hispanismo que promete ser percepción definitiva de la nueva y adoptón relativamente a España de una actitud pareja a la adaptada por las naciones hispano-americanas que se habían hecho ya independientes relativamente a las que seguían sujetas a las fuerzas del Imperio.

La diferencia entre los orígenes de las colonias americanas de España y los de las de Inglaterra; la consiguiente diferencia entre el carácter y la evolución de unas y otras; la diferencia, en fin, de destino entre el Imperio inglés y el español, después de la independencia de las respectivas colonias americanas—el primero, subsistente hasta hoy, incluso en América; el segundo, extinto—, bastarían para que no fuesen exactamente las mismas en Anglo-América y en Hispano-América las relaciones de las metrópolis y colonias consigo mismas y entre las respectivas metrópolis y colonias antes y después de la indepen-

* Hay, ha habido siempre, destierros y destierros. El destierro de Atenas a Megara no había de ser lo mismo que el de Roma al Ponto. Si destierro es el de los centroeuropes en América española, no lo es el de los españoles en ésta. Habría que matizar y enriquecer conceptos y términos. Para la situación de los "retirados" españoles en México, he usado alguna vez la expresión "transerrados".

dencia de las últimas. Sin embargo, parece que un cierto trasplante de la tradición histórica y el espíritu imperial de Inglaterra a los Estados Unidos contribuiría a explicar la historia de las relaciones entre la América inglesa y la española; puedo prescindir aquí de la complejidad mayor aún que representa el tomar en consideración también a Luso-América. Se habla de las dos Américas. Hay, en efecto, dos Américas, pero, en rigor, dobles: la inglesa y la española anteriores y posteriores a la independencia de las colonias. Cuando la metrópoli española era protagonista de la historia, tuvo en la inglesa su antagonista vencedor. Lo que separaba más radicalmente ambas metrópolis, la religión, el sentido de la vida, las aptitudes ligadas con este sentido, nada de ello sin nexos, ni mucho menos, con su antagonismo político e incluso económico, es lo que sigue separando más radicalmente ambas Américas. Un cierto trasplante del antagonismo entre las dos metrópolis y del imperialismo inglés a los Estados Unidos es antecedente, que no lo parece meramente en el sentido cronológico, del imperialismo que han practicado los últimos y del antagonismo que ha existido entre las dos Américas. Mas, por otra parte, y sin que obstent los ingredientes que en los orígenes y consiguiente tradición de las colonias americanas de Inglaterra eran de antemano de signo contrario a la Ilustración, ésta, que en Inglaterra tuvo su origen, y la consiguiente ideología democrática, liberal, republicana y antitimperialista, es un espíritu común de ambas Américas desde los inicios de su independencia espiritual y política y un origen de ésta. El sentimiento de esta comunidad, vivificado e iluminado por la crítica coyuntura actual, bien podría ser lo más radical y decisivo de la política del Buen Vecino y de la solidaridad panamericana, singularmente en esta coyuntura. Por lo demás, el imperialismo, en sus manifestaciones tradicionales al menos, parece empezar, siquiera, a pertenecer al pasado. No parece del todo infundado prever que el Imperio inglés, con su eventual forma angloamericana de post-guerra, sea el último de los definidos por las modalidades conocidas hasta ahora. La hegemonía internacional, quizá no menos necesaria que la jerarquía social y política, pudiera tener que asumir en el futuro otras formas, no por fuerza meramente materiales, económicas, sino acaso preferentemente de cultura, espirituales. Es lo que se ocurre acerbó a iniciar Francia, con cuyo influjo de potencia de primer orden, en el material, hasta la presente guerra, combatió ventajosamente el verdadero imperio universal de su lengua, cultura, sentido de la vida social y privada, espíritu. Es lo que se lamenta no haya sido hasta ahora capaz de comprender, o de practicar, Alemania, cuya hegemonía en todos los sectores de la cultura venía siendo crecientemente reconocida con la creciente absorción admirativa y sin reservas de su cultura en todos los órdenes, y que sin embargo se ha obstinado en arrancar o imponer una hegemonía política de perspectivas insustentables para el resto de los

humanos. Como el mundo no parece estar ya para nuevos Imperios del mismo estilo, según parece enseñar precisamente este caso de Alemania, una de las bases de una próxima era de paz muy bien pudiera tener que ser el proponerle, predicarle, darle justamente a esta nación, desde dentro y desde fuera de ella, el ideal de un imperialismo universal de nuevo estilo.

Sólo natural es que un movimiento de independencia respecto de un pasado común o de independencia unilateral o recíproca tome la dirección de la recíproca independencia — antes de que se perciba e imponga la idea de una nueva aproximación mutua y cooperación más sutil.

Un imperio no está sólo en la metrópoli y no también en la colonia. No puede estar en la primera sin estar en la última. Por esencia, reside simultáneamente en una y otra y simultáneamente en una y otra de los males, sino de enunciar y beneficiar las realidades históricas. Se habrá dado el caso de que en colonias que se hicieron independientes no hubiera más que coloniales partidarios de la independencia y en la metrópoli imperiales opuestos a ella, y no más bien siempre el caso de coloniales bien hallados con el Imperio y coloniales partidarios de la independencia, de metropolitanos opuestos a esta y metropolitanos simpatizantes con ella, representantes de un nuevo espíritu antitimperialista? Por ello, la simple aspiración a la independencia, no ya su consumación, no resulta una simple separación geográfica entre metropolitanos y coloniales, sino una mucho más compleja separación histórica entre metropolitanos y coloniales representantes y partidarios del pasado y representantes y partidarios de un nuevo presente y futuro. Al hacerse independiente, no ya política, tan sólo espiritualmente, un pueblo de otro, no sólo experimenta un cambio el que pasa de la sujeción espiritual o política a la independencia correspondiente, sino que este cambio hace experimentar *ípsa facto* otro correlativo al otro pueblo, que pasa de ser, por ejemplo, pueblo imperial política o espiritualmente a dejar de serlo — como, a la inversa, al ser sojuzgado política o espiritualmente un pueblo por otro, no sólo pasa el uno de la libertad política o espiritual a la respectiva servidumbre, sino al par el otro de no ser dominador política o espiritualmente a serlo. Los movimientos de independencia y separación de pueblos y naciones, como ya los inversos, de unión y conquista, como asimismo los de simple desplazamiento de centros de gravedad entre o en ellos, se ven habitualmente en el espacio. Se ven territorios que se juntan o se separan o por los que se desplaza un centro de gravedad. Pero la realidad es que todos estos movimientos son más radical, últimamente, movimientos de innovadora ruptura en el tiempo. Pueblos o naciones cuyo centro de gravedad se desplaza, rompen a una con el pasado gravitante sobre el centro anterior. Pueblos o naciones que se separan

o unen, rompen a una con su pasado de unión o de separación, con su pasado común o propio. Más: todos estos movimientos son posibles como movimientos en el espacio sólo en cuanto son o por ser movimientos en el tiempo. Unos espacios se unen a otros o se separan de otros, *porque* en ellos un presente rompe con un pasado. No para andar por la Tierra necesita y emplea el hombre tiempo: porque su naturaleza, su vivir es algo a lo largo del tiempo, puede y necesita desplazarse por el espacio—material o ideal.

Cuarta

La historia de “nuestra” filosofía, la filosofía occidental, no es vista por nosotros desde nuestro hoy como la veían desde su ayer nuestros antecesores de hace unos decenios. Hoy la vemos, o cabe que la veamos, más bien como sigue.

Dos grandes mundos, dos grandes culturas, sucesivamente, en la Eurasia histórica. El mundo, la cultura de los pueblos antiguos, de los pueblos que acabaron incorporados y unidos en el Imperio de Alejandro y las monarquías helenísticas, más amplia y decisivamente en el Imperio romano. Y el mundo, la cultura de los pueblos modernos: los pueblos europeos de la edad media y la moderna, que son los mismos a lo largo de ambas edades, que a lo largo de la media se constituyen en los Estados nacionales que hacen la historia a lo largo de la moderna—y los pueblos americanos nacidos de la colonización europea, al cabo Estados nacionales ellos mismos. El hecho histórico divisorio, más radicalmente, de ambos mundos y culturas: el cristianismo. Más que la fusión de “bárbaros del Norte” y del Este y romanizados del mediodía y de Occidente, es la evangelización de unos y otros general y unificadora. Los pueblos nacidos de la fusión de romanizados y bárbaros se definen durante la edad media como la Cristiandad. La diferencia de religión—estrato radical de la vida humana, de la naturaleza humana—existente entre los pueblos antiguos y los pueblos modernos de Occidente no existe entre los pueblos medievales y modernos de Europa y los pueblos contemporáneos de América. Las diferencias de lengua—manifestación más expresiva de todos los estratos de la vida, de la naturaleza humana—existentes entre los pueblos parlantes de la lengua griega “común”, la lengua latina, las lenguas románicas, germánicas, eslavas, no existen entre las partes europeas y americanas de Ibero-América ni entre las partes europeas y americanas de Anglo-América.

A los dos mundos y culturas, sendas filosofías: la filosofía griega, a que se reduce la antigua toda; la filosofía medieval y moderna, que es una, aunque la moderna, dividida en filosofías nacionales—hasta que las nacionalidades modernas no están bien constituidas y como tales empiezan a hacer la historia, tampoco empieza la división de la

filosofía en filosofías nacionales: como la formación de la lengua es la expresión más propia y aún la función más constitutiva de la formación de la nacionalidad en general, la adopción de la lengua nacional es la expresión y la función análogos de la aparición de la nacionalidad en la filosofía, y la adopción de las lenguas nacionales modernas por la filosofía no empieza hasta bien entrada la edad moderna—sin embargo, en los últimos grandes escolásticos medievales, ingleses, cabe ver el inicio de un carácter nacional, pero también se trata del inicio de la filosofía moderna. Las inflexiones más profundas en la historia de la filosofía occidental, las que corresponden a la irrupción del cristianismo en ella y al esfuerzo reiterado y crecientemente logrado de ella por emanciparse del cristianismo. Más divididas entre sí la filosofía antigua y la medieval y moderna por el paganismo de los pueblos antiguos y el cristianismo de los modernos, que unidas la antigua y la medieval por la recepción de la primera por la segunda o divididas la medieval y la moderna por el esfuerzo aludido. No sólo la teología filosófica de la edad media, una gran obra de interpretación racional del sentido y la idea cristianos de la vida y el mundo. La metafísica de los dos últimos tercios del siglo xvii y primer tercio del xviii, una nueva gran obra de interpretación racional de los mismos sentido e idea, motivada por las innovaciones que son orígenes de los tiempos modernos, o un gran intento de conciliación racional de aquellos sentido e idea con estas innovaciones. Kant y el idealismo alemán, el último gran intento hasta hoy de la misma interpretación, motivado en parte por las peculiaridades de la nacionalidad alemana, entre ellas las de su desarrollo histórico, en parte con o reacción a la Ilustración. Porque a este movimiento de interpretación racional del sentido y la idea cristianos de la vida y el mundo, reiterado con creciente grandiosidad a lo largo de la historia medieval y moderna de Occidente, opuesto otro, en oleadas alternantes con las del anterior: un movimiento tendiente a emancipar la filosofía occidental del cristianismo, movimiento creciente también. Iniciado en la filosofía en que se disuelve—mejor que “decae”—la Escolástica medieval: la filosofía de los últimos grandes escolásticos mismos y de sus escuelas, principalmente el nominalismo. Mejor que continuado por la “filosofía del Renacimiento”, en la que hay de todo, complicado con el Renacimiento en general, con cuya inspiración básica y tendencia predominante coincide. Rematado por la Ilustración y proseguido por la prolongación de ésta en la filosofía contemporánea; y en esta su última etapa, tocante a su máximo hasta hoy.

Filosofía contemporánea, la posterior al último gran clásico, a Hegel. Las filosofías anteriores y la hegeliana misma, o no vuelvas a profesar, como la cartesiana, o profesadas como objeto de una renovación—neoescolasticismo, neokantismo, neohegelianismo—en que se denuncia precisamente su primaria inactualidad. De las filosofías posteriores a

Hegel, las nuevas, profesadas como propiamente actuales hasta hace muy poco o aún. Data coincidente con la divisoria de la edad moderna y los tiempos contemporáneos en la historia de Occidente, señalada por la Revolución francesa y el Imperio napoleónico y por las Independencias americanas. Filosofía que se presenta como la alternación de oleadas de dirección opuesta que continuarán respectivamente los dos grandes movimientos de la filosofía medieval y moderna. Continuación e intentos de restauración del moderno idealismo metafísico, culminante en Hegel: epígonos del idealismo, de la metafísica, inventores de la "metafísica inductiva" —Weisse y Fichte hijo, Herbart, Fechner, Lotze, E. de Hartmann, Windt, Eucken; nuevos espiritualismos metafísicos —Schopenhauer, Biran, Cousin y su escuela, Boutroux, Bergson; neidealismos —neokantismo, neofichteanismo, neohegelianismo; fenomenología eidética de Husserl; filosofía de los valores. Positivismo y marxismo, Kierkegaard y Nietzsche, Dilthey, filosofías de la vida, fenomenología trascendental de Husserl, filosofía existencial: reacción contra Hegel, inversión de Hegel, sustitución del idealismo por un realismo humano que continúa, en evolución de sentido determinado, la Ilustración y a través de ésta el movimiento reanudado por ella.

El Romanticismo representa una complicación singular del *xx*, complejo como los más de los siglos, si es que no todos lo son igualmente. Las manifestaciones del Romanticismo en la filosofía más propiamente tal, la "filosofía romántica" se inserta entre las del idealismo alemán con sus continuaciones inmediatas. Las manifestaciones del Romanticismo en el pensamiento político se funden con las filosofías del realismo humano. Socialismo y revolucionarismo social son afecciones de positivismo o materialismo histórico y romántico idealismo. Las manifestaciones principales del Romanticismo están allende los límites, no ya de la filosofía, sino del "pensamiento", ni tampoco ya del político, sino incluso del estético, de los límites de la "literatura de ideas". El impulso romántico sólo última y mínimamente es intelectual.

En el movimiento continuado por la Ilustración y la filosofía contemporánea que continúa, a su vez, ésta, se destaca, por su persistencia e importancia, una línea inglesa. Los últimos grandes escolásticos son ingleses. La línea iniciada por ellos se prolonga a través de Bacon, Hobbes, Locke y Hume, estos dos últimos el primer maestro y el maestro máximo de la Ilustración en todos los países, hasta los positivistas europeos y los pragmatistas americanos de los siglos *xix* y *xx*. En rigor, hay que registrar en la filosofía antigua una sucesión de los grandes etapas, por lo menos, en que se pronuncia hasta cierto punto el doble movimiento de la filosofía medieval y moderna. A la gran filosofía principalmente metafísica iniciada por los presocráticos y ascendente hasta culminar en Aristóteles, sucede la filosofía principalmente moral —aunque no sin metafísica, ni siquiera sin una metafísica del mismo sentido general que la anterior— de las grandes

escuelas postaristotélicas: estoicismo, epicureísmo, escepticismo. El "cierto punto" está en relación con el hecho de que esta filosofía postaristotélica traduce la espontánea evolución del mundo antiguo hasta una actitud que le predispuso para la recepción de las religiones orientales; como triunfante en la concurrencia entre ellas, la cristiana.

Suma. Filosofía antigua metafísica y filosofía medieval en cuanto recepción de la antigua: "la realidad radical", la naturaleza física —realismo natural; los "principios", entendidos como los "principios" en el orden del ser —las cuatro causas aristotélicas; la naturaleza física, punto de partida para llegar a los primeros principios trascendentes, así el movimiento para probar la existencia de Dios —metafísica de la naturaleza. Filosofía antigua moral: tendencias a reemplazar como "realidad radical" la naturaleza física por la humana y a entender los "principios" como los "principios" en el orden del conocer. Filosofía medieval y filosofía moderna en cuanto filosofías cristianas: los "principios", entendidos como los "principios" en el orden de conocer —el *cogito*; el primer principio en el orden del conocer, lo *dado*, pero lo *dado*, *buscado*, *contra-sentido*, por ejemplo, por medio de la duda metódica; la "realidad radical", la humana, pero tomada en la abstracción de la "conciencia", abstracta ya la empírica, más aun la trascendental —idealismo (humano) abstracto; la realidad humana, punto de partida para llegar a los principios, trascendentes, en el orden del ser, así la imperfección del hombre. Esta filosofía cristiana, sustituida, en Inglaterra y Francia, desde el siglo *xviii*, por la Ilustración y la filosofía contemporánea que la continúa; en Alemania, desde Hegel, por la misma filosofía contemporánea. La Ilustración y la filosofía contemporánea que la continúa: los "principios" siguen entendidos como los "principios" en el orden del conocer, y el primer principio en este orden como lo *dado* buscado, por ejemplo, por medio de la reducción fenomenológica, pero al cabo se tiende a superar el *contrasentido* considerando como lo *dado* lo encontrado antes de toda busca filosófica o nuestra vida, la de aquellos entre los cuales se cuenta el sujeto filosofante; la "realidad radical" sigue siendo la humana, pero tomada crecientemente en la concreción de la vida humana, hasta llegar a la concreción absoluta de "nuestra" vida —no, pues, ya idealismo (humano), sino realismo, pero tampoco el viejo realismo natural, sino un nuevo realismo humano concreto; mas la realidad humana pasa a ser objeto único del interés, deja de ser punto de partida para llegar a los primeros principios, trascendentes, en el orden del ser —en un antimetafísico de inspiración anticristiana, antirreligiosa—, aunque para evolucionar hacia una vuelta del interés sobre los límites de la realidad humana y la correlativa transcendencia —en una novísima metafísica de paradójica inspiración cristiana y doc-

trina antirreligiosa y en una inevitable reflexión de la filosofía sobre sí misma.

Siguiendo a Dilthey, cabe reconocer a lo largo de esta historia de la filosofía occidental la alternación, igualmente, de dos *formas* de filosofías, o quizá mejor, del filosofar, en relación con los dos grandes movimientos registrados. Filosofías más sistemáticas, no sólo en la integridad, orden y rigor del pensamiento, sino también en la forma de exponerlo; filosofías que se acercan a la ciencia y llegan a confundirse con ella: son principalmente las grandes filosofías metafísicas —Aristóteles, la Escolástica, Descartes, Spinoza, Kant, Hegel. Filosofías de forma de exposición más literaria, si no siempre de ideación asistemática: son principalmente las filosofías que ponen en primer término o en término único las cosas humanas y que por transiciones insensibles pasan a “pensamiento”, aplicado, ético, político, estético..., a “literatura de ideas” y llegan hasta confundirse con la literatura de imaginación o ficción: Platon, los postaristotélicos, los renacentistas, los pensadores-escritores de la Ilustración y de los siglos xix y xx.

Pero, a todo esto... La edad media no terminó ni empezó la moderna el 28 de junio de 1453. La edad moderna se inició por lo menos a finales del siglo xiii, con los viajes de los Polo. Y la edad media ha prolongado su existencia, en algunos de sus ingredientes o aspectos, dentro de algunos países, hasta tiempos muy recientes. Las divisiones de la historia no terminan unas y se inician otras en un punto y hora. Las posteriores se inician en plenas divisiones anteriores y éstas se extinguen en plenas divisiones posteriores. Las divisiones históricas se encabalgan. Consecuencias y manifestaciones: asincronismos y complejidades. Las gestas, las obras, las figuras presentan o descubren una mezcla de elementos; o rasgos propios de las divisiones sucesivas, en dosificación cambiante con la localización en el tránsito entre dos de ellas o en la plenitud de una. Hay elementos y rasgos inequívocos de auténtico medievalismo en el descubrimiento y conquista de América, en Lutero, en Copérnico, en Descartes —hasta en Kant, hasta en Hegel. Pero, a la inversa, las innovaciones que son originarias de la edad moderna son una de las razones de ser de la filosofía de Descartes y de sus grandes continuadores inmediatos; la Ilustración, de la de Kant y los suyos. Dentro de la filosofía contemporánea, las más de las filosofías pertenecen por distintos elementos o rasgos a uno u otro de los dos movimientos registrados. Ha sido con arreglo al movimiento dentro del cual parecen filosofías o filósofos haber ejercido su mayor influencia hasta ahora o deber ser incluidos desde el punto de vista actual, como se ha hecho la distribución del correspondiente aparte anterior, hecha además en buena parte a título de simple ejemplificación. Salvvedades análogas habría que hacer por respecto a las dos formas del filosofar y su correspondencia con las filosofías. En la realidad con su detalle, que llega a la individualidad, no sólo de los

autores, sino de las obras, hay entre ambas formas todas las gradaciones intermedias y en la correspondencia histórica todas las complejidades y excepciones.

Mas si despegando de los detalles la vista, que sólo puede ir recorriéndolos aisladamente, se abarca la totalidad de la historia, situado a la distancia necesaria en el hoy, la totalidad abarcada se ofrece con un dinámico relieve inequívoco. La filosofía occidental, a partir de los fines de la medieval y principios de la moderna, dibuja un núcleo movimiento de reiterada y ascendente emancipación de su vinculación al cristianismo — hasta nuestros mismos días. En filosofías que se ocupan con “este mundo”, con “esta vida” hasta desentenderse absolutamente y por principio de toda “otra vida”, de todo “otro mundo”. Filosofías que se ocupan con este mundo, con esta vida, en la detallada concreción de sus “cosas del mundo”, “cosas de la vida”. Que, congruentemente, se expresan en formas con preferencia parciales o casuísticas, libros y bellas: el ensayo, la carta, el artículo de revista y de periódico, pero no de periódico o de revista técnica, sino general, literaria. La mirada avizora en el fondo, base y raíz de este movimiento otro, del que por ello resulta el anterior tan sólo la expresión: el movimiento de génesis y auge del hombre moderno, el burgués laico. El hombre que acomete la empresa de organizar la vida humana, en todas sus dimensiones, públicas y privadas, en la ecumene y en la intimidad de la persona, a base de ella misma exclusivamente. La empresa de vivir, de ser hombre, a base exclusivamente de la humanidad, del ser hombre. Mas la mirada acaba vislumbrando en el fondo de esta empresa, a su vez, un doble problema, que a la Ilustración y a la filosofía que la ha continuado hasta hoy, que al hombre sujeto último de este movimiento filosófico, plantea el término actual de la trayectoria histórica recorrida por este hombre mismo, y que se plantea a sí propia la filosofía en su instante actual igualmente. Tal preocupación exclusiva por el “más acá”, tal “immanentismo”, es un hecho como doctrina de un movimiento del pensamiento y como propósito de un tipo de hombre. ¿Lo será igualmente como realidad? ¿No habrá error, limitación superficial, en la concepción de “la vida a base de ella misma exclusivamente”, del “a base exclusivamente de la humanidad, del ser hombre”? La vida, el hombre ¿no implicarán, o “complicarán”, en su “esta”, en su “más acá”, en su “humanidad”, un “otra”, un “más allá”, un *humus* donde arraigue y se sostenga y sustente la raíz sostén y sustentor? La crítica coyuntural actual, la cuestión que es nuestra vida ¿no estribará justamente en que hayamos hecho la experiencia histórica de tal “immanentismo” hasta el extremo en que se revela últimamente imposible? La misma filosofía oriunda y abogada de este “immanentismo” no ha podido menos de acabar volviendo a la metafísica. Es cierto: a una metafísica doctrinalmente irreligiosa. Pero no menos cierto, que por ella se pasa al segundo estrato, más

profundo y decisivo, del problema. El cristianismo es desde los comienzos de la edad media la raíz tradicional del Occidente moderno, europeo y americano. Es desarraigarse, des cristianizarse, para el occidental, europeo y americano. Mas por otra parte es innovar hacer la historia o ser hombre. ¿Será la humana una naturaleza "condenada" a errar sucesivamente de un extremo a otro, sin que le sea dado ni siquiera en el punto medio de cada vaivén conciliar arraigo o tradición e innovación o historia en síntesis reiteradamente superiores de tesis y antítesis dialécticamente necesarias? Si el cristianismo pudo ser raíz, es porque es religión. ¿Será la religión etapa accidental de la historia humana, como implica en su último fondo la ley positivista de los tres estados, o capa esencial de la humana naturaleza, la capa básica, como la ha concebido la tradición general del pensamiento y siguen conociéndola algunos dentro de la misma filosofía más actual? La religión, lo único verdaderamente radical y en consecuencia capaz de religar por la raíz o de radicar o arraigar. Porque si esto último, el "inmanentismo" habrá sido, podrá seguir siendo doctrina y propósito, pero no será realidad: el hombre "complicará" alguna trascendencia. Y la metafísica irreligiosa será, y podrá seguir siendo doctrina, pero no verdadera: la trascendencia "complicada" por el hombre será religiosa.

Quinta

Se consignó y razonó en la nota anterior: las modernas filosofías nacionales empiezan con el término de la constitución de los modernos Estados nacionales y con el empleo de los idiomas correspondientes. Por tanto, Séneca, San Isidoro, los filósofos árabes y judíos españoles no integran o contribuyen a integrar una filosofía propiamente española, suponiendo que integrasen o contribuyesen a integrar una filosofía, compensando el aislamiento de un Séneca y de un San Isidoro por la serie árabe y la serie judía, culminantes además dentro de las filosofías respectivas. Lulio pertenece a la Escolástica europea o a una cultura española que no es la euramericana o universal, la de lengua castellana: y es una figura tan aislada como ingente. Pero —la mística germánica de fines de la edad media y principios de la moderna es uno de los orígenes de la filosofía moderna, aunque lo fuese sólo de la filosofía alemana como tal: lo es por el pensamiento y por la lengua. Pues bien, en esta mística tiene también uno de sus orígenes, más o menos directo e importante, la española, en la que los hombres de lengua española podemos reconocer sin empacho, tanto más cuanto que en el reconocerlo no nos encontramos solos, la culminación de la mística cristiana, europea y universal. Y en ella podemos reconocer igualmente, tampoco solos, una filosofía española, de la forma en que

la filosofía es "pensamiento" místico, religioso. Una filosofía española por la lengua y por el pensamiento, asimismo. Y hasta, una vez aún acompañados, la más alta filosofía española, puesto que, por una parte, a ella podemos agregar otras aportaciones españolas a la filosofía o el pensamiento universal contribuyentes a integrar una filosofía española, pero, por otra parte, estas aportaciones no alcanzan dentro de la cultura humana tan altas cimas. Existe una escolástica española que se extiende densa desde Vitoria hasta Suárez y que tiene una localización que le da carácter nacional en grado no conocido hasta ella por la Escolástica. Es, más que una continuación de la medieval, una restauración de ella que acaba alcanzando las mismas alturas en Suárez. Por algunos puntos, señaladamente por la independencia que las *Disputaciones* del último devuelven a la metafísica respecto de la teología, es otro de los orígenes de la filosofía moderna, y no de la de una nación sola. En los últimos grandes escolásticos medievales cabía ver un inicio de carácter nacional. En la escolástica española cabe verlo más aún. La inserción en plena edad moderna, la coexistencia con el empleo de las lenguas nacionales para la manifestación del pensamiento, de la filosofía, contagian el fondo escolástico y la expresión latina de modernidad y nacionalidad en los problemas y soluciones y en la forma mental y verbal, didáctica y literaria. En esta escolástica debe encontrarse, pues, la segunda aportación, y aportación importante, de España a la filosofía universal o contribuyente a integrar una filosofía española. Una tercera puede hallarse en la misma edad. Hay una aportación ibérica al Humanismo y a la filosofía del Renacimiento que se esparce desde los más o menos erasmistas, pasando por figuras como las de Servet, Pereira, HUART, Sánchez, hasta los rezagados Quevedo y Gracián, y que puede considerarse como una filosofía española del Renacimiento. Hay, en fin, una cuarta aportación. Mas para llegar a ella hay que saltar del triple movimiento coeláneo, místico, escolástico, renacentista, al encenderse de las luces en Hispano-América. Salto seguramente no tan considerable en la superficie del tiempo, dada la prolongación del movimiento anterior hasta la segunda mitad del siglo XVII, cuanto en las honduras de la historia.

La Ilustración se extiende en el mismo siglo XVIII a Hispano-América. Ante todo, da a ésta un conocimiento de la filosofía moderna extranjera que, favorecido crecientemente por las crecientes relaciones internacionales del mundo moderno, ya no sufrirá colapso. Hispano-América se da, a su vez, a este conocimiento, con avidez que ha llegado a parecer extremada y contraproducente. Hispano-América importa desde el siglo XVII hasta nuestros mismos días filosofía extranjera, no siempre elegida con el mismo discernimiento. Primero, en pleno siglo XVIII, los que se enteran de la existencia de la "filosofía moderna" de Bacon, de Descartes, toman conocimiento de ella,

se dejen influir por ella, procuran que tomen conocimiento de ella y se dejen influir por ella sus compatriotas: Feijó, los mexicanos "humanistas del siglo xviii", jesuitas desterrados a Italia, Gamarra. Enseguida, los que influidos ya propiamente por la Ilustración y sus primeras derivaciones, son promotores eficaces de la renovación de los estudios filosóficos o del interés por ellos: Lafitru y Agüero; Caballero, Varela, Luz y Caballero; Martí de Eixala. Más adelante, los principales movimientos producidos en Hispano-América durante todos los tiempos contemporáneos por la importación de filosofías extranjeras: el del krausismo en España y el del positivismo en la América española, cuyos maestros alcanzan desde Sanz del Río hasta don Manuel B. Cossío, desde Bareda hasta Varona e Ingenieros; contraste entre las dos partes de Hispano-América—no hay prácticamente ni positivismo en España, ni krausismo en la América española. Ayer, los superadores del positivismo y los que ya no se curan del krausismo, los que se inspiran o forman en nuevas filosofías, la de Bergson, la neokantiana: Korn, Vasconcelos, Caso, Ortega. En fin, hoy, los formados o inspirados por los principales filósofos de obra o de influencia posterior, Husserl, Scheler, Nikolai Hartmann, Heidegger, Dilthey, Blondel, Marcel: Romero, Astrada, Vassallo, Ramos, Zabiri, García Bacca.

Pero si no hubiera en la Hispano-América contemporánea más que esta importación de filosofías extranjeras, aun contando con la asimilación, transformación y aplicación personal y nacional eminentes en la obra de un Luz y Caballero, de un Korn, de un Caso, de un Romero, de un Ramos, de un García Bacca, y con que en esta obra se encuentran los gérmenes y hasta los comienzos de una filosofía, en el sentido más riguroso, original de Hispano-América; aun contando con los efectos culturales, sociales, disueltos por todo el organismo nacional, o cristalizados en puntos o momentos de la política, que hay que atribuir al krausismo en España o que haya que conceder al positivismo en México—quizás no habría aún una cuarta aportación, ya no de España, sino de Hispano-América, a la filosofía, al pensamiento universal, ni por ende a una filosofía, tampoco ya española, sino hispano-americana. Pero hay más.

La Ilustración reanimó la vida intelectual y aun contribuyó a renovar la vida toda de Hispano-América. Hasta el mismo punto que en los países de donde venía y en otros: reanimar, por una reacción natural y comprensible, la vida de aquello mismo a que en el curso de la historia venía a oponerse. En España, Balmes destaca la grandeza filosófica de Descartes y Leibniz. No es difícil encontrar lo que le inspira. Se trata de oponerlos a la doble filosofía posterior a ellos: la irreligiosa filosofía de la Ilustración, la idealista y escéptica o pan-teísta filosofía alemana de Kant a Krause. Pero la obra toda de Balmes es hija del espíritu del siglo de las Luces. Es obra de Luces y de

Luces dirigidas en el mismo sentido que las de la Ilustración y que el "immanentismo" del hombre moderno que marcha en el fondo de la Ilustración: la historia de la civilización europea, la política nacional e internacional. Con tal obra se anticipó Balmes al neoescolasticismo contemporáneo con que la Iglesia no pudo menos de reaccionar ante la amenaza del progreso del "immanentismo", de la filosofía contemporánea que responde a él como a él había respondido la Ilustración. En el encomio de la "filosofía moderna" y de Bacon, Galileo, Descartes que se encuentra en los mexicanos y jesuitas humanistas del siglo xviii, no parece suspicacia infundada suponer un brote anterior del mismo propósito de oposición. Y en la obra toda de estos humanistas hay que reconocer una primera manifestación de la misma reacción. Ya esta obra era hija del espíritu de su siglo, obra de Luces dirigidas en el sentido de las Luces de la Ilustración y del "immanentismo" del hombre moderno: la cultura patria y su renovación por la "filosofía moderna".

Al "immanentismo" motor de la Ilustración respondía la ocupación de ésta con las cosas de este mundo, pero principalmente de esta vida, las cosas humanas, en su detalle concreto. Entre las cosas humanas en su detalle concreto hay una que toma cuerpo porque éste es destacada concreción de las cosas humanas en su detalle: es la patria con su cultura, la realidad nacional. La Ilustración hace que en España se plantee, que España se plantee el tema "España": el tema de la grandeza y decadencia de España, de la historia y la esencia de España, con las correspondientes crítica y terapéutica, la principal la ilustración, la visión de las Luces extranjeras como operación difusiva de ellas en el país. En los aludidos jesuitas mexicanos se encuentra la conciencia acabada de la mexicana, de la nacionalidad americana como distinta de la española. En los ilustrados de la América española se encarna, pues, la independencia espiritual de la colonia respecto de la metrópoli, respecto del pasado común, que iba a traducirse en la independencia política. No hay solución de continuidad, sino continuidad sin solución, entre gentes como aquellos humanistas y las que iniciaron el movimiento de independencia política que triunfó, según muestra el caso de Hidalgo: Hidalgo era un ilustrado. Lo que seguramente ni atisbaron aquellos jesuitas ilustrados y americanistas fue todo el alcance del movimiento en que entraron, ni en la dirección del pasado, de la independencia respecto de éste y de lo que él representaba, ni en la dirección del futuro, de la consecuencia con que la independencia espiritual iba a traer a su zaga la política y el desarrollo de ésta. En todo caso, conciencia de la nacionalidad distinta, independencia espiritual y política respecto de la metrópoli y del pasado, desarrollo de la independencia política o proceso de constitución de las nuevas naciones, significaban el planteamiento teórico y el proceso

de resolución práctica del problema "América" en general y española en particular, en esencial correlación.

Estos temas, "España" y "América", iban a ser los principales del pensamiento hispano-americano y a dar a éste originalidad y otros valores de alcance universal. En España, a través de Larra, de Costa, de Ganivet, hasta Unamuno, la generación del 98, Ortega. En la América española, con Bolívar, Sarmiento, Montalvo, Martí, Rodó, Vasconcelos. Como un unitario movimiento de pensamiento político —político en la más genuina y generosa acepción del término, aquella en que la política es la organización de la vida y cultura toda de la polis— se presenta éste. Movimiento de preocupación intelectual por España, por América, por la independencia espiritual y política, por la superior organización política y cultural de una y otra, que en los casos más egregios es acción práctica y hasta heroica, en una indisoluble unidad que vincula especialmente este pensamiento a la corriente de las filosofías contemporáneas que unen idénticamente el pensamiento y la acción en su teoría —"pensar existencial"— y en casos también en la "práctica"—el caso de Marx. En el continente, lo-grada enseguida la independencia política, el pensamiento pasa por las mismas prontas fechas a ser pensamiento "constituyente" de los distintos países y de la América española en función de América en general. El pensamiento cubano sigue siendo pensamiento previamente, fundamentalmente pro independencia política hasta el 98. El pensamiento español sigue siendo radicalmente, aunque no sea consciente de ello, o al menos igualmente en todos los casos, pensamiento pro independencia política hasta la Segunda República —ha de seguir siéndolo por hoy. Lo que los pensadores precursores y promotores de la independencia continental, de la cubana, son relativamente a las independencias respectivas, parecerán los pensadores españoles de la línea Ilustración-generación del 98 y continuación, relativamente a la independencia política de España— aunque en el futuro no se consumara y se quedase en posibilidad frustrada. Cabría decir que Martí estuvo en "situación de Bolívar" y quizá mejor aún que los intelectuales republicanos españoles en América estamos en "situación de Martí". Sólo que Bolívar estuvo a la altura de su propia situación y Martí a la altura de la "situación de Bolívar", mientras que los intelectuales españoles no hemos estado a la altura de esta situación ni de la "situación de Martí" hasta ahora: hasta ahora no hemos tenido los españoles un Bolívar ni un Martí. En suma: un mismo movimiento de pensamiento, iniciado con la Ilustración en Hispano-América, más avanzado en el continente y cuyo extremo rezagado es el pensamiento español más reciente. Pero hay que tener en cuenta los asincronismos y las complejidades que son consecuencia del encajamiento de las divisiones históricas. El pensamiento post-Independencia del continente y el pre-Independencia de Antillas y Penin-

sula se han influido recíprocamente, y han sido influidos por el universal, si es que no han influido en él.

A este pensamiento político hispano-americano cabe vincular el resto del pensamiento hispano-americano contemporáneo. Lo más importante de este resto es el pensamiento estético, también en un amplio sentido del término: estético por los temas, por temas estéticos en sentido estricto y por una peculiar actitud estética ante los demás y conducta estética con ellos; estético por sus formas. Este pensamiento estético parece la mitad, si no más, del pensamiento hispano-americano contemporáneo. Mas cabe descubrir nexos con el político que lo vincularían a éste. La visión estética de los temas estéticos y no estéticos, extranjeros y nacionales, actuales y pretéritos, es operación céntrica, básica de la política ilustrada. De otras porciones menores del mismo pensamiento, la mayor, la pedagógica, se advierte al punto la estrecha relación con los pensamientos político y estético así vinculados. Al mismo pensamiento se vincula, en fin, lo más personal y nacional de la asimilación, transformación y aplicación de las filosofías importadas: las preocupaciones iniciales, los propósitos y proyectos finales, temas, ideas y usos intermedios.

Este pensamiento hispano-americano contemporáneo fundamentalmente político, nuclear y formalmente estético, promoción voluminosa y valiosa de la Ilustración y de la filosofía contemporánea —principalmente de la que continúa la Ilustración— y últimamente del "inmanentismo" del hombre moderno, es la más reciente y no menor aportación de Hispano-América a una filosofía propia y a la universal. Únicamente visto en la unidad que lo localiza con exactitud en la historia de Occidente y su filosofía, y localizado así en esta historia, es posible caracterizarlo más detalladamente, y radicalmente por su situación, y el sentido de ésta, dentro del fondo histórico y la cuestión actual de nuestra vida. Mas tal caracterización requiere toda una nueva serie de notas.

Sexta

Escrito está, y por autoridad sin mayor: "La historia literaria de la América española debe escribirse alrededor de unos cuantos nombres centrales: Bello, Sarmiento, Montalvo, Martí, Darío, Rodó". El apogema es, sin duda, perfectamente aplicable a la historia del pensamiento hispano-americano contemporáneo. Y cinco de los seis nombres citados constituyen la mayoría de los centrales, asimismo, de esta última historia. Una Historia, sin embargo, debe distinguir, en torno a los nombres centrales, generaciones y figuras, influencias, ideas, obras. Quizá la espontánea lógica del hombre sea la de la asociación y generalización. Quizá la lógica de la inteligencia original y de la positiva ciencia sea, por el contrario, la de la disociación y de lo tradicionalmente, corrientemente asociado, la de la diferenciación. Lo descubridor y enriquecedor no sería el buscar entre las cosas coincidencias, fáciles de encontrar generalizando lo necesario, sino el probar que entre ellas no existen diferencias importantes —o el poner de manifiesto sus diferencias. En todo caso, y cualquiera que haya sido, además, la triste suerte del concepto de ciencias idiomáticas, es patente que la Historia debe llegar a escribirse comenzando por emplear una lógica de la diferenciación. Con todo, el pensamiento generalizador no deja de tener sus buenas razones de ser—incluso en la Historia. Ya su espontaneidad debe considerarse como un signo fiel de su fundamento *in re*, en la naturaleza de las cosas mismas, por lo menos en la naturaleza humana—como signo fiel de su naturalidad al hombre o su humanidad. Y parece que la Historia misma no debe considerarse escrita acabadamente, antes de haber llegado a articularse en una "interpretación general" y con arreglo a ella. Pero sea de la Historia misma lo que quiera, una interpretación general de un hecho histórico como el pensamiento hispano-americano contemporáneo parece fundadamente posible. Una interpretación general de un hecho histórico semejante supone, imprescindiblemente, la Historia. Es ésta la que da el hecho en la generalidad en que lo toma la interpretación. Hay más. La interpretación es, ella misma, histórica hasta cierto punto. Nada de

ello obstante, la interpretación general de un hecho histórico tal no es la Historia misma de éste. En este supuesto, el apotegma inicial sería más válido aún que para la Historia, para la interpretación. Es posible que el autor del apotegma pensara, al escribirlo, en la Historia acabadamente escrita, con su articulación dictada por la interpretación general. Más, pues, que la Historia, puede, debe, incluso, la interpretación atenerse a los "hombres centrales". Lo "central" de ellos significará, de hecho, la posesión, en común con los circundantes y hasta los periféricos, de características —eminentes en los centrales, crecientemente descaecidas en los circundantes y periféricos. Pero si las características de los "hombres centrales" resultasen específicas, exclusivas de ellos, por presentar los circundantes y periféricos otras, lo "central" de los primeros significaría el *previér* de sus características sobre las de los últimos. Lo "central" de los "hombres centrales", significa, en todos los casos, su índole *representativa* de los circundantes y periféricos, por posesión eminente de las mismas características o por posesión de características prevalentes. Si, por tanto, se encuentran en los "hombres centrales" las mismas características, se podrá generalizarlas a la totalidad de que los "hombres centrales" son tales. En la caracterización concebida así y consecuentemente desarrollada, no podrían menos de volver insistentemente los mismos "hombres centrales". Pero hay, además, nombres que no figuran, y no infundadamente, entre los centrales, y que, sin embargo, se manifiestan singularmente reveladores del sentido de todos en ciertos casos, la caracterización puede y debe, también, proceder en estos casos por tales nombres. Puede y debe, en suma, proceder por ejemplos. Unas "*Notas para una interpretación*" tienen muchas menores pretensiones que la interpretación misma y deben ser objeto de exigencias mucho menores. En particular, no suponen la Historia en la misma medida que la interpretación. Constituyen, antes bien, un momento intermedio en el proceso que va de un primer contacto con la historia a la Historia acabadamente escrita, con su interpretación general y todo. Son una hipótesis de trabajo y una tesis de discusión, surgida de dicho primer contacto, para llevar el trabajo a su cabo.

Séptima

Se trata de indicar una primera característica del pensamiento hispano-americano contemporáneo. Los más ¿no se decidían por una característica *estética*? Es la más patente, sin duda. Por su superficialidad —en su sentido propio, sin el figurado peyorativo— y por su extensión. Es indisputable. Lo corriente es fijarse, por una parte, exclusivamente en las filosofías metafísicas por el fondo, sistemáticas y "científicas" por la forma, y, por otra parte, principalmente en la

porción más original y valiosa del pensamiento hispano-americano contemporáneo. La conclusión es que este pensamiento "no es filosofía, no es más que (!) literatura". Esta conclusión es fundada. El fijarse principalmente en la porción más original y valiosa del pensamiento es fundado también. Pero el fijarse exclusivamente en las filosofías aludidas es infundado. De la historia de la filosofía forman parte, de hecho, y de derecho, las filosofías ametafísicas, asistemáticas, "literarias". Hay que fijarse también en éstas. En la historia de la filosofía en su integridad no mutilada. Y la conclusión no podrá negar al pensamiento hispano-americano contemporáneo el nombre de filosofía. Sin que por ello deje de merecer el de literatura en la misma acepción anterior. Pero no se tome su porción más original y valiosa solamente. Tómese además la mayor parte del resto, si no la totalidad. Seguirá mereciendo el nombre de literatura en la misma acepción. Según los términos de comparación, el pensamiento hispano-americano contemporáneo, resultará filosofía o no. En todos los casos, es bella literatura —de la más subida calidad. Sus "hombres centrales", Sarmiento, Montalvo, Martí, Rodó, Unamuno, Ortega, son los de los más grandes prosistas de la lengua española desde los siglos de oro. Pero cuántos nombres circundantes y periféricos que añadir. Nombres de pensadores escritores. No en la acepción en que todo pensador que pone su pensamiento por escrito, resulta escritor. En la acepción más específica, de escritores de casta, de nervio. Descendamos por un lado hasta la parte más humilde del pensamiento, el pensamiento meramente didáctico; por otro lado, hasta la más humilde exigencia literaria, la mera corrección: a todos los niveles intermedios entre aquellos sumos y estos ínfimos ¿no se encuentra como una frecuente excelencia del contemporáneo pensar hispano-americano el bien escribir?

El pensamiento hispano-americano contemporáneo es un pensamiento característicamente estético, en una primera acepción muy propia del término, ante todo por aquello en que se dan la calidad y excelencia aludidas: sus formas de expresión y comunicación; sus formas verbales, literarias, escritas y orales; sus formas en la acepción de los géneros literarios y de expresión y comunicación, en general, que usa, que prefiere, y en la acepción del estilo. Formas unidas a ciertas formas mentales, también preferidas, peculiares, más propias, hasta como órgano creador de estas formas, en la dirección de la intimidad del pensamiento mismo. Formas que resultan sociales, o unidas a formas sociales, en una dirección que puede considerarse como opuesta a la anterior.

Muchos de los que son profesores de filosofía dan cursos de forma sistemática, "científica", didáctica, redactados y publicados más o menos directa y fielmente, y ellos y alguno que no es profesor de filosofía componen y publican monografías y tratados filosóficos, magistrales o elementales, de la misma forma: algunos de los jesuitas

españoles y mexicanos desterrados en Italia, Martí y Llorens, Lafinur y Agüero, Varela y Luz, Sanz y Giner, Varona, Hostos, Korn, Vascencelos... Pero... Esta literatura no es la más original ni valiosa del pensamiento hispano-americano contemporáneo, salvo algunas excepciones. Tampoco es la cultivada precisamente por los "hombres centrales". A alguno de éstos se le viene reprochando —cuando no en lo público de la palabra impresa en periódico o libro o dicha en voz alta en algún foro, en lo privado de la escrita en carta o dicha a media voz en los mentideros, o en lo íntimo de lo pensado en el fuero interno— no haber publicado obra de este género: a Ortega. Nota posterior habrá de ocuparse con los fundamentos del reproche. Aquí me contento con insinuar que con los mismos fundamentos pudiera entenderse a algún otro. En fin, aun aquellos circundantes y periféricos que cuentan con publicaciones del género, no se han reducido a él.

Hasta para la exposición de sus ideas y la publicación de sus enseñanzas más filosóficas, no hay que decir para la expresión y divulgación de las demás, ha preferido y sigue prefiriendo el pensamiento hispano-americano contemporáneo géneros más literarios: el ensayo y el artículo de revista general y de periódico; el libro de génesis, estructura y calidades, valores, reducibles a los del ensayo. Que no es el libro integrado con ensayos y artículos publicados o no anteriormente, como los *Siete Tratados* o *El Espectador*. Ni sólo el libro más o menos largo cuya naturaleza es, cualquiera que sea su largura, la de un ensayo, como *El sentimiento trágico de la vida*. Que es hasta un libro como los *Motivos de Proteo*, concebido como libro único y universal del autor, con unidad de inspiración originaria y de orgánico desarrollo, de dimensiones indefinidas... y con todo, radicalmente, espiritualmente, y formalmente incluso, "ensayístico". Así, en España, desde Feijó hasta la generación del 98 y la inmediata, Ortega, Ayala, pasando por los que la del 98 destacó como antecesores más o menos cercanos o lo son, Cadalso, Larra, Costa, Ganivet, Unamuno. Se debe agregar nombres procedentes de otras direcciones, esto es, de quienes lo principal de la obra gravita en éstas. Direcciones que pueden considerarse como opuestas. La dirección de la literatura de ficción: eminentemente, Valera. Sus treinta y dos tomos de "Discursos académicos", "Crítica literaria", "Estudios críticos sobre filosofía y religión" y "sobre historia y política", "Cartas americanas" y "Miscelánea", extendidos a lo largo de medio siglo, que viene a ser casi exactamente la segunda mitad del xrx, constituyen un *Espectador* sin par de esta época, lleno de ideas y juicios personales, ciertos e influyentes, como, por pertinentes singularmente aquí, los relativos a la filosofía y el pensamiento español. La dirección de la ciencia de la literatura: Pidal y su escuela, muy principalmente Castro. Muchos de los escritos publicados por los miembros de esta escuela son contribuciones de primer orden al pensamiento hispano-americano contemporáneo, aun-

que sólo lo fuesen por los puntos de vista actuales desde los que consideraran, interpretan y valoran la cultura española del pasado. Igualmente, en América. Desde luego, con los "hombres centrales", Sarmiento, Montalvo, Martí, Rodó. Pero, además, con la mayoría de los restantes. Entre ellos los procedentes, asimismo, de la literatura, como Prada, y de la ciencia de ella, como Pedro Henríquez Ureña, o de ambas, como Alfonso Reyes. Hasta un caso como el de Varona, que deja el género copulento y riguroso de las *Conferencias filosóficas* total, definitivamente, por el más breve, libre, vario, del artículo. Hasta una obra como la de Francisco Romero, a la que hace *sui generis* el ser periodística como no lo son las demás filosóficas y didácticas y el ser filosófica y didáctica como no lo son las demás periodísticas. El pensamiento hispano-americano contemporáneo tiene en estos géneros sus logros más plenos.)

Los pensadores hispano-americanos contemporáneos han cultivado incluso la literatura de imaginación o ficción. Hasta en sus formas más puras, como la lírica, y aun la poesía pura. Por lo que se refiere a los procedentes de esta literatura, la afirmación resulta una tautología. En lo que se refiere a los demás, hay que empezar por repetir una vez aún los "hombres centrales": Bello, Montalvo, Martí, Unamuno, Vasconcelos. *Facundo* se acerca a la novela histórica y hasta a géneros más poéticos. Algún ensayo o artículo de Ortega, muchas páginas suyas son literatura pura y hasta poesía en prosa. Hay, naturalmente, otros muchos nombres que agregar. Ahora bien, para la característica estética del pensamiento hispano-americano contemporáneo no significaría nada el hecho de que los pensadores correspondientes cultiven con los géneros literarios ideológicos simultáneamente los géneros literarios puros, si la simultaneidad no radicase en relaciones entre unos y otros dentro de la obra de los autores. Mas esto es lo que ocurre: que radica en relaciones tales e incluso en una unidad fundamental. Algunos autores hispano-americanos contemporáneos están peculiar y sintomáticamente montados sobre los límites mismos de los campos de la literatura de ideas y la literatura de imaginación o ficción. Ya en forma de va y ven entre los dos, como el "Pensador Mexicano". Ya con una fórmula personalísima de combinación de una y otra, como Macedonio Fernández. En algunos casos, el pensamiento adopta o busca, más o menos consciente y deliberadamente, la forma literaria de imaginación o ficción, o pura, como la de expresión más adecuada, la única capaz de ser adecuada: novelas de Ganivet, novelas y cuentos de Unamuno, cuentos de Vasconcelos, dramas del *Libro de las pasiones*, poemas y poesías de Unamuno y de Martí. En algún caso, se tiene una convicción tan segura de que la parte más literaria de la obra propia es una con la parte más ideológica, a pesar de la aparente oposición polar entre ambas, por servir a los mismos fines, que se traduce en declaraciones y afirmaciones entre autobiográficas o auto-

críticas y doctrinales o de principio: por ejemplo, Echeverría. Aun en casos en apariencia igualmente polares, creen advertirse relaciones más intrínsecas a las partes mismas de la obra que la de una común finalidad: las ideas con halo de imágenes y veste de frase rítmica y vocablos exquisitos espontáneamente, sin rebuscamientos, que centellan por la prosa de Martí, parecen a menudo como géminas de "versos sencillos" o "libres" a punto de desprenderse redondeándose en éstos. Y en el pensamiento hispano-americano escrutado en conjunto irán descubriendo entre lo más estético y lo menos estético una unidad fundamental la continuación de ésta y las notas siguientes.

En fin, la correspondencia epistolar es un género literario cultivado también por buena parte de los pensadores hispano-americanos contemporáneos, que representa una transición, en algunos aspectos al menos, desde los géneros anotados hasta aquí hacia los que ahora paso a anotar. No hay que tener en cuenta las formas de la palabra escrita, sólo. Hay que tomar en consideración, y no menor, ciertamente, las de la oral: la oratoria política y académica y hasta la conversación. Porque el pensamiento hispano-americano contemporáneo viene usándolas como formas directas, no simplemente de expresión y comunicación, sino de ideación, de invención. Por lo pronto, la oratoria. Toda oratoria pierde su piel y sangre y hasta su carne, para quedarse en carne exangüe o en verdaderos puros huesos, al pasar a mera letra. Ello no obstante, de los pensadores hispano-americanos contemporáneos que fueron o son grandes y originales o buenos oradores políticos, bastan a dar testimonio los discursos conservados. Por otro lado, puede que de los más de los profesores de filosofía cuyo nombre figura ya en la historia del pensamiento hispano-americano contemporáneo, se dé testimonio de que fueron o son eminentes y personales o excelentes oradores académicos. Desde luego, hay relaciones muy directas entre estas formas de la palabra oral y determinadas de la escrita. Desde el primer momento encontramos una: la oratoria académica como origen de la literatura de aquellos primeros géneros "científicos", didácticos. Hay que añadir que la misma oratoria acaba unida al ensayo por transiciones graduales —una conferencia no es frecuentemente sino un ensayo oral, cuando no leído—, que el ensayo más libre y la *causerie* se acercan a la conversación hasta identificarse con ella, y que la oratoria política es análogo objeto de redacción y origen de publicaciones que la académica. Es lo que confirma precisamente el pensamiento hispano-americano contemporáneo. La oratoria, política y académica, de los pensadores hispano-americanos contemporáneos parece haber rebasado en todo tiempo con mucho su relación con la palabra escrita. No se trata solamente del hecho de que no se redactasen previamente tantos discursos, entre ellos los muchos improvisados, ni se recogiesen en el acto por un oyente o más tarde por el orador. Se trata más bien de un hecho

como el de que la mayor parte de los cursos de filosofía de los profesores hispano-americanos contemporáneos no hayan pasado y sigan no pasando a palabra escrita, por causa de la forma de darlos. Hay experiencias, noticias y fundadas inducciones para conjeturar que los profesores de filosofía hispano-americanos contemporáneos no han solido ni suelen leer, pura y simplemente, sus cursos, sino darlos con una espontaneidad verbal y una irregularidad metódica que los acerca, en muchos casos del todo, a la conversación. No precisamente a la conversación en su sentido más propio, de diálogo. A los monólogos en que consiste tan a menudo la conversación del "gran conversador". No insinuó una falta de preparación de los cursos. Los grandes cursos que figuran en la historia, literaria o no, del pensamiento hispano-americano contemporáneo, fueron bien preparados. Los profesores de las últimas generaciones preparan los suyos, grandes o pequeños. Lo que pasa es que la mejor preparación no es precisamente una eliminación por anticipado de la palabra oral en la cátedra. Todo lo contrario. La preparación prepara al pensamiento para desbordar lo que ha preparado. Quien se había propuesto leer, solamente, rigurosamente, interrumpe la lectura con las sugerencias de ella. Por último, no sólo parece que la oratoria de los pensadores hispano-americanos contemporáneos haya rebasado en todo tiempo con mucho su relación con la palabra escrita, sino también que la palabra oral, en general, de los mismos haya rebasado igualmente su palabra escrita, con idéntica generalidad. ¿De cuántos de ellos, máximos y menores, no se da testimonio de que fueron o son grandes conversadores o, cuando menos, hombres de palabra aguda, de "buenos golpes"? De algunos se da testimonio de que preferían consciente, deliberada, consecuentemente la palabra oral en la intimidad de la enseñanza o de la amistad a la palabra escrita, impresa y publicada. O de que la acción ejercida por ellos, perceptible, notoria, por sus efectos, a distancia en el tiempo y en el espacio, tuvo por forma más impresionante y eficaz de ejercerse aquella palabra oral en la intimidad. En suma, de que eran socráticos. Por lo demás, la desproporción entre tal acción y sus publicaciones bastaría para sugerirlo o certificarlo. Y hasta para fundar la sospecha de que lo mejor de su pensamiento no haya pasado del aula o de la tertulia, o de la conversación íntima, no ya a la obra publicada, a palabra escrita, en general, ni por ellos mismos, ni por oyente o interlocutor. El pensador hispano-americano contemporáneo se "producirá", mediante la palabra oral, mejor, más a su gusto. Mediante ella, descubriría, descubriría, si no exclusiva, más fácilmente, y sobre todo, más a su satisfacción. El monólogo, el diálogo libres serían una fuente caudalosa y continua, un órgano heurístico, aun en casos de natos escritores, de escritores de espontaneidad absolutamente parca de la espontaneidad oral más insólitamente perfecta. Yo he "vivido" un ejemplar máximo: Ortega. Congruentemente, el pensamiento his-

pano-americano contemporáneo preferiría a la palabra escrita la oral. Una manifestación suma del verbalismo hispánico. Sea este caso particular de un más amplio verbalismo, latino, mediterráneo, meridional, o no lo sea —dentro del pensamiento hispano-americano contemporáneo, de su característica estética, un aspecto de importancia suma.— Testimonio de que fueron grandes u originales oradores políticos, o eminentes o personales oradores académicos, o grandes conversadores u hombres de "buenas salidas", más de una de estas cosas a la vez, y hasta todas juntas, o de su preferencia por la palabra oral y privada sobre la escrita y pública y de la influencia incompañablemente mayor de la primera que de la segunda, o de su socialismo, se da, y cooperan a darlo las piezas conservadas, de Bolívar, Sarmiento, Martí, Hostos, Korn, Barreda, Sierra, Pi, Salmerón, Costa, Giner...; de D. Manuel B. Cossío, Unamuno, Ortega y el Maestro Antonio Caso puedo darlo yo. El pensamiento hispano-americano contemporáneo tiene también en estas formas orales logros a los que lo fugaz de los más, en sí, no en sus efectos, no debe desempañar de los logros en los géneros literarios ideológicos más libres y bellos.

El pensamiento hispano-americano contemporáneo se caracteriza por la preferencia por estos géneros literarios y por la palabra oral, géneros y palabras en que encuentra sus logros más plenos. Es que encuentra estos logros en formas mentales, preferidas asimismo, en correspondencia patente con las verbales acabadas de recoger. El pensamiento hispano-americano contemporáneo procede, más que por discurso lógico insistente metódicamente, por emotiva espontaneidad ideativo-imaginativa, inicial y reiteradamente inspirada y feiz. Que por concepción pura y rigurosa, definición de conceptos o términos, adopción de terminología técnica, congruente uso unívoco de ella, persiguida o consiguiente evitación de las contradicciones, por concepción y hasta discurso mediante imágenes, por términos del habla corriente o de un estilo literario tomados en acepciones "contextuales", "ocasionales" o "circunstanciales" que los hinchen de una significación o intención ideológica más amplia o más densa, menos o más nueva o única en cada contexto, ocasión o circunstancia, entre las cuales encuentra, pues, contradicción la inteligencia que, procediendo tradicionalmente, las toma abstractas de estos contextos, ocasiones o circunstancias que las concretan. Estas formas mentales no son las más idóneas, precisamente, para generar, ya, exposiciones orales, menos, obras literarias, de las formas "científicas" y didácticas, sistemáticas —ni para ser, no ya favorecidas, promovidas, sino ni siquiera admisibles, asumibles por estas formas verbales. Semejantes formas mentales no pueden expansionarse sino en los géneros de la literatura de ideas, el libre ensayo, el ocasional o circunstancial articular, y en la palabra oral desatada en el correr seguido o en el saltar sobre los obs-

táculos de la interlocución— y resultan singularmente estimuladas, fecundadas por estas formas literarias, verbales.

De estas formas es la más concreta el estilo, porque es la más personal. El lugar común ya, de la identificación del estilo con la personalidad, encontrará en este caso uno más para ratificarse. En el conjunto significado por el término colectivo de pensamiento hispano-americano contemporáneo, es el estilo la forma verbal que más destaca los nombres propios, que más individualiza a personalidades tan en un primer término característicamente estéticas por las formas de expresión y comunicación. Cuanto más individualizadas, destacadas estilísticamente, llevan estas personalidades "nombres centrales" que lo son más. La media docena de estilos maestros del pensamiento hispano-americano contemporáneo, los que son más estilo y los que son estilos de valores estéticos más altos, resultan ser los de los "nombres centrales", los estilos de Sarmiento, Montalvo, Martí, Rodó, Unamuno, Ortega. Y, a pesar de las relaciones que pueden encontrarse entre algunos de ellos, son estilos sumamente diversos. Montalvo y Martí tienen un regusto castellano castizo. Quizá Montalvo menos de lo que es tónico y Martí más de lo que no lo es. Pero a la prosa dignamente articulada y entonada, levemente coloreada de ironía, o desarticulada y desentonada por la indignación y toda verde de ira, de Montalvo, no se parece nada la prosa de Martí, en que se suceden, alternantes, largas cláusulas de miembros yuxtapuestos, a menudo frágil, inestablemente, y acumulaciones de breves frases sentenciosas, que se complacen, unas y otras, en adornarse de vocablos infrecuentes, aunque nada extraños, singularmente propios y bellos, y de imágenes, muchas de una novedad sorprendente, las más de un brillo fugaz, y todo transitado por un espíritu de bien ingenuo —cuyo sentido primitivo es innato— que en algunos instantes se antoja imposible. Por una alternación parecida, y quizá más un primer término de ella parecido, se ocurre que se relaciona con el estilo de Martí el de Unamuno, pero en aquél no se encuentra el conceptismo verbalista de éste. En Martí, Rodó, Ortega, es acaso más expresa y perceptible la complacencia en la palabra bella o el estilo rítmico por ellos mismos. Aunque el estilo de Ortega ha evolucionado del retórico y narcisista, caracolante y arreando de expresiones e imágenes maravillosamente, de unos primeros tiempos, a otro en que la atención del autor está mucho menos ocupada con el cómo decir las cosas que por las cosas que tiene que decir, estilo de los últimos tiempos que resulta mucho más rápido, apretado, directo, y como no precisamente menos riguroso, propio y expresivo, de una belleza distinta, pero no menor precisamente, tampoco. Rodó escribe con una unción eufónica y parafásica que no se encuentra en los otros; con un estilo moluscoido o amboideo, de movimientos potentes, sin relieves, esquinas ni contrastes, con imágenes de figuras rituales, ideales y colores que no suben de tintas nacaradas como las

del interior de las conchas o lividas como las de las fosforescencias acuáticas. El estilo de *Civilización y barbarie* es de un vigor único, como calidad en este estilo mismo y como calidad entre los estilos comparados aquí. El estilo de *Conflictos y armonías de las razas* manifiesta fatiga. El libro no es quizá tanto desordenado en la construcción general y contradictorio en grandes momentos temáticos, cuanto en puntos frecuentes incoherente en el detalle de la ideación y del estilo que la traduce. En fin, hay hasta el significativo caso Vasconcelos: ausencia de voluntad de estilo, redacción improvisada, precipitada, frecuentemente incorrecta, habitualmente sin ritmo —pero personalidad tan acabada y poderosa que logra pasajes de expresión con valores *sui generis*.

El pensamiento hispano-americano contemporáneo prefiere las formas mentales correspondientes a formas verbales preferidas asimismo: los géneros literarios ideológicos más libres y bellos, la palabra oral. Y aun a aquéllos ésta. Dentro del ámbito de la característica estética misma se encontraría la motivación de la preferencia por aquellas formas. Determinadas formas verbales habrían sido propias de la bella literatura en todo tiempo. Las mentales serían según su mayor o menor espontaneidad y libertad más o menos propias y propicias a las verbales propias de la bella literatura. Únicamente la espontaneidad y libertad de las mentales permitiría a las verbales producirse en un desorden bello, o por el contrario, revestir rigores asimismo de belleza. Las formas mentales espontáneas y libres serían las únicas capaces de efectos propiamente estéticos —y las preferidas por el pensamiento hispano-americano contemporáneo. Y resulta difícil resistirse a ver en una nativa, característica apetencia de tales efectos estéticos la motivación originaria de la preferencia: característica estética bien característica y bien estética, pues. Por ella el pensamiento hispano-americano contemporáneo sería en su porción más voluminosa, quizá, bella literatura —en su porción más valiosa, en todo caso. Una motivación a la vez más vasta y radical, inclusiva en particular de la del verbalismo, no se encontraría sino dentro del ámbito más amplio, de la totalidad y unidad de las características del pensamiento hispano-americano contemporáneo. Hay que esperar hasta nota ulterior.

El pensamiento hispano-americano contemporáneo es un pensamiento característicamente estético, en una segunda acepción muy propia del término, por sus temas estéticos: en primer lugar y mayor volumen, de crítica literaria y de arte, de estética concreta o aplicada; pero también de ideas estéticas, de doctrina estética general, pura; incluso de visiones del mundo, de sistemas filosóficos de inspiración y culminación estética. Tantas páginas, y qué páginas, de Martí, de Rodó, de Ortega. Segundo de los *Siete tratados*, sobre *La belleza en el género humano*; tercera parte del discurso pronunciado junto a la estatua de Ariet; pensamiento de Deustua y Vasconcelos; *Estética* que éste no

da por la mayor victoria de Bolívar... Pero cuántos otros nombres de obras y de personas que añadir. Desde el siglo XVIII, con su español Arteaga y mexicano Márquez, pasando por las incursiones en crítica y estética o las frecuentaciones de estos campos que hicieron maestros tan graves como un Giner, un Sierra, un Hostos, un Varona, hasta las enseñanzas directas de un Cossío o las más inmediatas en el tiempo y espacio, de un Caso, de un Ramos y de esta etapa de la obra de Reyes. Para no contar, por obvias, las contribuciones inabarcables de los científicos de la literatura, los críticos y los literatos, ya en escuela o en promoción, colectiva, seria, renovadora, como la de Pidal y la del 98 y sus inmediatos antecesores y continuadores, ya aislada, arbitraria, burlesca —y no sin fruto, como la de Campoamor, que dio pretexto a la polémica con Valera, tan resonante y tan extinta. Notoriamente, el pensamiento hispano-americano contemporáneo tiene en esta porción crítica y estética una de las más suyas y de más aprecio.

Esta temática crítico-estética se me presenta con un movimiento doble, en direcciones contrarias. En la más aparente, la cosa o el caso estético, la obra de arte, el espectáculo de la natura o de la cultura, se adueña del interés del "espectador" y excita irresistiblemente su siempre predispuesta coacción o prurito de comunicar sus impresiones a los demás. Así brota principalmente una crítica, pero también una estética de ocasión, de circunstancias, circunstancial —términos que despojo de toda significación valorativa para dásela exclusivamente descriptiva o definitoria. La crítica y estética versátil, voluble, varia, rica, del pensamiento hispano-americano contemporáneo. A que tantas obras y espectáculos de belleza y de arte deben interpretaciones, tan nuevas y felices, que han elevado su sentido y valor a potencia suma. A pesar de su originaria incoherencia, esta dirección implica una general coincidencia susceptible de una un dad extrema. La crítica y estética casuística o circunstancial procede, por regla, de la cosa singular, individual, obra o espectáculo, a las ideas menos o más generales, que tienden a articularse y a organizarse en cuerpo de doctrina, y en término último a los principios, que no pueden darse sino articulados y organizados en cuerpo de filosofía. En esta dirección hay un caso como no conozco otro tan revelador e instructivo. Es el de la etapa actual de la obra de Alfonso Reyes. Esta obra había marchado ricamente diversa y prodigamente dispersa hasta aquí sobre un complejo límite entre la literatura de imaginación, la de ideas, la crítica y la historia, la ciencia, literarias. Aunque teniendo ya las partes de literatura de ficción frecuentemente una intención, lo menos, simbólica, ideológica, y predominando con mucho la parte formada por el artículo, el ensayo y el estudio. Ahora bien, si el ingrediente de pensamiento es en el último natural, obvio, en el ensayo y hasta en el artículo propiamente tales es en alguna dosis indispensable, y en muchos casos preponderante de hecho, aunque no exclusivo. Si no en el articulista,

en el ensayista hay, por esencia del género, un pre-filósofo. Aunque menos que a nadie le sea a Reyes personal, vitalmente posible prescindir de los ingredientes estéticos, un prefilósofo había habido siempre en él. Por todo, nada tan natural como la etapa en que ha entrado su obra. El pensamiento hasta ahora pulverizado en las gotas infundidas en los diseminados opúsculos integrantes de la imponente obra total, se traba y miembra al recogerse la vasta y varia experiencia y sabiduría literaria propia en cuerpo de reflexión teórica y sistemática sobre ella, a base de una fundamentación histórica de que ha sido primera muestra espléndida la *Crítica en la edad ateniense*. Cuerpo que se perfila sobre el inmediato futuro como la obra de filosofía de la ciencia de la literatura y filosofía del objeto mismo de esta ciencia, filosofía de la literatura, en el sentido que ve en la filosofía la interpretación más auténtica: reducción de un sector de la realidad a sus principios. Por la parte de ensayista y prefilósofo de su obra, Reyes figuraba ya, no sólo en las letras de Hispano-América como uno de los "nombres centrales" de su Historia futura, sino en su pensamiento, dada la importancia de la faz y porción estética de este pensamiento, la potencia hasta la conciencia de sí plena, hasta la concepción acabada de sí, incorpora a Reyes a los "nombres centrales" también de este mismo pensamiento.

La anterior dirección de la temática crítico-estética del pensamiento hispano-americano contemporáneo es la más aparente. Pero no la única. Ni la más importante, decisiva. Se presenta otra, y como la radical. La característica estética del pensamiento hispano-americano contemporáneo no se queda en las formas y en unos temas, repertorio más o menos rico y valioso. El pensamiento hispano-americano contemporáneo es un pensamiento característicamente estético, en un a tercer acepción, la más plena y propia del término: porque en general le anima un peculiar espíritu estético que llega a ser consciente de sí en una doctrina estética que es justa expresión de él. Lo que primero hace huminear tal espíritu es advertir que el pensamiento hispano-americano contemporáneo no se limita a tratar temas estéticos, por ancho que sea el territorio de éstos o entre sus límites. Además, trata sus temas resistentes todos, sus temas todos, pues, estéticamente, en cierto sentido. Desde luego los trata todos estéticamente en el sentido de que los trata en las formas verbales y mentales que prefirió para todos sus temas en general: sus formas estéticas no se contraen a sus temas estéticos—no serían sus formas. Pero no es éste el sentido aludido. Éste es un sentido mucho más profundo. El pensamiento hispano-americano contemporáneo toma sus temas todos en una actitud, los trata con un proceder de una intención que no se puede menos de calificar de estética—aunque sea de una peculiaridad consistente en su unión, en su unidad con lo no-estético. La concepción de lo estético generalizada precisamente a lo largo de la edad contemporánea

es la de lo estético como puro o autónomo: lo estético sólo es lo estético si es sólo lo estético. Pero lo estético no ha sido concebido siempre así. Edades clásicas lo concibieron en unión de lo no-estético. En estas concepciones se encuentra el antecedente de la concepción de lo estético propia del pensamiento hispano-americano contemporáneo. Y la razón de ser última de las formas verbales y mentales preferidas por él y de su predilección por los temas estéticos y de la primera dirección de esta temática, en esta su concepción de lo estético. Esta es el contenido de la doctrina aludida y la característica del pensamiento hispano-americano contemporáneo que las reúne todas y es más original y base de su valor más alto. Pero la unidad de lo estético con lo no estético, la reunión de todas las características que supone, requiere que se anoten antes las características no estéticas del pensamiento hispano-americano y contemporáneo.

Octava

La dirección del pensamiento hispano-americano contemporáneo por géneros como el ensayo y por el buen estilo, no significa simplemente el espíritu estético de este pensamiento. Significa, con cierta reciprocidad, una dirección de la literatura hispano-americana contemporánea por los mismos géneros, o el espíritu ideológico —y "magistral"— de esta literatura. De hecho, dentro de ella vienen constituyendo el ensayismo y el articulismo o periodismo ensayístico una sección de volumen y valor crecientes. De los seis "nombres centrales" de la literatura hispano-americana en América, "Bello, Saminiento, Montalvo, Martí, Darío, Rodó", cinco son nombres de tratadistas, ensayistas, articulistas, pensadores, los centrales, asimismo, del pensamiento hispano-americano en América. Los nombres más importantes de la literatura española desde los siglos de oro, los de Unamuno y Ortega, son los de los pensadores españoles más importantes, igualmente, desde el término del triple movimiento, místico, escolástico, renacentista, del pensamiento español por los mismos siglos. Y los literatos, hasta los poetas más puros, cultivadores del ensayo y el artículo en la Hispanoamérica contemporánea son, si no la totalidad, la mayoría de los mayores y medianos y de la caterva innumerable de los menores. Piénsese sólo en España y en el "prosaico" siglo xviii y, en el extremo opuesto, en los mayores prosistas y poetas de nuestros días, además de los dos citados, en novelistas como Baroja y Ayalá, en poetas como Antonio Machado y el propio Juan Ramón Jiménez. El escritor hispano-americano contemporáneo no se contenta con ser escritor. Tiende a ser, quiere ser, en grande, valiosa, creciente proporción, pensador, filósofo —y didáctico, docente, maestro. Y un escritor resulta el pensador hispano-americano contemporáneo. Un escritor que no puede dejar de

serlo, de preferir las formas mentales y verbales y los temas más cercanos a la bella literatura. Desde la raíz, en suma, una unión de lo estético y lo ideológico—y “magistral”—en forma y temas. Además, pues, de las formas, temas y espíritu, por los que es una división tan importante de la literatura correspondiente y tiene una primera característica estética, morfológico-ideológica, el pensamiento hispanoamericano contemporáneo, tiene éste otros temas y otro espíritu que le dan una segunda y doble característica, ideológica.

Ante todo, temas políticos son lo que le da esta segunda característica, por lo pronto, pues, *política*—pero en una acepción que hay que puntualizar. El término “política” tiene en la actualidad un valor semántico mucho más pobre que el que podía tener por su origen. Por “política” sólo se entiende hoy un sector muy reducido y superficial de la totalidad que podía entenderse. “Política” deriva de *polis* y ésta era el Estado-ciudad de la Grecia clásica, pero en cuanto comunidad cultural íntegra—íntegramente organizada en aquella forma cívico-estatal. Radical, religioso-culturalmente unidos, más que diferenciados, estaban los costados de la comunidad, los sectores de la cultura, incluso el político. Su dislocación y autonomía es un proceso y una situación final característicos de la edad moderna, respondiendo al carácter más radical del hombre moderno. Por lo que se refiere singularmente a la forma política, al dilatarse la comunidad cultural de la ciudad a la nación, la forma política del Estado-ciudad quedó pequeña y se desprendió de contenido cultural. Es lo que trajo la depauperación semántica del término. El totalitarismo de nuestros días no representa ninguna rectificación. Todo lo contrario. Representa un extremo de lo anterior. A despecho de la apariencia generada por sentidos y correlativos equívocos de los términos “unidad” y “totalidad”, éstos significan en el Estado-ciudad y en el Estado totalitario realidades históricas esencialmente diversas y por tanto hacen de ellos entidades esencialmente diversas también. La esencia del Estado-ciudad estaba en una unidad de la comunidad cultural-política que potenciaba la totalidad de ésta, mientras que sólo a expensas de sus entrañas culturales devoradas proliferaba parásito y canceroso el Estado totalitario: todo y uno era allá la comunidad cultural, es acá el Estado. A “política”, en suma, puede dársele una acepción, la más genuina y generosa, que la refiera a la organización total de la total comunidad cultural en cuanto organización que se “pro-duce” en formas políticas, esta vez en la acepción restringida, corriente del término. Pues, esta acepción le doy para calificar los temas que ante todo dan al pensamiento hispanoamericano contemporáneo su segunda característica y para calificar este primer aspecto de esta segunda característica. Naturalmente, esta acepción no excluye la restringida y corriente, la incluye.

Este aspecto político, característico del pensamiento hispanoamericano contemporáneo, queda comprobado con sólo advertir, como se

hace al punto, el volumen y el valor que tiene en él lo político, ya en la acepción restringida y corriente, bien que dentro de ésta en todas las modalidades, pensamiento, literatura, oratoria, acción. Pero resulta corroborado ampliamente al descubrir hasta dónde se extiende lo político, en todas las acepciones y modalidades, por la literatura y el pensamiento hispano-americanos contemporáneos. Sarmiento, Montalvo, Martí: escritores, oradores, pensadores políticos, políticos, hombres de Estado, principalmente o tanto como lo que más. Rodó, Urquiza, Ortega: en su obra, una parte política, nada adventicia, antes vinculada al cuerpo de la obra por la base, por la raíz misma, y no dispareja del resto de él por la altura; en su vida, la tentación de la política, en la acepción más restringida y corriente, y la caída en la tentación. Pero a estos “nombres centrales” habría que añadir muchos más, no todos simplemente circundantes ni periféricos en general, aunque no sean “nombres centrales” del pensamiento justamente, ni todos precisamente políticos con exclusividad o en lo principal, sino de literatos, hasta de los poetas más puros, y hasta los más estrictamente científicos y filosóficos. Meros ejemplos tomados al principio, medio y fin de la trayectoria del pensamiento hispanoamericano contemporáneo: Del centro de la política en la acepción restringida y corriente y todas sus modalidades: una figura tan representativa de la compleja independencia de España, ideológica respecto del pasado y nacional respecto del extranjero, como la de Jovellanos, y la figura que encarna como ninguna otra la doble independencia, ideológica y nacional, también, de la América española, la de Bolívar; políticos y escritores y oradores políticos como un Pi, un Costa, un Castelar, de España; un Moreno, un Mora, un Saco, un Alberdi, un Haya de la Torre, de América. Del lado de la literatura: el pensamiento, palabra y obra políticos en casos máximos, el ensayismo y periodismo políticos, la literatura de ficción con intención política en acepción más restringida o generosa, cuando menos, y la participación, más o menos tardía, directa y acertada, en la política en la acepción más restringida y corriente, no precisamente de periodistas o articulistas políticos, sino de ensayistas y articulistas no políticos, de novelistas, de poetas: Cadalso, Fernández de Lizardi, Echeverría—Alfonso Reyes; Azorín, Baroja y Ayala; González Prada; Antonio Machado y Juan Ramón Jiménez. Del lado del pensamiento científico y filosófico más estricto, hay que empezar por los jesuitas españoles y mexicanos desterrados en Italia. Unos y otros se aplican a estudiar y revalorar la historia y la cultura patria en sus más variadas manifestaciones. La nostalgia del desterrado contribuyó, sin duda, a fomentar esta aplicación, pero no basta, no menos sin duda, para explicarla. La iniciación de la obra colectiva es anterior al destierro y buena parte de ella reacciona a ideas y juicios del extranjero sobre la patria con que se encuentran al transigir de ésta a aquél. Es, sobre todo, que aquellos Padres

eran hijos de su tiempo tanto como de la Iglesia católica. Lo prueban dos hechos. Primero: el hecho general de que el jesuitismo representa una energética modernización del catolicismo, que evoluciona, incluso, con la modernidad. En punto a la modernización del catolicismo, basta recordar la querrela jansenista-jesuita. En punto a la evolución del jesuitismo, bastaría una comparación entre jesuitas hispano-americanos, precisamente. El triple movimiento del pensamiento español en los siglos de oro, místico, escolástico, renacentista, culmina y termina en sendos Padres jesuitas del siglo xviii: Suárez, Nieemberg, Gracián. Pues compárense con los temas y las ideas de éstos los de sus correligionarios españoles y mexicanos desterrados en Italia. Segundo hecho: el hecho concreto de que, si en Gracián *puede* haber influencias de la filosofía moderna, sus correligionarios hispano-americanos del xviii reconocen y proclaman expresa y hasta entusiastamente el valor de la "filosofía moderna". Es cierto que por ésta entienden algunos de ellos la del siglo xviii y que probablemente la ensalzan y recomiendan en una oposición táctica a la del xviii. Pero ni esto es cierto de todos, sino que otros valoran justa y expresamente a maestros y representantes tan definidos de la Ilustración como Locke, Condillac, Voltaire y Rousseau, y hasta se dejan influir por ellos, ni la oposición es un signo precisamente de extrañeza al tiempo propio. En el espíritu de éste debe buscarse, pues, la explicación más decisiva de la aplicación de los desterrados en Italia a la historia y cultura patria. Por otra parte, entre esta aplicación y las relaciones con la filosofía de los siglos xviii y xviii hay que afirmar un vínculo: esta filosofía, el pensamiento de la edad, es considerado como instrumento de renovación patria, de política en la acepción más genuina y generosa —y por ello se debe considerar a aquellos jesuitas rigurosamente auténticos iniciadores de la doble característica ideológica del pensamiento hispano-americano contemporáneo todo a que vengo refiriéndome. En efecto, habría que seguir— en una dirección por Bello ... hasta una penetración de la filosofía en otros territorios como ésta de que acaban de dar ejemplo aquí, a nuestro lado mismo, las últimas publicaciones de un historiador y un crítico de arte de las últimas generaciones mexicanas: el sentido de esta penetración se encuentra en la elevación de la "circunstancia" americana a suma potencia de conciencia de sí, órgano de la evolución histórica de la realidad misma. Pero, sobre todo, habría que seguir en la dirección de los importadores de filosofías extranjeras y renovadores de la filosofía en sus patrias. A partir de aquel primer caso, de los jesuitas, estos importadores y renovadores no lo han sido simplemente por generales y abstractas razones filosóficas, sino por concretos y singulares motivos nacionales y personales, entrañables, y en cuanto tales no siempre plenamente conscientes, patentes ni expresos para los pensadores mismos ni para los demás. Éstos motivos son reducibles al afán de dotar a la patria nacional o hispánica en general,

de filosofía, o de una filosofía más adecuada, más propia, nacional, concebida como aquel instrumento de renovación, de política. Entre los casos de importadores y renovadores de las primeras promociones —del tránsito del siglo xviii al xix y primera mitad de éste— hay uno que me parece singularmente ilustrativo y corroborativo de esta inspiración y preocupación entrañablemente patriótica, política, de las figuras y los movimientos representativos de la filosofía, en la acepción más estricta, dentro de la Hispanoamérica contemporánea. Es el de la polémica filosófica de La Habana en 1839. Aquella oposición de D. José de la Luz al eclecticismo de Cousin, que trataban de introducir los González del Valle. Porque una filosofía semejante era, como su antecedente, la hegeliana, una filosofía optimista, tendiente a justificar como racional todo lo real— y establecido y a conservarlo: ahora bien, semejante filosofía le resultaría fatal a un país cuyo estado real era pésimo y debía ser alterado, si era menester por medio de la revolución o la guerra contra la metrópoli. ¿Ha reparado ya alguien en la identidad de estas razones con las críticas que iba a dirigir a Hegel, a lo largo del decenio 1838-48, el joven Marx en trance de forjar su concepción materialista de la historia? El espíritu revolucionario de la Ilustración, que sobrevivió a ésta —hasta nuestros días, anima al pensador afro-cubano, que opone Locke a Cousin y a Hegel, y al pensador jude-alemán, que opone a Hegel un pensar que hizo posible injertar en él el del xviii y sus prolongaciones en el xix, o hace posible injertarlo en estas prolongaciones y en las del xx, desde el materialismo de aquel primer siglo hasta el existencialismo del presente. Luego habría que seguir por los dos movimientos de importación de filosofías extranjeras en Hispanoamérica de mayor volumen de efectos filosóficos y sobre todo más que filosóficos: el krausismo en España, el positivismo en América española. En España fue un delirado propósito de renovadora importación filosófica lo que tuvo por consecuencia que Sanz del Río importase el krausismo. En México, un plan de alta política nacional, lo que hizo a Barraza importar el positivismo. En fin, habría que llegar a los últimos maestros, a los maestros actuales, y a las generaciones más recientes. La obra de un Korn no se redujo precisamente a la obra literaria del pensador puro, ni siquiera a ésta y la docente y educadora del maestro académico y privado: comprendió también una participación en la vida cultural-política del país, no por cultural y abnegada menos política ni activa. La ambición de dotar a Hispanoamérica de una filosofía original es expresa en Vasconcelos, cuya obra y vida no sólo abarcan una parte política, en las acepciones más generosa y restringida, sino que están íntegramente vinculadas a la política mexicana e hispano-americana, en ambas acepciones. Menos expresamente quizá, en modo alguno menos acendradamente, en Caso. Su obra toda, de cátedra, de periódico, de libro, su vida toda, ¿qué otra cosa es que un filosófico y ejemplar

discurso único, de excepcional pureza y consecuencia, dirigido a la nación mexicana? ¿Qué su última obra, en dos sólo editorialmente distintas, *El Estado totalitario* y *La persona humana* y *El peligro del hombre*, sino atención al mundo del día, solícita del mundo y del día patrios, americanos, mexicanos? Y cosas análogas habría que decir de la preocupación de Ramos por el perfil del hombre y la cultura en México y de su "nuevo humanismo". Y de la obra toda de Romero. En general ¿a qué fueron, desde hace ya decenios, a estudiar filosofía, principalmente en Alemania, tantos jóvenes hispano-americanos, sino a formarse en la filosofía donde más y mejor la había, para dotar definitivamente a Hispanoamérica de una filosofía propia? Pero lo más significativo de todo son a buen seguro las modificaciones que experimentan y los desarrollos que provocan las filosofías importadas. Al movimiento metafísico-idealista pertenecía por su origen el krausismo y por su sistema doctrinal. El haberlo preferido a los otros sistemas idealistas, que han resultado decididamente más originales e importantes en la historia, puede haberse debido a carecer éstos de la afinidad que se ha creído encontrar, en cambio, entre él y el carácter ético español a que habría dado expresión ya el senecismo. Mas como quiera que sea de esto, en España no hizo brotar ningún florecimiento filosófico-metafísico en general, pero resultó de una fecundidad en aplicaciones jurídico-políticas, ético y estético-pedagógicas, ni siquiera todas teóricas, quizá principalmente prácticas, inculcadas en el espíritu y la conducta de las personas, flotantes en el ambiente cultural de la nación, que se fueron difundiendo por la sociedad española y su vida privada y pública, hasta haber podido ser considerado el vástago español más conspicuo del krausismo, la "Institución", como uno de los precedentes promotores del advenimiento de la Segunda República, quien vino a reconocerlo simbólicamente en el homenaje que rindió al último de los grandes maestros de la escuela, D. Manuel Cossío. Al positivismo combiano le hizo sufrir Barrada peculiares modificaciones que impuso a éste, más o menos conscientemente para él o deliberadamente por parte suya, la adaptación de la doctrina a la realidad mexicana, necesaria para que pudiese entrar en el plan de alta política nacional que había motivado la importación. De esta originaria vinculación política no se deslizo precisamente la escuela en el curso ulterior de su historia en el país. Las filosofías que inspiran a las figuras más prominentes, o en que se forman éstas, experimentan en éstas vicisitudes que revelan en el fondo la misma dirección. Las filosofías arrastradas por la corriente idealista son objeto de interpretaciones, acomodaciones, infidelidades y rupturas que dan por resultado un pensamiento inmerso en la opuesta corriente, del pensar existencialmente uno con la realidad humana concreta en la comunidad cultural y política. Así, en Ortega el neokantismo y la filosofía de la razón vital. El neokantismo es operante y patente aún en los ensayos

y artículos recogidos en *Personas, obras, cosas*. El tomo primero y único publicado de las *Meditaciones del Quijote* anunciaba en sus guardas unas "salvaciones" de las "circunstancias" españolas, programa que explicaba la introducción (*Lector...*). "Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo". Pero ¿quién es el yo que quiere salvarse y cuál la circunstancia con la que tiene que hacerlo? El yo de un hombre que siente la vocación, que oye la voz de la filosofía, en el aire de la "cultura", y la circunstancia de él que es su pueblo, un pueblo cuya historia lo muestra singularmente refractario a la filosofía, porque también lo muestra resistiéndose deliberadamente a recibir la "cultura". Ahora bien, "el individuo no puede orientarse en el universo sino al través de su raza, porque va sumido en ella como la gota en la nube viajera": "raza" no tiene la sola acepción biológica, sino la acepción, cultural además, de "pueblo". Este hombre comprende, pues, que necesita salvar a su pueblo para la cultura y la filosofía, como condición del salvarse él mismo para la última. Mas ¿cómo salvar a su pueblo para ambas? Toda cosa encubre un *logos* cuya *díathesis* o descubrimiento la salva. Este descubrimiento salvador es justamente la obra de la cultura, que lleva a su cabo la meditación filosófica. De cada cosa componente de la circunstancia española, de cada circunstancia española, *Quijote* o Escorial, Don Juan o Paquiro, Azorín o Baroja, y demás, monumentales y minúsculas, a descubrir, pues, el *logos*, y se la salvará, y se salvará la circunstancia española, para la cultura y la filosofía... El programa superaba decididamente el neokantismo. Emunciaba ya las ideas en que Ortega ha reconocido, y con él se debe reconocer, el originario núcleo de una definitiva filosofía propia, inmersa en la corriente opuesta a la idealista. Aparentemente, empero, fue sustituido pronto por el universal del *Espectador*. En realidad continuó en éste. No simplemente porque en éste aparecerían algunas de las salvaciones anunciadas. Porque la salvación de las circunstancias españolas era esencialmente caso particular de la contemplación del espectáculo o de todas. Esencialmente: por algo en los ensayos y artículos recogidos en el primer libro citado se había iniciado *de facto* el *Espectador* y el "espectador" estaba esperando en el fondo del programa de salvaciones. El espectáculo de las circunstancias salvadas por todo el universo del espacio y del tiempo es alocionador. Pero, radical y decisivamente: la contemplación o la teoría es la actitud y la operación descubridora y salvadora misma. La salvación de las circunstancias por el "espectador" se concretó como "tema de nuestro tiempo": racionalización de la vida por una "razón vital"-izada. El vivir ha de ser objeto de un ver que a su vez ha de ser en la raíz un vivir. Esta vida que ha de ser racionalizada por la razón vital, "nuestra vida", ha sido tomada por Ortega, en la teoría, como la vida humana en general, un tanto en contra del sentido del original, cetero y fértil "circunstancialismo" anterior; pero en la obra ha seguido siendo

tomada por él en su circunstancia o circunstancial concreción histórica. Tómese la más en general o más en concreto, "nuestra vida" se revela constitutivamente histórica, constituida por la historia. Aun después de haber asentado esta constitución como dogma básico, ha continuado Ortega tomando teóricamente "nuestra vida" en la misma generalidad, es decir, haciendo más bien la teoría de la historicidad de la vida que de la historia en su historia. El asentamiento de la constitución histórica de "nuestra vida" como dogma básico, trajo la modulación definitiva de la razón vital que ha de raciocinarse como "razón histórica". Aun esta razón parece tomada teóricamente por Ortega con la misma generalidad que su correlato, "nuestra vida", si bien la que Ortega ha empleado en su obra es un modelo de razón histórica tan circunstanciada o circunstancialmente concreta como los temas a que la ha aplicado. Por último, el programa de salvaciones de las circunstancias españolas, de salvación de la circunstancia española, era un programa original, y de fecundidad indefinida, de filosofía española — expresamente; potencial o virtualmente, hispano-americana en general: la filosofía de lo español, la filosofía española; la filosofía de lo hispano-americano, la filosofía hispano-americana. Es de sentir que Ortega mismo no viera, es decir, en la raíz, viviera desde el primer momento la unidad de la circunstancia hispano-americana, sino a la América hispánica tan sólo como una circunstancia más dentro de la universal— el motivo de sus relaciones con América: entusiasmados, reconocimiento de influjo, una idea del continente como la insinuada en secuencia de Hegel, un abandono del continente como el que acaba de hacer.

Dentro del pensamiento hispano-americano contemporáneo es, pues, el científico y filosófico más estricto e que más concluyentemente prueba el aspecto político de su segunda característica. Porque él es al par quien parece más ajeno a tal aspecto y quien sin embargo más patentemente pone de manifiesto el origen uno de todo él. A mí me parece, además, que el pensamiento hispano-americano contemporáneo tiene en este aspecto una culminación hasta ahora en Ortega, a pesar de lo dicho al final del aparte anterior y de cuanto se quiera decir acerca de la distancia entre su obra en general y su acción o actitud política en particular, y aunque ni él mismo ni nadie hasta aquí haya visto su pensamiento localizado así. No creo que sea mero efecto de una devoción ciega, acrítica, impertérrita, de discípulo — que sin perder la devoción al maestro, no le ha seguido en todos sus pasos, especialmente y desde un principio en los políticos. El pensamiento hispano-americano contemporáneo es un movimiento uno que tiene su extremo rezagado en el español más reciente. Porque no es precisamente antinatural, tampoco es insólito en la historia del pensamiento que lo que es realidad en un movimiento desde su inicio sea consciente doctrina, y expresa, más cumplidamente en su rezagado extremo.

El repertorio de los temas estéticos del pensamiento hispano-americano contemporáneo ostenta una gran riqueza. Efecto de una primera dirección: partir de la cosa o el caso estético. No obstante, se encontró en la característica estética del mismo pensamiento una segunda dirección, de coincidencia general y hasta unidad extrema, radicada últimamente en un espíritu. El aspecto político del mismo pensamiento, sobre todo teniendo en cuenta las acepciones del término "política", se ofrece también sumamente vario. La causa es la misma: la misma dirección. La comunidad cultural de la edad moderna y contemporánea no es ya el Estado-ciudad. Es la nación. De la independencia y proceso de constitución de las naciones hispano-americanas, incluso la española, es justamente coetáneo el pensamiento hispano-americano contemporáneo. No simplemente coetáneo. La simultaneidad es en este caso, como en los más, manifestación de relaciones más sustanciales. El pensamiento hispano-americano contemporáneo viene siendo órgano principal de la independencia y proceso de constitución de las naciones correspondientes — y esto es el fondo último de su aspecto político. Ahora bien, la nación tiene dos vertientes de relación, aquella por la que el individuo pertenece al orbe de una nación y aquella por la que la nación, y el individuo, a través de ella, forman parte de un todo multinacional, internacional, que se presenta estructurado en varios orbes incluyentes unos de otros: América hispánica; América, en dirección Norte-Sur, e Hispanoamérica, en dirección Este-Oeste; Occidente; las naciones civilizadas. El interés del individuo tiene por orbes concéntricos en torno suyo el nacional y los internacionales. El pensamiento político de la Hispanoamérica contemporánea se contrae o dilata por tales orbes, pluralmente nacional y complejamente internacional, pero por lo pronto circunstancial, concreto, aplicado, desentendiéndose de temas exclusivamente teóricos o generales y trascendentes. Sin embargo, también en éste su aspecto se encuentra una segunda dirección, de coincidencia y unidad. Que no se limita a la coincidencia en el concepto general de "política", que tómese este término en la acepción generosa o en la restringida, o en ambas, sería una coincidencia formal y vacua. Ni tampoco se limita a la unidad del circunstancialismo acabado de señalar, que sería formal y vacua igualmente. Es la coincidencia y unidad de un problema y de la solución a él, radicada últimamente en un espíritu, asimismo. Y aquel espíritu en que radicaba últimamente la unidad extrema de la característica estética es éste. España se hizo consciente definitivamente de su decadencia al entrar en ella el siglo XVIII con sus luces. El concepto de su decadencia implicaba una relación no sólo a su propio pasado, sino al extranjero coetáneo. España se conceptuó decaída de su pasado comparando su situación política internacional en el pasado y el presente. Y se planteó el problema de su decadencia o se dio más en general el tema de sí misma, el tema "España", por su propio

origen y naturaleza comparado, comparado con temas cuales v. gr. "Europa", "Occidente", la "cultura", como inicio de la resolución del problema. La decadencia de España no fue sólo causa material de la independencia política de sus colonias americanas, al haberla hecho materialmente impotente para impedirla; tomada en las mismas relaciones, ha sido desde el siglo XVII motivo inspirador, justificante del afán de independencia espiritual y política de sus colonias americanas respecto de la metrópoli, del común pasado imperial e incluso de las naciones ya independientes de ella respecto de la nación española contemporánea: los menos vínculos posibles con la nación decadida, naciones ambiciosas y seguras de ascensión histórica. Haciéndose independiente espiritualmente de la metrópoli o del pasado imperial común, y haciéndose consciente de esta 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, y se dio el tema "América", comparado análogamente, como inicio de la resolución del problema asimismo. El tratamiento de ambos temas se desarrolló en dos direcciones que por ser divergentes en un sentido, eran precisamente convergentes en el otro: crítica de la patria decadida o de la patria que no ha logrado constituirse estable o progresiva, satisfactoriamente; crítica, autocrítica, rigurosa, en casos no infrecuentes exagerada, negativa, denigratoria, injusta —pero frente a una crítica semejante por parte del extranjero, frente a negras leyendas y calumnias, apologetica de la patria, autopoietica, incluso por el rodeo de la crítica, de la autocrítica, y en casos no menos exagerada e injusta, aunque estos casos correspondan más bien a un pensamiento tradicionalista superviviente por virtud de los asincronismos de la historia. En ambas direcciones era la finalidad del tratamiento de los temas resolver los problemas excogitando los medios y remedios capaces de levantar a la patria de la decadencia o de independizarla o constituir, o reconstituirla, en suma, de salvarla. La solución de los problemas podía buscarse, en principio, en una elevación de lo autóctono español a potencialidad nueva, en una elevación de las virtualidades propias de las nuevas nacionalidades que se habían constituido en América a plantitudes inéditas en la historia. Esto segundo era lo congruente con el sentido de la independencia espiritual y política, no sólo respecto de la metrópoli y del pasado imperial común, sino en el orbe de las naciones. Y esto segundo y aquello primero, con la primaria aplicación a la circunstancia, a la patria, y con la autopoietica. A pesar de ello, prevalecieron la relación con el extranjero implicada por el concepto de la decadencia, la autocrítica y el carácter reactivo de la autopoietica frente a la crítica extranjera. Y se buscó la solución de los problemas, en el plano de la conciencia y de la deliberada voluntad,

y en una primera y ancha etapa histórica, en un estudio de lo privativo de los pueblos a la sazón prepotentes, que se juzgaba causa de esta asimilativa. Tal es, ante todo, la primaria motivación del "espectador" de la "cultura" universal que viene a ser cada pensador hispanoamericano contemporáneo, o poco menos, cuya motivación última enseña el origen del *Espectador* orteguiano. Hay un caso anterior que me parece arquetípico: el de Varona. La "filosofía", positivista, de éste, resultó poca cosa, en cuanto que resultó estéril cosa, en definitiva. No fue continuada ni por él mismo, que abandonó por completo, por el resto de su vida, la gran construcción sistemática, general y abstracta. Pero ¿se reduce a su "filosofía", realmente, la filosofía, el pensamiento de Varona? En modo alguno. ¿Por qué abandonó aquella construcción, la "filosofía"? Por el ensayo y el artículo estético y político, circunstancial y vario. Pues en esta su obra, literaria y política, está su pensamiento, su filosofía más original, más suya y más valiosa: de "espectador" de la "cultura" universal salvador de la circunstancia cubana. Si de un inopinado andar, voluntario o, más frecuentemente, forzoso, no ha nacido el ver, si no es el viajero por gusto, el jesuita expulso o el emigrado político el que con ello se hace "espectador", como tantos cuyos nombres es innecesario repetir; si ello no basta y para ver más o mejor es indispensable andar, el "espectador" se hará viajero o historiador, es decir, sabedor *de visu*, en el protogenético sentido del padre Herodoto: por el propio país y por los más extraños, desde —para empezar con un "nombre central" — el Sarnimiento de los Viages hasta —para terminar con otros— el Umanuno de las *Andanzas y visiones españolas* y el Ortega de las *Notas de andar y ver*. Por tales vías entran en el campo visual del "espectador" hispanoamericano contemporáneo todos los temas, hasta acabar haciéndolo también los más teóricos o generales y trascendentes: "Dios a la vista." Pero particularmente entran por ellas las luces, las ideas, ilustrativas de lo privativo a los pueblos prepotentes en la edad contemporánea, en que se buscó la solución de los problemas en el plano y primera etapa indicados. El pensamiento hispanoamericano contemporáneo profesa una ideología predominante en él notoria, innegablemente: la típica ideología ochonovecentista, democrática, liberal, republicana, socialista, antimperialista, pacifista, "beata" de la "cultura", progresista, optimista. Entre las figuras nombradas a lo largo de estas notas las hay que están menos poseídas por tal ideología que el resto, que la mayoría. Pero tórnese su obra en conjunto y compárese con la de los tradicionalistas asincrónicamente supérstites: bastará para percartarse de lo mucho más cerca que están de aquella mayoría que de estos supérstites y ratificarse en la incorporación de ellos a la primera. En cuanto a los tradicionalistas —innegablemente, el pensamiento hispanoamericano contemporáneo no se reduce sin reserva alguna al que pro-

fesa la ideología ochonovecentista: por eso ésta es sólo "preponderante". Pero no menos innegablemente: en el pensamiento que profesa esta ideología entra, sin reserva alguna, lo nuevo de él relativamente al pasado, lo verdaderamente *contemporáneo*, y lo más importante de él en todos los términos de comparación. Porque parece que hasta lo más importante del pensamiento tradicionalista sea lo relativamente más nuevo de él o menos tradicionalista, o influido, si no por la ideología ochonovecentista, por su espíritu. Los tradicionalistas alzan en contraposición reiterada algunos nombres, alguno verdaderamente grande: Balnes, Menéndez Pelayo... Pero Balnes debe a la Ilustración mucho más de lo que es sólitto decir y pensar, y Menéndez Pelayo, por su evolución, de los *Heterodoxos* a las *Ideas estéticas*, no acabó tan lejos del ochonovecentismo como empezó. Este platillo tradicionalista no vence al ochonovecentista ni siquiera con el peso de los que se han pasado hasta ahora de éste a él: Maetzli, Ors, Morente-Ortega, tomando por tal paso su reciente abandono de este continente. Porque resulta que el peso que han puesto en el platillo de llegada no ha vencido aún al que han dejado en el de partida. —La busca de la solución en lo privativo de los países prepotentes en la edad contemporánea tiene una manifestación concreta: los pensadores proponen una política, *lato sensu*, extranjerizante, cuyo paradigma es distinto según los países que incorporan para ellos la cultura floreciente de modelo fecundo: la mayoría, europeizantes, pero un Sarmiento, norte-americanizante; dentro de los europeizantes, la mayoría, francizantes, pero Ortega, desde las primeras cabriolas de su caracolante carrera, resuélta y expresamente opuesto a este tradicional, ya, galicismo, germanizante. Mas justo dentro de este orden de manifestaciones, se encuentran los más altos inicios de una segunda etapa. El Vasconcelos indostanizante ya no se prenda de los países prepotentes en la edad contemporánea, sino que repara en afinidades de más hondo calado histórico. El Unamuno africanizante, provocador de la vehemente reacción del europeizante Ortega, es un chirrido de los goznes de la historia en el tránsito de una etapa a la otra. "Fenómenos" como el Vasconcelos hispanizante y el Unamuno antieuropeizante, excepciones a la regla del mimetismo ochonovecentista, en las soluciones, no en los problemas, que también para ellos son los nacionales planteados por la Ilustración, no me parece que puedan explicarse como reacción, ni siquiera como contaminación por el tradicionalismo supérstite, sino como emergencia de la originalidad sumesa e inicio de una etapa definida por esta originalidad. En la sima del espíritu, donde se conmueven con terremotos subterráneos los estratos de su espontaneidad, ésta venía buscando la solución de manera original desde los comienzos mismos de la primera etapa, pero en una segunda, emprendida, aunque apenas, en España antes de la guerra civil, más que a partir de la mundial está siendo recorrida en América hispánica a gran

velocidad, se había empezado a buscar o se busca resueltamente, también en el plano de la conciencia y de la voluntad deliberada, la solución en aquella revelación de lo autóctono o elevación de las virtualidades propias. La transición de una etapa a otra es sinuosa, no abrupta. La imitación se defiende con la simulación. Ejemplo: la ideología ochonovecentista, singularmente la política *stricto sensu*, llega a ser considerada hasta como originaria o por lo menos como peculiar de América. Pero la idea de "América" y el ideal americano auténticos crecen y avanzan. Para poner otro ejemplo precisamente relacionado con el anterior: el derecho americano es verazmente innovador. La manera original de buscar la solución parte de la salvación de las circunstancias, de la *diétheia* o verdad de su oculto logos. La teoría consciente, expresa y cumplida de esta salvación no la encuentro sino hasta Ortega. Pero la primera práctica monumental, de monumentalidad última hasta ahora, la encuentro en *Civilización y barbarie*. La parte introductoria "verifica" el logos de la circunstancia argentina con originalidad de vivencia vidente y visión vivida y con vigor de construcción ideológica que se anticipan a porciones que recuerdan de la obra de un Taine. La manera original de buscar la solución mana, en fin, del idéntico espíritu estético y político del pensamiento hispano-americano contemporáneo aludido ya varias veces, pero al que no puedo referirme expresamente antes de haber acabado con la segunda característica, ideológica, de este pensamiento.

Del todo fuera del marco del cuadro trazado hasta aquí parece que se encuentra a algunas obras de las más altas del entero pensamiento hispano-americano contemporáneo, así las obras cumbres de dos de sus "nombres centrales": los *Motivos de Proteo* y *El sentimiento trágico de la vida*. Ambas parecen absolutamente extrañas a toda circunstancia concreta, histórica, ni estética, ni política en acepción alguna; ambas, absolutamente individualistas. Los *Motivos* son los de la dinámica estructura de la vida del Proteo que es todo, cualquier individuo humano —un individuo humano de todos los lugares y tiempos, estos, de ningún lugar ni tiempo; un individuo humano genérico o general, *contradictio in dicto*: por eso el libro procede proteico-melódicamente por motivos tomados a casos y ejemplos parabólicos de todos los países y edades que no llegan a membrarse en el cuerpo y alma de un, de ningún humano viviente, que ha de ser históricamente individual. En un pensamiento como el hispano-americano contemporáneo pareciera la autobiografía un género natural y sólitto. Puede que no lo sea formalmente, sólo, por que obras como las de los pensadores hispano-americanos contemporáneos vienen a componer frecuentemente sendas autobiografías espirituales. Los *Motivos* quieren y pretenden ser el libro único del autor, en "perpetuo devenir" con él —y en vez de resultar los nuevos "ensayos" de un hispano-americano y contem-

potáneo Montaigne, resultan la biografía de un *auís* a quien hace imposible el identificarse el protésimo de su universalidad —complicación de la correlación, probada ya por la Antigüedad, entre cosmopolitismo e individualismo. Ya a despecho de toda su erudición histórica, de la historicidad del catolicismo, central en la obra y fundamental por toda ella, y sobre todo de la aparición final de Don Quijote, el sentimiento trágico de la vida parece por modo análogamente exclusivo el efectivo o posible de todo y cualquier hombre individual o pueblo. Sin embargo —*Los Motivos* y *El sentimiento trágico* no se compusieron en sendas circunstancias hispano-americanas y ecuménicas muy precisas?, ¿aquéllos, en un lugar y momento en que el proceso de constitución de Hispanoamérica había tocado, tangencialmente pero tocado, a una cierta perfección y estabilidad?, éste, en plena marcha del proceso de relevación de España que se inició a partir del mesmo 98, benefició de la primera guerra mundial y ya se había impuesto patente a propios y extraños cuando estalló la guerra civil?, ¿aquéllos, en plenitud del periodo de paz y beatitud cultural que fue el comprendido entre la guerra del 70 y la del 14; éste, en las ilusas aún vísperas del fin del periodo?, ¿en suma, dónde y cuándo la circunstancia menesterosa de constitución o reconstrucción o de relevación no urgía tan oprimentar? Cabe generalizar. Ciertas circunstancias propulsan a desentenderse de ellas —paradójicamente, pero lo humano está lleno todo de semejante “doble”. Tales circunstancias son, por ejemplos, la relativa y temporal consolidación de la circunstancia o el alejamiento, forzoso de ella o la imposibilidad material de intervenir activamente en ella. En circunstancias tales, de ellas se desentende el pensador hispano-americano contemporáneo en una versión hasta de segunda potencia: del “espectador” a los espectáculos relativamente menos circunstanciales o circunstanciados y hasta a un univرسال que ya no lo sea en absoluto. Los *Motivos* son el monumento en movimiento, más que arquitectónico musical, de la teoría del hispano-americano “espectador” contemporáneo de la vida humana: universal que propone un utópico y uterónico paradigma salvador al compatriota de la circunstancia que ha dejado de sentir la urgente opresión del *hic et nunc* de ésta en una coyuntura expansivamente feliz y fugaz como toda felicidad. *El sentimiento trágico* puede que sea más. Porque, a despecho de las apariencias, ahora, puede que el sentimiento trágico no sea el de todo ni cualquier hombre individual o pueblo, por ser exclusivamente el de los humanos individuos del pueblo cuyo sentimiento de la vida no le permitiría más pensamiento que “pensamiento” y no “filosofía” —y ¿para qué más— y en contra de todo el movimiento, oriundo de la Ilustración y del inmanentismo del hombre moderno, de su pensamiento contemporáneo, sería un sentimiento religioso —“contra” con suma probabilidad literalmente trágica...

Novena

La segunda característica, ideológica, del pensamiento hispano-americano contemporáneo fue presentada desde el primer momento como doble. En efecto, tiene, en la relación más apretada con su aspecto político, un aspecto *pedagógico*.

Hay que entender también este término en una acepción más amplia que la corriente. La vida humana consiste en funciones fundamentales y generales que son condición de posibilidad de todas las actividades especializadas, técnicas, artísticas y de todos los organismos y órganos colectivos e individuales, institucionales y profesionales que vienen a ejercerlas o servirlos: estas actividades y organismos no son, en efecto, más que especificaciones de tales funciones. Así, en la vida, en la convivencia que es la vida, todos estamos conformándonos, coeducándonos siempre. Fundamental y general función, pues, de la naturaleza humana o de la humanidad y de la Humanidad o la historia, la educación. Condición de posibilidad de su especificación o especialización técnica, artística, institucional, profesional y teórica, la educación en la acepción corriente y la pedagogía en las acepciones práctica y teórica que son las corrientes asimismo. Para enunciar lo anterior hay que dar, por ende, a los términos “educación” y “pedagogía” y los de sus familias la acepción de amplitud máxima que lo anterior acaba de darles. Ya, pues, porque todo lo humano es coeducativo o pedagógico, en esta acepción de amplitud máxima, lo es todo pensamiento, toda filosofía. Pero todo pensamiento, toda filosofía lo es en un sentido más específico. Por su naturaleza general todo pensamiento y por la suya *sui generis* toda filosofía tienden a comunicarse a los demás, a ser compartidos por ellos, si es menester a imponerse a ellos, en todo caso, por tanto, a transformarlos. Un pensamiento, una filosofía políticos en el sentido en que lo es el pensamiento hispano-americano contemporáneo y ha sido objeto de la nota anterior, de salvación de las circunstancias, incorpora la naturaleza específicamente pedagógica de todo pensamiento y filosofía en forma todavía más especial. Por último, dentro de pensamiento y filosofía hay el pensamiento y las disciplinas que se acercan y llegan a la educación y pedagogía en las acepciones corrientes, el pensamiento y las disciplinas éticas y pedagógicas en la acepción más rigurosa. Un pensamiento que incorpore la naturaleza específicamente pedagógica de todo pensamiento en forma todavía más especial, será natural y no adventiciamente pedagógico en esta acepción más rigurosa. En todas estas otras acepciones, de menos amplitud que la de máxima, hasta llegar a la de mínima y corriente, hay que tomar los susodichos términos para expresar la graduación que se acaba de recorrer. Para puntualizar en la segunda característica del pensamiento hispano-americano contemporáneo el aspecto pedagógico, hay que entender este término, no sólo en la

última de las acepciones de la graduación que se acaba de recorrer, sino además en la inmediatamente anterior. El pensamiento hispanoamericano contemporáneo es característicamente pedagógico desde luego en la acepción corriente del término, por su literatura pedagógica en esta acepción y por la obra pedagógica, en la misma acepción, de los pensadores, pero más aún, a fondo, porque todo él es pedagógico en el mismo sentido y con la misma extensión en que es político —y en cuanto es estético: por su espíritu todo.

Los filósofos no han sido en todos los tiempos profesores, ni en los tiempos en que lo han sido, lo han sido todos. En la edad moderna empezaron por no serlo los mayores: Bacon, Descartes, Spinoza, Hobbes, Malebranche, Leibniz, Locke, Hume. Sólo a partir de Kant lo son los mayores —desde el propio Kant, Fichte, Schelling, Hegel, hasta Bergson, Husserl, Scheler, Heidegger, sin más que algunas excepciones, como Schopenhauer, profesor fracasado, y Nietzsche, pronto jubilado— y lo son la mayoría. Esta regla de la edad contemporánea vale para Hispano-américa. Los representantes de la filosofía, en la acepción más rigurosa, en la Hispano-américa contemporánea, y aun otros, representantes del pensamiento hispanoamericano contemporáneo en general, fueron o son profesores. Repetir una vez más nombres aquí, superfluo. No tanto, en los casos siguientes, corroborativos de la vocación pedagógica, en acepción rigurosa y más amplia, del pensamiento hispanoamericano contemporáneo. El caso de los “nombres centrales” como Sarmiento, que si no fue profesor, fue maestro, y de vocación, y como Martí, que si apenas fue profesor, fue para pesar de una auténtica vocación y aptitud. El caso de los “nombres centrales” y circundantes, si no perfectos, a que va unida una obra de instrucción pública de algún relieve y trascendencia en algún país de Hispanoamérica: Giner en España, Luz y Caballero en Cuba, Hosios en Chile y Santo Domingo, Barreda, Sierra y Vasconcelos en México, Martí en Guatemala y Venezuela, Bello en Chile, Sarmiento en Chile y la Argentina... Entre estas obras, dos son particularmente significativas: aquellas por las que de los dos movimientos más relevantes de importación de filosofías extranjeras, el krausismo vino a ser pronto, el positivismo es desde el comienzo, un movimiento principalmente pedagógico en sentido lato y estricto. Pero pasando ya a las formas y géneros de la palabra en que el pensamiento se da expresión, el hecho relativamente menos significativo es el de los tratados, monografías, memorias, ensayos, artículos y discursos de tema o contenido pedagógico, en la acepción más rigurosa, que se podría empezar y terminar, para hacerlo sólo con “nombres centrales”, con la *Educación popular* de Sarmiento y la *Misión de la Universidad* de Ortega. O el de que hasta los movimientos literarios sean movimientos de “regeneración” nacional, de pedagogía política: el del 98. No menos significativo me parece un hecho como el de que las obras de la

literatura de ficción al par más cercanas a la de ideas y más eminentes de suyo en un país como México sean las novelas, pedagógicas, de Fernández de Lizardi, “El Pensador Mexicano”. Pero sobre todos me parecen significativos los que menos lo parecen, o los que menos parecen en general, es decir, aquellos que se han hecho notar menos. Obras como *Ariel* y hasta como los *Motivos de Proteo*, que no pertenecerán a la literatura pedagógica en la acepción más rigurosa, ¿no son realmente pedagógicas en una acepción más amplia, pero no menos propia? *Ariel* es hasta formalmente el discurso de un maestro a sus discípulos: alta pedagogía, pedagogía, política continental, pero (1) pedagogía. Pues ¿y el *Proteo*? Preliminares y primeros párrafos prometen más bien que nada unas confesiones o unos ensayos en el sentido montañano, a pesar de la primera persona de plural en que se escribe ya la primera frase —viejo es que el “nos” expresa modesta, no molestamente, el yo— y aun a despecho de la segunda de singular tras de la cual empiezan a enfrentarse en el mismo parágrafo primero el lector y el autor. Pero pronto se ve que no, que el autor y el lector toman crecientemente cuerpos enfrentados en una situación inequívoca, que el libro va a ser una magistral “lección”, y en efecto, nada tardan en llegar expresiones tan delatorias como “*Quiero mostrarle...*” y los imperativos más categóricos y pedagógicos, para no dejar de repetirse hasta el final. En general, el ensayo ¿no es un género de la “prosa didáctica”? la oratoria académica ¿no es didáctica? y aun la política en buena parte, el periódico ¿cuanto órgano de “información” tanto de “formación” por su parte de comentario? Y en fin, el tono “magistral” de *Ariel* y del *Proteo* no es precisamente una excepción. Es común a todos los mayores, desde Bolívar, que habla como educador de sus pueblos a éstos, hasta Ortega, y entre los menores a muchos más seguramente de aquellos en quienes se haya advertido, hasta en los más puramente literatos, Azorín, Ayala, hasta en los poetas más puros: “así habló Juan de Mairena a sus alumnos”. Los “*Espectadores*” que son la obra de tantos pensadores hispanoamericanos contemporáneos, son informativos, instructivos, docentes. El pensamiento hispanoamericano contemporáneo es un pensamiento en conjunto de educadores de sus pueblos; por eso puede figurar en él, y aun podría a su cabeza, representativamente, un político con ideas, un político pensador, como Bolívar. Un título como *Discursos a la nación mexicana* podría dar el lema de todo este pensamiento. El ideario pedagógico de estos educadores de sus pueblos es caso particular de la ideología ochonovecentista predominante en ellos.

Y ahora es ya posible puntualizar la unidad de su primera característica, estética, y su segunda característica, ideológica, doble: político-pedagógica. Esta unidad es la característica centro de su significación histórico-filosófica. Mas para puntualizar tal unidad y apuntar esta significación, es menester una última serie de notas.

Décima

Las formas verbales —que son las sociales, las de comunicación del pensamiento— características del pensamiento hispano-americano —contemporáneo, único al que se refieren directamente estas notas— son formas en buena parte orales y privadas. Ellas y las formas mentales características, igualmente, del mismo pensamiento, formas ametódicas de ideación y expresión, pero porque son formas estéticas. La palabra oral privada tiene, sin embargo, otra significación que es menester destacar aquí. El gran conversador que es en tantos casos, y cuáles, el pensador hispano-americano, se siente satisfecho con la ocurrencia ingeniosa y la frase feliz —hay que decir, pues, estéticamente; personalmente, con la “vivencia” de la propia fuerza creadora; socialmente, con la impresión producida y percibida en el auditorio limitado y habitual —la tertulia— mucho más que con la eventual en el lector ausente, lejano en el espacio y en el tiempo, desconocido, anónimo, impersonal. Pero en otros casos su conversación sirve a una intención ética y pedagógica; directamente, individual: el moralista y educador expone sus ideas y da sus consejos en la intimidad al interlocutor único; mas indirectamente, social: se cree que el procedimiento formará minorías operantes sobre la nación. Pero aun en estos casos son ametódicos y estéticos el pensamiento y la palabra al servicio de la intención ética y pedagógica. Los temas característicos, en fin, del pensamiento hispano-americano son: estéticos, políticos, pedagógicos —ocasionales, “circunstanciales”; por ende, variados, tomados y dejados hasta el punto de hacer una impresión de versatilidad, de volubilidad y de ligereza, de superficialidad, de falta de “principios”, que se liga con el ametodismo; o en suma, asistemáticos. Pues bien, entre todos estos temas y formas se hace patente una unidad, que viene a ser la característica radical del pensamiento hispano-americano, aquella sobre la que gravita su significación suma. Puede formularse así: una pedagogía política por la ética y más aún la estética; una empresa educativa, o más profunda y anchamente, “formativa” —creadora o

reformadora, de "independencia", "constituyente" o "constitucional", de "reconstrucción", "generación", "renovación"—de los pueblos hispano-americanos, por medio de la "formación" de minorías operantes sobre el pueblo y de la directa educación de éste; por medio, a su vez, principalmente de temas específicamente bellos y de ideas, si no específicamente bellas, expuestas, como aquellos temas, en formas bellas, entre las cuales se destaca la de la palabra oral en la intimidad, la de la conversación. Es posible que toda empresa de tal índole haya de ser, por acción de esta índole misma, obra, por su objeto y fin, de pensamiento "aplicado"—en el sentido de la dirección y de la firmeza e intensidad—a "este mundo", "esta vida", "el más acá", con el correlativo desentenderse—o hacerse el desentendido—de todo "otro mundo", "otra vida", "más allá", obra de un pensamiento ametáfisico, cuando no antimetáfisico, irreligioso, en el sentido de la indiferencia por lo religioso, cuando no antirreligioso; de un pensamiento incluso simplemente inatento para la "trascendencia" agazapada tras lo político, ético, estético y pedagógico, como tras todo, en potencia propinqua de actualización; o en suma y cifra: un "immanentismo". En todo caso, esto es de hecho la empresa del pensamiento hispano-americano. Ahora bien, de semejante "immanentismo" es lógicamente el principal o fundamental objeto de "aplicación" la "circunstancia" política, en la aceptación más genuina y generosa de este último término, aquel en que se refiere a la comunidad cultural, nacional e internacional: pues ésta viene a ser "este mundo", "esta vida", "el más acá"—como no ha hecho sino probar creciente, abrumadoramente la historia de los últimos tiempos, hasta nuestros propios días. Y de semejante "immanentismo", principal o fundamentalmente "aplicado" a este objeto, es no menos lógicamente la secuencia el tránsito de la teoría a la práctica. El pensador hispano-americano no se ha contentado con ser pensador político: ha querido, además, hacer política, ser político. De sus temas y más aún de sus formas mentales y verbales, sociales, a la acción política no hay ni siquiera un paso: en su pensamiento está entranada y en su palabra iniciada la acción misma. Por sus medios, la empresa del pensamiento hispano-americano no parece posible sino como obra de determinadas tendencias y creencias, las más propias de él congénitas o espontáneas, constitutivas de un espíritu. Sin duda, fe en el pensamiento como potencia histórico-cultural; en la cultura en general, como potencia histórico-vital humana. Pero, más aún: una innata propensión ética; una nativa proclividad estética; una espontánea fe en la virtud política de la ética, ética y política de la estética, estética, ética y política de la palabra oral, de la comunicación personal. Las distintas formas de la palabra tienen una mayor o menor "formalidad", que es mostrada en parte por un grado correlativo, apretadamente anudado con ella, de voluntad de responder de la palabra proferida, de responsabilidad. La palabra oral es relativamente más "informal"

e irresponsable; la escrita, más "formal" y responsable. De la oral hay una forma más "informal" e irresponsable, la conversación, y otra más "formal" y responsable, la oratoria. De la escrita hay formas más "formales" y responsables que otras: de las "científicas" es peculiar una gran "formalidad" y un grado correlativo de responsabilidad. El pensador hispano-americano experimenta frecuentemente aversión en especial por esta última responsabilidad y, naturalmente, ya por la "formalidad" que la condiciona, sin que ello implique sino hondas y ciertas intuiciones y convicciones acerca del alcance y consecutivas obligaciones del pensamiento y la palabra. Se piensa, o quizá simplemente se siente, que el pensamiento ha alcanzado su término y cumplido su misión con haber llegado al auditorio o al interlocutor, y producido en él fulgurante impresión estética o quedar depositado en él para causar a su sazón su efecto moral; la palabra, ejecutado fielmente y agotado su ministerio con haber servido al pensamiento de vehículo de tal misión, hasta tal término. Manifestaciones de la misma fe en otras de la vida hispano-americana han sido registradas ya; así, la generalizada práctica del recurrir a las relaciones personales en la administración pública, con el funcionario obstinadamente desconocido como tal, tomado como *persona* particular y privada. En suma, más que todo intelectualismo puro y general culturalismo, un eticismo, un esteticismo, un verbalismo—como se dice de aquello de que quizá se debiera decir oralismo—, un personalismo. Y como conjunta o suaria "aplicación" de estos medios a aquel objeto y fin, un total y radical pedagogismo—*venia verbo*. Parecerá ser la "aplicación" política el motivo de la empresa pedagógica: la educación, instrumento de la creación o la reforma política. Pero acaso más profunda y verazmente sea una primaria preocupación pedagógica quien se concrete secundariamente en ocupación política, invirtiendo la relación y mostrando en la creación o la reforma política el instrumento de la obra de educación nacional: no por ser éstos pensadores políticos lo serían pedagógicos, sino que la vocación de educadores de sus pueblos, el llamamiento de éstos, haría de ellos pensadores políticos. En todo caso, su espíritu es un espíritu cuya inspiración e intención decisivas son prácticas, activas, porque son creyentes, optimistas—aun en medio de la—más superficial—desesperación acerca de las capacidades y del destino de sus pueblos.

La caracterización del pensamiento hispano-americano apuntada en las notas anteriores y en lo que va de ésta, es una autocaracterización en el sentido de que es obra de una reflexión final por el momento de este pensamiento sobre sí mismo, que no deja de haber venido teniendo antecedentes a lo largo de todo él. La mayoría de los pensadores animados por el espíritu acchado de caracterizar no tendrían una conciencia acbada de él, sino tan sólo la denotada por frases o a lo sumo pasajes incidentales en que se afirma la fe en alguna de las virtudes

enumeradas antes. Pero esta fe es el origen tan paladino de la obra toda de algunos, y estas virtudes son el objeto de una doctrina tan articulada como tal, y de una acción tan deliberada y sostenida en otros, que éstos y aquéllos resultan los intérpretes de lo más propio de todos. "Salvación de las circunstancias" por el estético "espectador": definición auténtica de la obra de Ortega, imposible sin una entrañable "creencia" del autor en la virtud, de "salvación" de las "circunstancias", de los "espectáculos". La "beatitud de la cultura" no significa más que la eliminación del falseamiento, la posibilidad del cual es esencial a todo lo humano. La fe en la virtud ética y política de la estética acaso se encuentre objeto de doctrina, y aun de acción, más que en los pensadores de España en los de América, donde se le encuentra por lo menos desde Echeverría hasta Rodó. "Para que la poesía pueda llenar dignamente su misión profética; para que pueda obrar sobre las masas y ser un poderoso elemento social, y no como hasta aquí un pasatiempo fútil y, cuando más, agradable, es necesario que la poesía sea bella, grande, sublime y se manifieste bajo formas colosales". Estas palabras del primero, que pueden considerarse como su comprimido manifiesto literario-político a la juventud circundante, son corroboradas por estas otras de Juan María Gutiérrez: Echeverría "¡más aplicó su talento a otros objetos que a la patria americana y a la libertad y... el arte, en su concepto y en sus manos, era un instrumento social". De todo lo cual, el que Echeverría afirmara: "la fementación política y literaria estaba un tiempo en la cabeza de la juventud argentina". ¡Un tiempo en la cabeza de la juventud argentina, y cuántos tiempos posteriores en la cabeza de otras juventudes hispano-americanas, hasta nuestros mismos días! En cuanto a Rodó, la más cabal enunciación de la doctrina en América es, seguramente, la tercera parte del discurso pronunciado junto a la estatua de Aríel. La fe en la virtud política de la ética, en cambio, acaso se encuentre objeto de doctrina y de acción más que en los pensadores de América, en los de España, sobre todo en los de la línea formada por los señalados como sus precursores por la generación del 98 y por los de esta misma, y por los krausistas. Pero en éstos encuentro la incorporación más completa, teórica y práctica, con práctica cotidiana, del espíritu del pensamiento hispano-americano —propensión ética, proclividad estética, fe en las virtudes de la ética, la estética y la palabra oral privada potenciadas hasta su *summum*, hechas conciencia plena, doctrina expresa, profesión —en el más prístino sentido— pedagógica compendiándolo todo, por ser la raíz de ella la de todo: en el más fiel sucesor en todo del más grande de los maestros de la escuela, D. Francisco Giner, en D. Manuel Cossío, he vivido tal incorporación. De su curso de Pedagogía superior en el doctorado de Filosofía en la Universidad Central se desprendería y quedaba como enseñanza y fragancia aérea y suma la doctrina de la educación del pueblo y por el arte. La Segunda

República dio al maestro, ya anciano e inválido, pero vivaz y activo con el ánimo hasta la muerte, ocasión de ver la doctrina puesta por obra: mediante las Misiones Pedagógicas, cuyos juveniles equipos llevaron por pueblos particularmente olvidados y miseros una exposición de copias de obras maestras de la pintura, junto con los aparatos que la técnica de nuestros días ha puesto al servicio del arte —aunque también, por desgracia, de otras cosas. Y son de ver los rostros de las gentes del pueblo espectadoras de las maravillas captados por los mismos medios técnicos. Términos de referencia americanos, al azar: real: los Clásicos de Vasconcelos; doctrinal: "La gente de peso y pro-visión de estos países nuestros ha de trabajar sin descanso por el establecimiento inmediato de... un cuerpo de maestros viajeros que vayan por los campos enseñando a los labriegos y aldeanos las cosas de alma, gobierno y tierra que necesitan saber" (Martí). En fin, D. Manuel se justificaba: "¿y para qué quiere usted que escriba lo que ya le estoy diciendo?", que era justificar la administración del "santo sacramento de la conversación".

Undécima

Al pensamiento caracterizado se le niega la naturaleza y el valor de filosofía —y hasta de pensamiento, cuando se dice de él que no es más que literatura. Y a Hispano-América, la aptitud para la filosofía —la flor o fruto que corona una cultura. El alma experimenta el medular resentimiento de una disminución capital —según se apuntó en nota anterior, el móvil de la obstinada, mejor que paradójica, dedicación de los pensadores hispano-americanos más propiamente filósofos a la filosofía; y móvil también de la versión, obstinada igualmente, del pensamiento hispano-americano hacia las "circunstancias", que se alza a articulada, expresa doctrina de "salvación" en Ortega. Es que se considera como filosofía, "eminentemente", las "obras maestras" de la filosofía concordantes en la posesión de ciertos caracteres de fondo y de forma: obras de Aristóteles, Descartes, Spinoza, Kant, Hegel. Esta serie de desordenados, arbitrarios, subjetivos capítulos ensayos sobre el sentimiento trágico de la vida; este profuso voleo de "folletines" sobre todas las cosas y algunas más, menos las que consistuyen precisamente los "grandes temas de la metafísica" —así, por caso decisivo, un "Dios a la vista" en el que el vigía no llegó a hacer tierra; esta poderosa construcción, pero del antagonismo entre civilización y barbarie (en la Argentina de la primera mitad del siglo pasado); estos mismos motivos del Proteo humano mechados de juguetesos parabólicos; estos siete tratados —para no aludir sino a las obras maestras del pensamiento hispano-americano original, porque una obra como la *Filosofía del Entendimiento*, por elegir en su género la del par

de los autores de las aludidas ¿qué tienen de original, por lo menos sustantivamente, que es lo decisivo?; estas obras maestras del pensamiento hispano-americano ¿qué diablos tienen que ver con aquellos monumentos del sistema, en el fondo de temas, comprensivo de aquellos "grandes de la metafísica", y del método, en la forma de exposición de estos temas? Nada. Ya por los temas, cuando las formas se acercan más a los de estas obras; ya por las formas, cuando son los temas los que más se acercan a los de las mismas obras; ya por los temas y las formas a una. Y menos aún tienen que ver con las mismas obras las menores del pensamiento hispano-americano original, menores también en originalidad. O en argumento en forma. Filosofía es lo propio de las llamadas obras maestras de la filosofía; es así que las obras del pensamiento hispano-americano no se parecen a estas obras; luego el pensamiento hispano-americano no es filosofía. Gracias, pues, que sea pensamiento. Lo más probable es que no sea más que literatura. Lo único seguro es que es muy buena literatura —lo que no suele ser, lo que quizá no pueda ser la filosofía, lo que no es ninguna de las obras maestras de la filosofía aludidas. Pero...

No ya la valoración de la obra de los más grandes filósofos en cuanto filosófica, sino hasta el considerarla como de esta naturaleza, han venido mudando en los propios más grandes filósofos como en general, hasta nuestros mismos días. Véase o recuérdese cómo trata Descartes incluso a Platón y Aristóteles en la carta-prólogo de los *Principios*, cómo Husserl a los idealistas alemanes en el apéndice al capítulo x del tomo I de las *Investigaciones lógicas*. Si no recuerdo ya mal lecturas que no puedo rehacer en libros de que no dispongo —la vida intelectual tiene condiciones materiales que si no bastan a darle toda la razón al materialismo histórico, han sido puestas en evidencia irrefragable por las peripecias en que vienen siendo tan tremendamente pródigos nuestros días—, Dilthey señala a lo largo de la historia de la filosofía la alternancia periódica de filosofías metafísicas por lo principal del fondo y sistemáticas y metódicas por las formas; y filosofías aplicadas principalmente a la moral y a los demás sectores de la cultura, frecuentemente ametafísicas o antimetafísicas, asistemáticas y ametódicas, hasta antisistemáticas y antimetódicas. Este alterno ritmo no sería, naturalmente, casual. Sería el ritmo respiratorio, vital, de la filosófica vida humana. La vida impelería al pensamiento a proceder hacia el membrarse en sistemas metódicos de ambición trascendente, a los que el cambio incesante de la propia vida —la finitud de todo lo humano, nisi *humanitas ipsa?*— desmembraría dando espacio a pululaciones ideológicas deceptas de aquella ambición, volcadas sobre la urgente inmanencia, formal, mental, vitalmente más sueltas— para tornar vida y pensamiento al impulso y el proceso primeros, y así sucesivamente no sabemos por cuántos siglos de los siglos. Fondo y formas se corresponderían. La metafísica generaría el

sistematismo metódico: la prima filosofía sería el afán de saber de los primeros principios, esto es, de ser hábil en el manejo de ellos, y ellos, por su naturaleza misma, de principios de las cosas y principios primeros o de todas las cosas, esencialmente *trascendentes* a la *totalidad* de las cosas de que son los principios, impondrían la unidad universal, o simplemente, la universalidad; la aplicación a la inmanencia, con el correlativo desentenderse de lo metafísico u hostilizarlo, se desperdigaría asistemática y ametódicamente en la dispersión de "las circunstancias"—que son las *históricas*, o lo que es lo mismo, que son esencialmente diversas— sin principios primeros. Mas en el cambio de la vida misma consistiría, pues, una transición de la filosofía metafísica a la ametafísica, al "pensamiento", a la "literatura de ideas", a la "literatura", pura y simplemente, como la existente de la religión a la filosofía, y viceversa, o en general, de unos "sectores de la cultura" a otros. Ella atenuaría el esquematismo con que se presenta la alternancia de referencia, permitiendo hacer justicia a la realidad de toda especie de misceláneas e intermedarios. La vida se ejercería en organismos históricos distintos precisamente por no ejercerse en todos mediante las mismas funciones, o no ejercer éstas mediante los mismos órganos. En estas transición y distinción estaría la clave para comprender y justipreciar la filosofía, el pensamiento y la literatura en sus relaciones mutuas. Cabe agregar, en fin, que la alternancia señalada por Dilthey no parece simplemente tal, sino de un immanentismo creciente hasta la edad contemporánea. A mí, al menos, la historia de la filosofía occidental, de la cultura occidental, se me presenta crecientemente como la historia de una gigantomaquia entre religiosidad o religión religiosa o por la raíz y religiosa liberación —y desarrollo—, entre "trascendentismo" e "immanentismo", en la que está incluida la historia de la creación de la filosofía por los griegos y de su recepción por el cristianismo y la Cristiandad. Los organismos metafísicos de la *christiana philosophia* que son, no sólo la escolástica medieval, sino también los grandes sistemas del cartesianismo y del idealismo alemán, han sido desarticulados, ya desde la misma escolástica "de la decadencia", por las grandes novedades de los tiempos modernos y por las "luces", hasta la división y disolución de la escuela hegeliana, en un immanentismo creciente y, desde las "luces" y la división de la escuela hegeliana, vigente hasta nuestros días. La filosofía de las "luces" es una filosofía aplicada a la política *latu sensu*. Es sabido el significado del nombre de filósofo en el siglo XVIII. La obra culminante de la filosofía de las "luces" por su valor filosófico y su lugar histórico, lleva por subtítulo *Ensayo para introducir el método del razonamiento experimental en los asuntos morales*, y este ensayo viene a concluir en aquello que fue bautizado algo después con el nombre de "sociología", como ha señalado últimamente E. Imaz. Tal bautizo y la *Política positiva* son manifestaciones de lo propio en el posi-

tivismo de Comte. Al marxismo basta mencionarlo. Pero ¿es que el apasionado y patético interés de Nietzsche se precipita, desde la *Tragedia* y las *Extemporáneas* hasta la *Voluntad* y la *Revaloración*, principalmente sobre otra cosa que la comunidad cultural, nacional e internacional —sin menoscabo, precisamente, de su alto esteticismo? Y entre Marx y Nietzsche como dos quicios opuestos pueden concebirse desquiciados nuestros días. Piénsese —para acabar esta enumeración de casos más significativos, aunque incompletos— en que dos autores tan típicos de la edad como Taine y Renan representan un positivismo aplicado principalmente a la historia literaria, política, religiosa. Por otra parte, el intenso pedagogismo de la edad se inició con obras de los filósofos de las “luces”: los nombres de Locke y Condorcet pueden bastar al frente de la teoría de la educación y de la instrucción pública. Nuestros días se llaman a sí mismos de “restauración de la metafísica”, sucediendo inmediatamente a otros de restauración de la filosofía —pero la verdad es que las filosofías restauradoras más eminentes en los distintos países a la cabeza de la filosofía a lo largo de los tiempos modernos hasta nuestros días, restauraron la filosofía al precio de renunciar también ellas expresamente a la metafísica o de poner entre paréntesis toda trascendencia real, o no pasaron de enseñar principios metafísicos que, comparados con los principios divinos del pasado, sobre todo el personal, resultan de un naturalismo imanentista, o son metafísicas resueltamente “ateológicas”. Por eso, en suma, ha venido corriendo desde el siglo XVIII sin interrupción la edad *contemporánea*. El pensamiento hispano-americano es una promoción voluminosa y original de este último, extremo imanentismo contemporáneo. “Las circunstancias” imponen su esencial diversidad a todas las filosofías en cuanto que éstas son orindas de ellas, pero la imponen por una segunda vía a las filosofías que se ocupan con ellas, de suerte que estas filosofías tendrían sobre las demás una segunda fuente de originalidad. La del pensamiento hispano-americano, dentro del imanentismo coetáneo, se concentra en torno a los ingredientes de su característica radical señalados en la nota anterior. Pues bien, el considerar como filosofía, “eminentemente”, las “obras maestras” de la filosofía concordantes en la posición de los caracteres sistemático y metódico, el primero comprensivo de los “grandes temas de la metafísica”, no es más que una posición histórica, propia u oriunda de las filosofías metafísicas y sistemáticas —por mucho que la afirmación sorprenda a quienes se encuentren en la posición, entre los cuales se cuenta, en parte al menos, y en todo caso paradigmática, inconsecuentemente, el propio Dilthey, al ensayar justo el definir la esencia de la filosofía. Los períodos asistemáticos y ametafísicos han juzgado de hecho acerca de la filosofía y de su historia en otra manera, como que han llegado a ser declarada, expresamente antimetafísicos y hasta antisistemáticos. Bastará recordar las apreciaciones de los filósofos de las “luces”

acerca de sus grandes antecesores inmediatos, o de los positivistas acerca de los mayores filósofos del pasado en general (“El racionalismo cartesiano condenaba la imaginación como una de las más grandes fuentes de errores y oponía la evidencia de la razón a sus creencias ficticias. Pero los críticos del siglo XVIII ven en los grandes sistemas salidos de este racionalismo, obras de pura imaginación; no se habla más que de “visiones” de un Descartes o de un Malebranche, siendo acusados de lo que precisamente combatían”. Bréhier —Leyendo a Maine de Brian, “se llevan las manos a la cabeza, como al leer a Platon y a los alejandrinos. Se prefirió acusar al autor de obscuridad que de absurdidad”. Taine). Por esta vía se llega a la inversa aplicación del “eminente” y de las “obras maestras”: a no considerar como filosofía, “eminente”, las “obras maestras” de la filosofía concordantes en la posición de los caracteres sistemático y metódico, comprensivo el primero de “los grandes temas de la metafísica”, o a no considerar éstas como las “obras maestras” de la filosofía; a considerar como filosofía, “eminente”, y como las “obras maestras” de la filosofía, las otras, las “superadoras” justamente de la metafísica y del sistema, del arcaico y megalítico pasado humano de que una y otro serían reliquias superstites. Y se llega a la reivindicación de la naturaleza y a la rehabilitación del valor filosófico del pensamiento hispano-americano en análoga acepción y proporción que aquellas en que hay filosofía en la obra de un Taine y de un Renan, para repetir los típicos pensadores coetáneos, particularmente relacionados, por los demás, con el pensamiento hispano-americano, e incluso de un Marx y de un Nietzsche, para repetir los pensadores quicios de nuestros días desquiciados, o sea, se llega a tal reivindicación y rehabilitación justo por ser el pensamiento hispano-americano “pensamiento” y hasta “literatura”; justo por ser capítulos-ensayos arbitrarios y subjetivos sobre el senhimiento trágico; folletones sobre todas las cosas y algunas más, menos las que constituyen precisamente “los grandes temas de la metafísica”; construcción del antagonismo entre civilización y barbarie en la Argentina de la primera mitad del siglo pasado y no *nunquam* y *nunquam*, utópica y uterónicamente; motivos proteicos como el humano mismo... O de nuevo en argumento en forma. El pensamiento hispano-americano es filosofía; es así que sus obras no se parecen a las llamadas obras maestras de la filosofía; luego filosofía no es lo propio de estas obras. En conclusión y en general: los dictámenes acerca de la naturaleza y valor de los productos de la cultura se revelan posiciones históricas. Aquel que se emita o al que se adhiera acerca de la naturaleza y valor del pensamiento hispano-americano, implicará una de estas posiciones o será consecuencia de ella. La posición metafísica, sistemática y metódica no puede menos de ver en el pensamiento hispano-americano una máxima distanciacón del pensamiento relati-

vamente a la filosofía. La posición alternativa podría llegar a ver en él una manifestación de la filosofía hasta de relieve singular. Pero...

Duodécima

Los ocupantes últimamente de la posición metafísica, los que no dejaron de seguir ocupándola a lo largo de la edad contemporánea hasta los de nuestros días, erigen las "obras maestras" de la filosofía en criterio de ésta. Los ocupantes últimamente de la posición alternativa, los immanentistas de la edad contemporánea hasta los de nuestros días, erigen en criterio de la filosofía su propio immanentismo. A primera vista no parece haber otro criterio que el primero, mas la nota anterior habrá mostrado que los adoptantes de este criterio no toman en cuenta más que la mitad del real pasado de la filosofía. Los adoptantes del segundo, ni siquiera toman en cuenta la otra mitad: no toman en cuenta más que la última parte. Los primeros estiman el pasado metafísico de la filosofía como una tradición insuperada, y hasta insuperable, que se trataría de continuar, y menosprecian el resto del pasado filosófico como desfallecimientos temporales de esta tradición. Los segundos consideran el pasado entero de la filosofía como superado por ellos y los venideros que los continuarán. Pécese lo significativo de la posibilidad de que Bergson, Husserl y Heidegger estén convencidos de presentar una superación del pasado filosófico entero, el primero por emplear un método que presupone el abandono del sistemático, tan íntimamente unido a la metafísica, como que sólo él llevó a las trascendencias últimas; el segundo, por emplear un método que consiste en atenerse a la immanencia absolutamente pura de toda trascendencia, con rigor superior al de cuantos trataron antes la empresa, empezando por Descartes; el tercero, por replantar el problema del ser en términos tales, que la trascendencia subsistente será algo tan distinto de la tradicional, que ésta no puede menos de considerarla como una immanencia; o en suma, los tres, en cuanto naturalistas, positivistas, immanentistas todavía (el hombre no trasciende precisamente la naturaleza, incluyente de la suya, sino en la concepción de Dios). Los unos no esperan nada mayor que lo pasado; los otros no encuentran en el pasado nada comparable a lo presente y futuro. La metafísica gravitaría hacia el pasado; el immanentismo, sobre el presente hacia el futuro. No parece poder explicarse sino por el avance de la historia de la filosofía, de la cultura occidental hacia el immanentismo.

Lo precedente parece erigir en criterio la totalidad del pasado. Y no ya para la sola filosofía, sino en general para todos los productos de la cultura. ¿Cómo decidir si no en vista de los anteriores productos

de la cultura de determinada naturaleza, si un producto nuevo es o no de la misma naturaleza? Sin embargo, hay que puntualizar. Erigir en criterio de la cultura su pasado, equivale a erigir en criterio de ella lo ya *real*, la *realidad* de ella, y esto, a *negar las posibilidades* de verdadera *creación*, *libertad*, o la prosecución de la historia en el futuro. Ciertamente, todo verdadero filósofo del pasado y del presente ha estado convencido de dividir con su filosofía la historia de la filosofía en dos edades, de las que la segunda, por su forzosa homogeneidad, apenas si podría seguir llamándose sin equívoco historia; o en verdad: ha estado convencido de poner con su filosofía término a la historia de la filosofía. El descubridor y poseedor de la Verdad —tratándose de la verdad, descubriría es poseerla; la verdad es de las cosas que se poseen con la vista— no puede concebir la obra posible a sus eventuales sucesores sino como un mero extender el descubrimiento, ampliar la posesión, sacar las consecuencias, hacer las aplicaciones. El filósofo se alza, en el límite entre la pasada y auténtica y la futura y ya no propiamente tal, *sobre* la historia, o lo que es lo mismo, sobre la realización de la naturaleza humana en la historia, o la Humanidad, sobre la naturaleza humana misma, o la humanidad: la *soberbia* del filósofo. No obstante, por sobre cada filósofo del pasado y su soberbia, la historia, la naturaleza humana, prosiguió. No deja de haber fundamento para conjeturar que proseguirá por sobre los del presente y del futuro. Entre los productos de la cultura es como a ninguno a la filosofía esencial la facultad de decidir con la máxima libertad posible, respecto de su propio pasado, sus temas y formas, porque a la filosofía es esencial la "principalidad" o el ser última instancia, incluso sobre su propio pasado. Mas, por otra parte, si en general los productos de la cultura resultasen en una hora nuevos hasta el punto de no tener nada que ver con ninguno de los anteriores, en tal punto y hora se habría terminado —la cultura, la historia, la naturaleza humana: los tan absolutamente nuevos productos serían otra naturaleza. Un mínimo, siquiera, de continuidad, de unidad, no sólo nominal, sino real, de *tradición*, de *determinación*, liga de hecho a la *realidad* las *posibilidades*, la *creación*, la *libertad*: de la mezcla íntima de realidad y posibilidades, de tradición y creación, de determinación y libertad— de tradición creadora o "tradicional" creación, de determinación liberal o de "determinada" libertad está de hecho, de hecho metafísico, amasada la historia, la naturaleza humana. El criterio de la cultura no puede ser, ni por ende ha sido ni es ni será de hecho, la realidad ni las posibilidades, la tradición ni la creación, la determinación ni la libertad, solamente. Ha sido, sigue y seguirá siendo de hecho la tradición *recreada*, hasta por la decisión de ser lo más tradicionalista posible, que es una decisión que no pertenece a la tradición o al pasado, sino una decisión presente, actual —creadora, libre: aun la decisión más tradicionalista es, en cuanto actual y recreadora, creadora y libre. O

ha sido, sigue y seguirá siendo de hecho una creación *vinculada a la tradición*, hasta por la decisión de ser lo menos tradicionalista posible. que es una decisión que presupone un mínimo, siquiera, de tradicionalismo: aun la decisión menos tradicionalista es parcialmente determinada. La máxima libertad posible de la filosofía, su "principalidad" no es absoluta—la filosofía se revela, resueltamente, una postulación últimamente insatisfactoria, pero consiste en esta postulación: en vista de la imposibilidad de satisfacerla puede un sujeto renunciar a ella, pero por haber renunciado él, no puede hacerlo otro: éste ha de ver por sí mismo aunque sólo sea cómo ve el otro la imposibilidad, y proceder en consecuencia.

Ahora bien, la tradición recreadora o la creación vinculada a la tradición, que es el efectivo criterio de la cultura en cada caso, no se "determina libremente" *more mathematico*, sino prudencial—históricamente: la historia (no, la Historia, la ciencia o la literatura histórica) no es ocio de matemático (las matemáticas nacieron del ocio dejado en Egipto a los sacerdotes, según Aristóteles, y la afirmación es, simbólicamente, histórica), sino negocio de prudente (el mismo Aristóteles enseña que la exactitud matemática no puede demandarse de todas las cosas, sino en las que no tienen materia, mas la historia entraña la materia más completa que haya, la humana). Negocio de prudente que examina su real tradición y su posible creación, su historia, o que reflexiona sobre sí mismo—para decidirse, decidirse, decidir de sí, a medias "determinada", a las otras medias libremente. Y el decidirse, el decidir de sí, es forzoso: decisión, o detención de la vida, aniquilación. La decisión prudencial entraña el riesgo de errar, pero la imposibilidad de la matemática no libra de la forzosidad de decidirse. El ser la historia negocio de prudencia y no ocio de matemático, o el riesgo de errar, por una parte, y, por otra, la forzosidad de decidirse, es la situación expresada en Descartes por la "moral provisional". Desde siempre venimos estando los hombres todos en situación a la vez de verdades históricas o provisionales—que son para nosotros, los hombres, las definitivas: la vida urge a verdades—para la urgencia absolutas. Del historicismo es la superación lo absoluto de la "moral provisional". Por todo, tema, sobreentendido, tático o expreso de nuestro tiempo, como de todo tiempo, nuestra vida, que decidir. De la vida hace tema su entrañablemente forzoso problema de decidirse, de decidir de sí. Y tema, sobreentendido, tático, o expreso, de todo pensamiento es su pasado, presente, futuro: porque su problema es el de decidir de sí en los tres. En la real tradición y posible creación de cada caso entra el mayor o menor ser el tema y problema expreso. *El tema expreso del pensamiento hispano-americano actual es el mismo en su pasado, presente y futuro.*

Porque percatémonos, en fin, de que la aplicación del criterio decide desde luego del futuro, pero también del pasado. Decidir que los

pensadores contemporáneos tienen razón, que la metafísica está bien superada, que el immanentismo es la única filosofía posible, o, al contrario, que son las "obras maestras" de la filosofía lo que es "emanentemente" ésta, o, con único sentido histórico pleno, que la filosofía es su pasado entero, es decidir continuar el immanentismo contemporáneo, o reiterar una metafísica que ni será completamente nueva, ni será completamente la antigua, o continuar la historia de la filosofía, con una filosofía más o menos nueva—pero es decidir también que la filosofía del pasado es filosofía, que la filosofía no está aún por nacer, o que la filosofía es las obras maestras de ella, por lo menos más que las restantes, o que el immanentismo contemporáneo es filosofía. La filosofía *pasada* será filosofía o no según las decisiones de la futura. Los maestros son hechos por los discípulos. El pasado, por el presente. Lo anterior, por lo posterior. No se replique con la imposibilidad de que el presente reaccione así sobre el pasado. En el fondo se pensará en realidades a las que es inasimilable aquella de que se trata. Por el contrario: puesto que la dependencia del pasado de la cultura, histórico o humano, respecto del presente es un hecho, pensemos que el pasado humano ha de ser una realidad tal, hecho de una "materia" tal, que sea susceptible de ser deshecho y rehecho retroactiva, retrospectivamente por el presente. El pasado estuvo y el futuro estará en la misma situación, pues que el uno fue y el otro será presente: los metafísicos del pasado, los pensadores del inmediato, los filósofos de todos los tiempos pasados decidieron, frente a sus pasados respectivos, que la filosofía era la suya, la metafísica o la immanentista, y la del futuro que fuese fiel a la suya—y la del pasado a la que la suya era fiel, o que la del pasado en su totalidad no era filosofía, por no ser a ella en su totalidad fiel la suya. Lo que ha sido la filosofía fue decidido, la historia de la filosofía ha sido decidida en cada presente actual por él—y seguirá siéndolo. *El pensamiento hispano-americano del pasado será lo que decida el del presente y futuro.*

En conclusión: Es porque el pensamiento universal, o si no tanto, el occidental está ahí, conceptuándose a sí mismo como filosofía, en parte, una u otra, o en su totalidad, por lo que el pensamiento hispano-americano le plantea, y singularmente se plantea a sí mismo, el problema de su propia naturaleza y valor, es decir, de su propia concepción en relación con él, el occidental. La solución depende de la concepción que éste hace de sí mismo. Mas esta concepción forma parte, y parte fundamental, de la historia del pensamiento, pasada y presente y futura. Por tanto, la solución del problema de la naturaleza y valor, de la concepción del pensamiento hispano-americano depende de la historia del pensamiento, presente y sobre todo futura, si ya no pasada. Una proposición o una posición formales acerca de esta historia en el presente o en el futuro, ni siquiera inme-

diato, es decir, acerca de la filosofía que se deba hacer o de la que se va a hacer, no entra en las obligaciones de estas notas, evidentemente. La actual se ha limitado a apuntar las condiciones en que se hará la que se haga, cómo se ha hecho la que se ha hecho, necesariamente, por ser estas condiciones el mero despliegue de la naturaleza de las cosas de que se trata: teniendo en cuenta el pasado, o determinando éste el presente y futuro, y procediendo nuevamente, pero no sin determinar retroactivamente el pasado, una y otra acción en proporción recíproca no susceptible de aquilatación matemática, sino tan sólo "prudencial". El par de notas restante va a limitarse a unas complementarias y "prudenciales" insinuaciones. Por lo demás, estas notas, primera aproximación al tema, hipótesis de trabajo, están no sólo expuestas, sino dispuestas a todas las rectificaciones.

Décimatercera

El problema político-pedagógico del pensamiento hispano-americano, la reforma o formación de sus pueblos, la vocación de pedagogos de pueblos, sólo parece deber atribuirse a la tradición del espíritu de la raza—la raza por la que hablará el espíritu, por la que, en rigor, ha hablado ya bastante— en aquella medida en que el eticismo y el esteticismo ético entrañan una tendencia pedagógica y política: el eticismo tiende de suyo a traducirse en educación propia y ajena, individual y colectiva (aunque no es forzoso: "Para Schopenhauer, que a consecuencia de su teoría del carácter innato rechaza radicalmente todo moralizar práctico, no hay ética en el sentido de un arte, pero sí una ética como ciencia normativa, que labra el mismo. Pues en modo alguno deja caer también las diferencias morales de valor". Husserl). Por la mayor parte, el problema debe atribuirse a la nueva edad histórica, al espíritu del tiempo: la decadencia política y cultural de España, la inferioridad política y cultural de la América española, en comparación con los países vecinos de Europa y América, es el aspecto negativo del problema; la pedagogía política, el positivo. En la solución, el eticismo político, el esteticismo ético y político, con la consiguiente acción política, y el personalismo y verbalismo tan íntimamente unidos, parecen deber atribuirse a aquella tradición y espíritu. ¿Tradición ya de la *kalokagathía*, mediterránea? ¿Senecista? ¿Es que al eticismo del estoico será extrínseco el esteticismo del escritor, del estilista? Del senecismo ¿no será un ingrediente cierto esteticismo? —al menos del más auténtico, del de Séneca, pero ¿no igualmente de los senecistas que son grandes escritores?, ¿serán éstos casuales? Hasta el krausismo. Su evolución en España es superlativamente significativa. El originario era metafísico con una proclividad ético-política que motivó su elección para importarlo a España

como potencia reformadora de la cultura y vida nacional: en España no produjo como frutos originales, valiosos, frutos metafísicos, sino ético-políticos y a la postre el esteticismo ético y político y el verbalismo personalista. El enlazamiento autóctono de la importación extranjera parece probado por este compendio de la característica, el espíritu del pensamiento hispano-americano. A Rodó le ha lanzado el término de esteticismo en tono de desdenoso reproche el "socialismo" crecientemente dominante en los días posteriores— incremento extremo del immanentismo contemporáneo. Pero ¿estará fundado profetismo en el mismo tono refiriéndose a don Francisco Giner y don Manuel Cossío? Estos dos grandes varones ¿no habían hecho compatible la sonrisa con la gravedad?, ¿no eran por debajo de la primera, esencialmente ferrosos, ardientes, ígneos de convicciones? ¿No era su acción y persona toda, singularmente indivisa, "unitaria", palabra cara al segundo? Y su esteticismo ¿no estaba tan embebido y sustentado en ética, y en ética no exclusivamente individualista, sino ética social, étnica, como toda su acción y persona? El caso de ambos quizá sea instancia suficiente para inducir a revisar el de Rodó, y replantar el problema de si el esteticismo de éste no sería más que la rezagada expresión *fin du siècle* de un ético fondo hispánico secular, que se manifestaría en América por lo menos desde Echeverría hasta Rodó. Y, en fin, ¿no deberá la obra de Ortega el haber merecido a algunos el juicio "no es más que literatura", a su inspiradora "creencia" en la virtud —de "salvación de las circunstancias" nacionales— de los esceptáculos contemplados y comunicados por "el espectador", y a estar el sentido de esta creencia demasiado lejos del alcance de los cicateros atollados, por estar sus raíces demasiado hundidas en el suelo patrio para resultarles visibles? "El espectador" —que no es Ortega sólo, sino el concepto típico de una porción capital del pensamiento hispano-americano— puede deberse a una extraversión y versatilidad —en casos están ambas en relación esencial— estéticas, meridionales: pero, a lo sumo, parcialmente sólo, pues ni siquiera en "el espectador" se encuentra puro el mero esteticismo del pensamiento contemporáneo, para quien lo estético sólo es lo estético si es sólo lo estético. Más razón que el "socialismo" tendría este esteticismo para lanzar un reproche, el de atraso estético —si tal esteticismo representase un avance definitivo.

El immanentismo del problema y en la solución, la aplicación a la política y el empleo de una ética, estética y por ende pedagogía incluso inatentas a la trascendencia agazapada tras ellas como tras todo, debe atribuirse, con el problema, a la nueva edad y su espíritu. Puede parecer paradójico que la aplicación a la patria sea extranje-rismo, pero puede serlo efectivamente si lo castizo, lo propio de la casta fuera el desinteresarse de sí, por estar interesada en algo "más allá", y la retracción sobre sí fuera efecto del triunfo político y el

ejemplo intelectual del extranjero. Pues bien, la tradición de Occidente, que había llegado a ser la Cristianidad, era la de una trascendencia religioso-metáfrica. Mas repararnos en la acción que emprenden relativamente a esta tradición los dos grandes antagonistas del duelo de que salió uno protagonista creciente de la edad moderna hasta nuestros días, iniciándose y desarrollándose con ello esta misma edad. Bien significativo parece el hecho de la ausencia, prácticamente, del pensamiento inglés en los periodos de la gran sistemática metafísico-cristiana y, por el contrario, su presencia constante y preponderante en los alternos periodos de disolución de esta sistemática. San Buenaventura, San Alberto Magno, Santo Tomás son germano-italianos; en el periodo cartesiano, muy internacional, entre dos grandes franceses, un gran judío ibérico-holandés, un gran alemán, el gran inglés es algo aparte, como que es más que nada un ligamen entre dos de los periodos de disolución; la última gran sistemática es exclusivamente teutónica. En cambio, los grandes autodisolutores de la escolástica, todos de las Islas Británicas: Duns, Ocam, el mismo Rogerio Bacon; en el periodo renacentista Francisco Bacon; en el propio periodo cartesiano Hobbes; los protagonistas creadores de la Ilustración (los franceses son mucho más propagadores), Locke, Newton, Hume y entre ellos, en todos los sentidos decisivos del "entre", hasta el apóstrofo Berkeley; en los subsecuentes positivismo y pragmatismo, hasta el día de hoy, figuras eminentes, Stuart Mill, o las fundadoras, James, Schiller, Dewey. Si la revelación de los pueblos es su historia, el haber sido el antagonista vencedor del pueblo que aceptó el papel de campeón de la Cristianidad pudiera ser por sí solo bastante para pensar que Inglaterra es el pueblo que, desde sus senos más profundos y propios, más emperosa y más eficientemente contribuyó a la disolución de la Cristianidad por la instauración de la modernidad y del inmanentismo. Más que Alemania. Compárense las trayectorias filosóficas. Mientras Inglaterra procedía como se acaba de resumir, y a partir de la Ilustración impone a Occidente el inmanentismo contemporáneo, Alemania, en reacción precisamente a la Ilustración y nominalmente a la suma de la inglesa, a Hume, lleva a cabo la última y más grandiosa sistemática metafísico-cristiana. Y cuando ésta se disuelve con la escuela hegeliana, es en Marx, con la afluencia a su curso mental, primero, del pensamiento francés continuador de la Ilustración y, luego, de la realidad de la vida inglesa con la que estaba íntimamente vinculado el pensamiento inglés; y el inmanentismo se extiende a Alemania hasta nuestros días también. La religiosidad anglosajona, subsistente hasta estos días, en Europa y América, podría significar en este fundamental orden de cosas relativamente tan poco como la filosofía de otra inspiración y orientación enteverada en Inglaterra con la inmanentista: en todas las culturas y edades hay confluencias y asincronismos, pero también lo característico y decisivo

En cambio, el pueblo español aceptó un papel de campeón de la Cristianidad que primero le condujo a que su pensamiento todo, y con él partes capitales del occidental, la escolástica y la mística, alcanzasen su trascendentismo sumo o nuevas alturas comparables a las sumas, en obra en tanta y tal proporción suya como la Contrarreforma, que está diciendo su reacción primaria, espontánea, propia, contra la disolución de la Cristianidad y la instauración de la modernidad y del inmanentismo, pero que luego contribuyó a conducirle a la decadencia política internacional y a la cultura y nacional toda; y sólo a unas con la Cristianidad misma vencido, decaído, con posterioridad, reflexiva sobre su vencimiento y decadencia, reactiva contra ésta, mimética del vencedor, comprensible aunque erróneamente en parte —en la parte en que no hizo como parece haber hecho el Japón, apropiarse la técnica del extranjero sin enajenar su alma—, entra, y aun no sin resistencia ni lentitud, por el inmanentismo y sus efectos materiales, que se crearían instantánea e irresistiblemente confortables. Si la revelación de los pueblos es su historia, la del español parece revelarle inequivocamente como un pueblo tan vocado como a su misión y destino a un "más allá", que habría desviado su espíritu de su solar, descuidándolo y abandonándolo materialmente, en querenca de "otra vida" ultraterrena y de un "nuevo mundo", terráqueo, según dirá aún la siguiente y última de estas notas; como un pueblo, pues, a cuya más vieja tradición ni siquiera a la más reciente ni en conjunto a la más robusta y propia, respondería el inmanentismo. Pero justamente por ello pudiera tener el pensamiento hispano-americano la originalidad y la plenitud de ser el extremo crítico del inmanentismo contemporáneo. El pudiera ser el llamado a decidir al menos para sí, eventualmente para el pensamiento contemporáneo, sobre este inmanentismo. De haber de decidirlo en una filosofía, parece que habría de serlo en una expresa filosofía de sí mismo, en función de una filosofía de Hispano-América en general. Tema sobreentendido, tácito, o expreso, de toda filosofía es ella misma: porque a la filosofía es esencial, con la "principalidad", el decidir de sí —y porque tema tácito o expreso de la vida en todo tiempo es también ella misma, porque a la vida es esencial el decidir de sí, lo que mostraría su "principalidad"... De la reflexión sobre la vida y el mundo griego nació la única filosofía absolutamente original y originaria de la occidental toda. Tan sólo, en la real tradición y posible creación de cada caso entra el mayor o menor ser el tema expreso. En las del caso actual del pensamiento hispano-americano entra mucho. Ahora bien, la filosofía insinuada sería una filosofía de la historia que parece habría de llegar hasta una metafísica de los "pueblos", que no las "razas", y de su "tiempo", el de cada uno: como el del romano imperial, el del español imperial ha pasado; como tras el del romano imperial vino el

de los pueblos romano-germánicos, incluso el italiano, tras el del español imperial ha venido el de los hispano-americanos, incluso el español, y como los pueblos romano-germánicos se formaron en la cultura grecorromana para crear la moderna, así los hispano-americanos se habrían formado en la moderna y contemporánea para crear la futura. Una metafísica de "nuestra vida" donde el "nuestra" debe significar "nosotros, los hombres de lengua española de hoy", para significar "nosotros, los hombres en general". Sólo una metafísica semejante podría decidir de la posible vinculación de Hispano-América a una determinada trascendencia. Mas he escrito "de haber de decidirlo en una filosofía": es que en principio es posible que una decisión semejante no sea obra de filosofía, ni siquiera de pensamiento; ni siquiera la metafísica acapara todo trascender; en nota anterior quedó registrado que la vida puede ejercitarse mediante distintas funciones o las mismas funciones mediante distintos órganos.

Décimacuarta

La reflexión del pensamiento hispano-americano sobre sí mismo entraña una reflexión sobre Hispano-América por la que pudiera sedimentarse en una *Meditación de utopía*—al modo de las meditaciones de Ortega sobre las "circunstancias" españolas, Quijote, Escorial, Don Juan: porque meditar sobre la utopía, así en general, resulta hacerlo sobre un muy bien localizado continente de la Tierra, o meditar sobre América, hacerlo sobre el utopismo humano.

De inspiraciones utópicas fue ya obra el descubrimiento de América. A recordarlo en síntesis concluyente ha venido hace bien poco la *Última Tule* de Alfonso Reyes. Todo, menos incongruente, pues, que obra de inspiraciones utópicas operase utópicas inspiraciones. El contraste entre su inglesa circunstancia y su ideal de "otra vida", de "otro mundo", visto en la Antigüedad pagana y el Cristianismo primitivo—el hombre no es muchas veces capaz de representarse lo nuevo sino bajo la forma falaz de algo antiguo a que volver—, hubiera inspirado a Moro su utopía aun sin descubrimiento—pero éste y el ideal de Moro fueron obra de un ideal de la misma índole que el del canciller inglés, de un ideal universal al hombre moderno en auge: hasta el punto de que los descubridores, exploradores y conquistadores primeros ven las imágenes ideales que con su cultura, aspiraciones y presagios aportaban en sus ojos harlo más que lo que se les ponía delante de éstos, los de la cara, no los del espíritu, sin los que los de la cara no ven; y así ven, ya simplemente el extremo oriental de Asia, ya más profundamente el paraiso de los hombres en estado de naturaleza y de inocencia; e imponen estas visiones a los curiosos del "nuevo mundo"

desde Europa, como le pasa a Montaigne. Por ello la primera historia de "América" es la de su identificación como tal. Historia meramente comprendida en la más amplia y fundamental de que no tengo noticia haya sido tratada sino por Edmundo O'Gorman. Oscilación entre la identificación de América con el viejo mundo y su identificación como mundo nuevo. En el primer momento prevalece, como se ha registrado, la identificación con el ideal del viejo mundo, si distinto de éste, en cuanto *ideal de él*, idéntico con él, en cuanto *ideal de él*. Pero sobreviene un segundo momento, de harlo más radical extrañeza. Los indígenas de América ¿son humanos o no? O'Gorman ha penetrado la trascendencia entera de los hechos. Las tierras descubiertas ¿entran bajo los "principios", dentro de la *Weltanschauung* del viejo mundo y los convalidan, o son verdaderamente un nuevo mundo que se resiste a entrar bajo los "principios", dentro de la *Weltanschauung* del viejo y los invalidan? La gravísima cuestión es resuelta a favor del primer término de la alternativa. Y sin embargo... En parte, al menos, por lo mismo, por verse más las imágenes ideales que la realidad americana, desde el descubrimiento persuadió el nuevo mundo de ser el lugar para la realización del ideal que andaba en busca de él. La segura generación de la utopía de Moro aun sin el descubrimiento se corrobora por el hecho de que la localización en América es efectuada por el forjador sólo irónicamente: es lo que, desde que aparecen, anuncian los nombres de Utopía, Anhydros, Ademos...; negaciones de la localización transparentemente encubiertas tras el griego, y lo que confirma expresamente la página final. Pero gracias principalmente a Silvio Zavala es ya bien sabido cómo la forma concreta dada al ideal del hombre moderno por el canciller inglés trataron de realizarla en esta tierra mexicana. Quiroga es ciego para la ironía de la localización de la utopía de Moro en el nuevo mundo, para la falta de relación concreta entre, por una parte, la circunstancia y el ideal inspiradores conjuntos de aquella utopía y, por otra parte, este nuevo mundo, y sigue siéndolo para la realidad misma de éste, pero en cambio, cuanto más profunda y decisivamente no viene a ser avizor del esencial significado utópico-ecuménico de América, de la esencial vinculación de ésta al utopismo humano. En efecto, a ella arriban, de los hombres de las nuevas avideces materiales y espirituales, de los hombres de los renacimiento, reformas, revoluciones, en suma, innovaciones de la modernidad, o simplemente de los hombres de la eterna afanosidad por huir del propio pasado, aquellos que necesitan en realidad de un territorio nuevo o hasta tal punto son utópicos. El hombre del "viejo mundo" ve en el nuevo *otra parte* del mundo en que es posible, en que es forzoso llevar *otra vida*... y enigmar acá para ello. América nutre decididamente el utopismo del hombre moderno, el utopismo humano. Del hombre moderno y de su nueva vida real e ideal son la obra y la expresión más propia, fides y eficientes las de la Ilustración: pues,

de ésta, los productos más precisos, los políticos, cuentan como el más cabal la constitución legal y real de los Estados Unidos, de las que la primera es el sabido modelo de las escritas de las naciones de la América española. El hombre moderno pone en América el lugar del futuro histórico. Y se integran los hechos históricos acabados de apuntar en una concepción de la vocación, misión, destino de América como siendo por esencia los del lugar donde la tierra habitada concuerda a realizar su utopía; y se vaticina en América el topos donde el hombre realizará su utopía definitiva. La síntesis de la citada *Ultima Tule* culmina en tal concepción; y los vates de estos *Cuadernos Americanos* están en trance de conocimiento poético del futuro de América, de la Humanidad, del que quisiera en ocasión próxima sugerir la probable oriundez y el plausible sentido—porque acaso no se trate simplemente de “cosas de poetas”, frase que escribo sin compartir desden alguno por estas cosas, que bromas aparte se quedan naturalmente en bastante serias. En fin, la utopía en general es un tema de nuestros días. Al nivel de ellos Eugenio Imaz, ha percibido la hondura, la trascendencia de la relación entre América y la “topía y utopía” en general. Con todo, me parece posible dar algunos pasos—utópicos—más.

La vida medieval era una vida agotada a fines de la edad. El hombre de estos fines necesita una vida nueva, *otra vida*. El hombre medieval había venido viviendo “esta vida” y la “otra vida”. Ambas integraban, pues, la agotada. Y la nueva vida, la *otra vida* que el hombre necesitaba, era otra vida que “esta vida” y que la “otra vida”. Impelido por la vital necesidad, el hombre se echa a buscarla—o a buscar nuevos espacios donde vivirla. Por todas partes. Por la Tierra, desde Simbad el marino acaso, desde los Polo con certeza. Y los encuentra, y la encuentra. Por todas partes también. En la Tierra, con Colón. En los cielos, con Copérnico, Keplero, Galileo. En el Renacimiento. En las Reformas religiosas—. La resolución de la gravísima cuestión a favor del primer término de la alternativa, tranquiliza a las potencias depositarias y dueñas de los “principios”, rectoras de la vida del viejo mundo, en primer término la Iglesia; tranquiliza al hombre del viejo mundo. América desaparece durante un espacio de tiempo y en buena medida (la que va de Montaigne a Descartes) del horizonte intelectual de Europa. Esta puede volcarse sobre las cuestiones no menos graves—los orígenes profundos son los mismos—de su nueva vida, la vida moderna. Pero en el xviii desputa el historicismo. Su básico supuesto es el sentimiento, el conocimiento de la historicidad, de la histórica heterogeneidad del hombre. Y América y la utopía reaparecen, unidas de nuevo, en el horizonte. La Ilustración implica una utopía que mueve el pensamiento y la acción americanos de independencia. Porque ahora no es el hombre del viejo mundo el único que ve en el nuevo la otra parte donde no sólo es posible, sino hasta forzoso llevar otra vida. Ahora sigue viendo lo mismo que sus

antecesores, desde los primeros que lo vieron, el criollo—sólo que éste cree ver también que hay algo que contrarresta y aplaza la fuerza, que frustra la posibilidad, a saber, el viejo mundo trasplantado al nuevo, presente y operante en éste, o sea, el criollo cree ver que la condición para que América realice el ideal y su vocación, misión, destino se cumpla, es la independencia relativamente a la metrópoli. Ahora es el hombre moderno de ambas orillas del Atlántico quien pone en la de acá el lugar del futuro histórico. Mas he aquí que América completa la Tierra—es la última parte de ésta adonde el hombre ha podido trasmigrar horizontalmente a intentar la realización de sus utopías. Luego, en adelante, parece que una de dos: o el hombre intenta la realización de sus utopías tan sólo trasmigrando verticalmente en el mundo del espíritu, estrechándose, angustándose... adelgazándose, espiritualizándose—o al hombre no le es necesaria, esencial la utopía. Pero se lo es. “Utopía” quiere decir en Moro el “ningún lugar” irónicamente, provisionalmente, sólo en tanto se realice la fabulada y propugnada “otra vida”, “otro tiempo”, “otro mundo”, “otro lugar”. Pero en pasar a *otro* lugar, a otro mundo, aunque sea el mismo, porque el mismo en otro momento es otro; en pasar a *otro* momento, a otra vida, aunque sea la misma, porque la misma en otro momento es otra, consiste el vivir humano, el ser del hombre. Para ningún otro ente, desde la piedra hasta Dios, hay “otra vida”, en ningún sentido. Para ninguno, otro lugar: cada cual tiene el suyo y Dios los de todos. Para Dios es, en un eterno presente. El hombre es el único ente utópico. Y el único trascendente, no a los demás, sino en sus entrañas a sí mismo—. América, el último lugar sobre la Tierra para la material utopía humana; y utopía, transcendencia.*

Mayo de 1942 - Febrero de 1943.

* *Cuadernos Americanos*. 1942. No. 4. Julio-Agosto; No. 6. Noviembre-Diciembre; 1943. No. 3. Marzo-Abril.

CUATRO COSAS...

Cuatro cosas encuentro que recordar sobre todas en un homenaje a la memoria de Martí.

La primera, para un español, la relación de Martí con España. Hijo de español, nacido en Cuba cuando la isla era todavía española, formado universitariamente en España...., Martí es un español de Cuba a quien ni el haber sido víctima adolescente de la dureza de la admistración española, ni el haber sido testigo de la flaqueza ante el problema cubano de los españoles que parecían comprenderlo, ni siquiera la pasión por Cuba hicieron vejar los auténticos valores españoles, ni renegar de España, perdiéndole todo afecto. Martí es un verdadero maestro de la idea de que la independencia de la América española respecto de España es un proceso con la de España respecto de sí misma.

La segunda cosa, la decisiva para todos, y la más directamente aneja a la efemérides que se quiere conmemorar con esta *Corona*, es la relación que hay en Martí entre el pensamiento y la acción a que se endereza con creciente amplitud y concentración, a la vez, su ser enterero, de intelectual y hombre de acción, complexión tan peculiar de estos pensadores hispanoamericanos, padres y maestros de pueblos. Lo que acaba de definir tal relación es su momento final: aquel en que Martí redacta manifiesto y cartas, a la madre, al amigo, que, seguidos del martirio que los testifica, hacen recordar a los antiguos griegos y romanos que tras proferir arrogantes y ejemplares sentencias, arrotaban la muerte, inferida por los demás o por ellos mismos. Esta antigua grandeza, de igualar con el pensamiento, no la vida, sino la muerte, en varón tan moderno, es excepcional en los tiempos contemporáneos. Martí es cabeza única de medalla rodeada con palabras previamente acuñadas por su pluma.

La tercera cosa es la significación histórica de Martí en la inevitable comparación con Bolívar: lo que éste representa en la iniciación de la gesta de la independencia de la América española, es lo que representa aquél en su terminación, y lo que el uno para el ideal de América y del mundo, queda acabado por lo que el otro; en verdad hay que llamarles el Primero y el Segundo Libertador, resultando la gloria militar del venezolano compensada por el esplendor intelectual y literario del cubano.

Porque ésta es la cuarta cosa: el "supremo varón literario"; estos versos en que el genio cumple el milagro de que la sencillez camine tan ágil por el borde del despeñadero de la banalidad, sin perder pie un instante; estos otros, cuya forzada libertad no pueden dejar de admirar los admiradores de las difíciles poesías de nuestros tiempos o por nuestros tiempos, puestos de nuevo en vida y valor; esta prosa, quizá sobre todo, uno de los estilos más nuevos, con toda su carga de reminiscencias, y estéticamente más preciosos de la lengua española desde los siglos de oro. *

SEGUNDA PARTE

Abril de 1945.