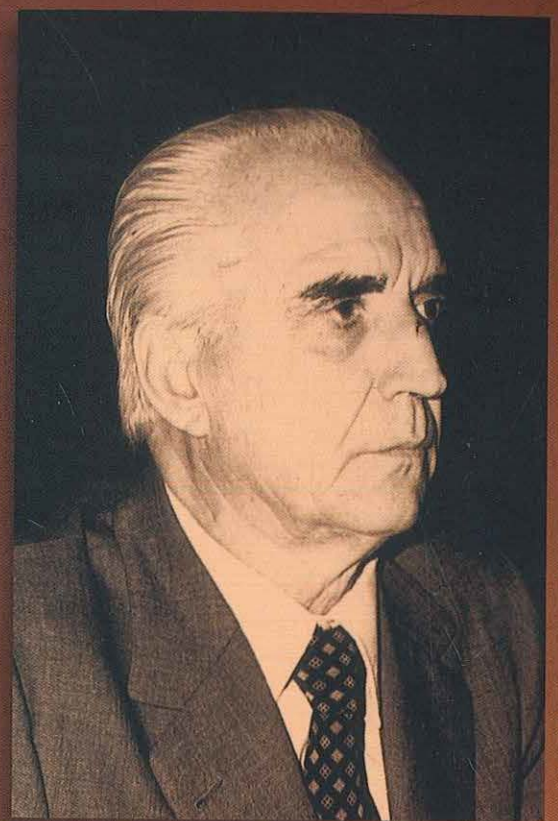


El presente libro de Arturo Ardao, uno de los intelectuales uruguayos más importantes del siglo XX, se halla compuesto por una serie de trabajos recopilados por su autor, con materiales que él mismo seleccionó y organizó, haciéndoles agregados y modificaciones especialmente para esta edición.

Estos escritos producidos a lo largo de casi medio siglo, conforman el primer libro póstumo de Arturo Ardao (1912- 2003), y muestran una continuidad en su preocupación por contribuir a una conciencia de la filosofía latinoamericana y la filosofía de lengua española.

"... A todas luces, muy por encima de discrepancias, al referirnos gráficamente a la silueta humana de don Arturo Ardao, habría que aplicarle una reservada expresión: la de haberse erigido en maestro de vida, civismo y sabiduría. A tales calificados merecimientos puede añadirse, para el tópico que nos ha concernido muy particularmente en esta honrosa circunstancia, la de haber sido también un gran maestro para la historia de las ideas en sí misma; una historia en la cual, para Ardao, el mundo mentadamente superior de las ideas, en la realidad histórica no resulta inconciliable con la brutal dimensión de los conflictos sociales e internacionales."

Hugo E. Biagini

ISBN: 978-9974-675-27-8

LINARDI Y RISSO
libros latinoamericanos
antiguos y modernos
MONTEVIDEO

ARTURO ARDAO

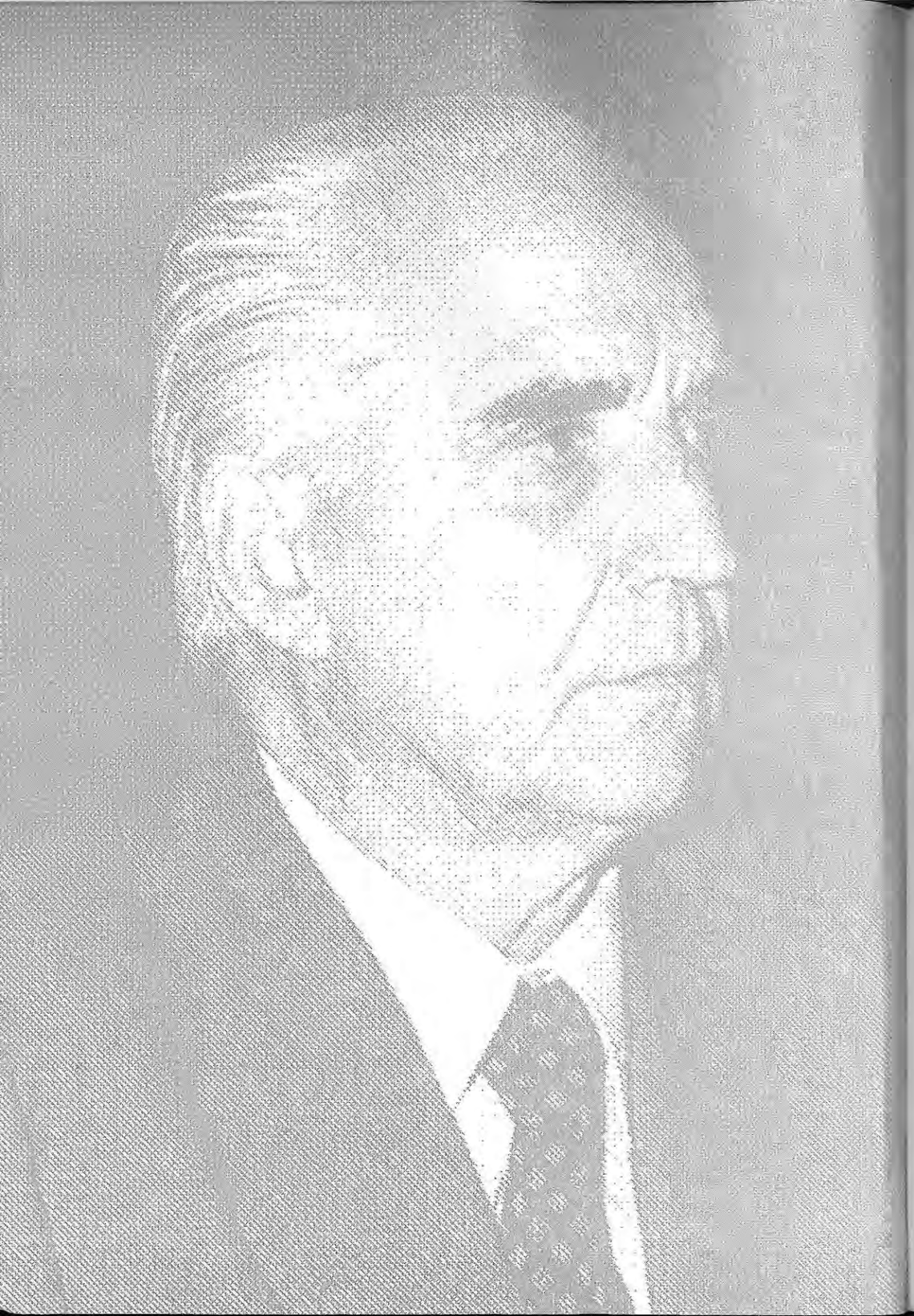
ESCRITOS TRASHUMANTES

ARTURO ARDAO

ESCRITOS TRASHUMANTES

TRABAJOS DISPERSOS SOBRE FILOSOFÍA DE AMÉRICA LATINA Y ESPAÑA

LINARDI Y RISSO
libros latinoamericanos
antiguos y modernos
MONTEVIDEO



ARTURO ARDAO

ESCRITOS TRASHUMANTES

TRABAJOS DISPERSOS SOBRE FILOSOFÍA DE AMÉRICA LATINA Y ESPAÑA

PRÓLOGO DE HUGO E. BIAGINI

EDICIÓN CUIDADA POR MARÍA ANGÉLICA PETIT

LINARDI Y RISSO
libros latinoamericanos
antiguos y modernos
MONTEVIDEO

Neruda Libros
Tristán Narvaja 1506
Telefax: 2403 4094

© *Arturo Ardao*

ISBN: 978-9974-675-27-8

Diseño de portada: Sebastián Hernández

© 2009 Librería Linardi y Risso
Juan Carlos Gómez 1435 Montevideo / Uruguay
Tel.: 915 7129 - 915 7328 Fax 915 7431
libros@linardiyrisso.com
www.linardiyrisso.com

INDICE

• *A manera de prólogo*. Hugo E. Biagini 7
• *Advertencia*. A.A. 13

I. DE LATINOAMÉRICA

• Escolástica hispanoamericana colonial 15
• El atomismo filosófico hispanoamericano del siglo XVIII 25
• Sentido político del americanismo filosófico de Alberdi 37
• El encuentro de Lamas y Alberdi 49
• Comte en América Latina, de 1838 a 1938 57
• En el sesquicentenario de Hostos 69
• Lisandro Alvarado, el latín de Lucrecio y el español filosófico 73
• Ingenieros, de Palermo al Río de la Plata 83
• Idealismo latinoamericano del 900 91
• Henríquez Ureña y la filosofía latinoamericana 107
• Cruz Costa y la filosofía brasileña 115
• El latinoamericanismo filosófico de Leopoldo Zea 119
• Ciencia y filosofía en el arte de Jesús Soto 141
• El pensamiento latinoamericano en Europa 157
• Heráclito en Latinoamérica 161
• Hume en Latinoamérica 163
• Filosofía del valor en Latinoamérica 167
• Generación fundadora de la Filosofía del Derecho latinoamericana 171
• Conjunciones ocasionales 175

II. DE ESPAÑA

• Unamuno filósofo 181
• Socialismo y cristianismo en Unamuno 185
• La milicia marxista de Unamuno 191
• Ortega filósofo 203
• Hispanoamérica en la circunstancia personal de Ortega 207
• Los dos europeísmos de Ortega y la América hispana 217
• El Quijote en Unamuno y Ortega 237
• Antonio Machado, poeta, filósofo y hombre 241

III. FILÓSOFOS HISPANO - LATINOAMERICANOS

• Lenguaje, lengua y filosofía, en Gaos 251
• Axiología y metafísica en Joaquín Xirau 259

IV. PARALELISMOS HISPANO - LATINOAMERICANOS

• Generación del 98, generación del 900 267
• Emprendimientos afines de Rodó, Vaz Ferreira y Ortega 273
• Filósofos ibéricos e iberoamericanos en exilio 277
• Índice de nombres 281
• Cronología de Arturo Ardao 293

A MANERA DE PRÓLOGO

Hugo E. Biagini

Arturo Ardao, ha ejercido un papel determinante como promotor de la filosofía continental, durante una época en la cual comenzó a revertirse la tendencia de estar más al tanto de lo que ocurría en el pensamiento europeo, antiguo o moderno, que en nuestro propio devenir intelectual.

Con análoga firmeza, Ardao contribuyó a disipar la imagen exogámica sobre el filosofar latinoamericano como un menester escasamente serio, riguroso y objetivo. Un rotundo mentís a tales pruritos lo constituye puntualmente la misma obra de Ardao, en cuanto modelo de esclarecimiento y precisa erudición.

Tampoco debe desestimarse su buceo en las profundas capas de la latinoamericanidad y en sus heterogéneas raíces semánticas, sin excluir las incursiones relativas a la aportación uruguaya para el tramado ideal de la Patria Grande –desde Artigas a Rodó– junto a los minuciosos rastreos sobre diferentes utopías urbanas y su relevancia para el ideario de la integración.

Asimismo, cabe destacar como faena ejemplarizadora, su cuestionamiento a los purismos étnicos y su revalorización del mestizaje como un fenómeno planetario que cobra plena actualidad en medio de tantos desplazamientos poblacionales, hasta llegar a confundirse con una clamorosa consigna humanista: "Somos todos inmigrantes".

O aludir a la par a sus atinadas apreciaciones en torno a un concepto tan equívoco pero imprescindible como la noción de identidad, la cual pierde en Ardao esa carga entre metafísica y anímica que ha venido arrastrando durante tanto tiempo al servicio de intereses no siempre sustentables; toda vez que aquél ha procurado insertar la problemática identitaria dentro de la dinámica social y el desenvolvimiento histórico.

Por otra parte, la prédica americanista catapulteada por Rodó ha cobrado una importancia inusitada en estos tiempos de globalización y de rechazo a las especificidades culturales; tiempos similares a los de la peor etapa del racismo teórico que le tocó vivir al autor del *Ariel*. Se trata de una prédica rescatada por el propio Ardao cuando advirtió, entre otros motivos, que el Calibán delineado por su compatriota representa a las clases dirigentes de ambos hemisferios o que la base material y la independencia económica y política de nuestra América resultan condiciones fundantes para la emancipación moral y espiritual.

Si hacemos hincapié en el corpus historiográfico, veremos que el mismo se remonta al siglo antepasado, en naciones donde despuntó tempranamente la preocupación por su propio decurso filosófico, como en Cuba, México y Brasil. No obstante, la producción principal en torno a la filosofía latinoamericana como tal es mucho más cercana. Si bien ella se insinúa con la nueva centuria mediante algunos trabajos panorámicos, será recién en la década de 1940 cuando, por motivaciones extra e

intrateóricas, empieza a modificarse sensiblemente la propensión a identificarse con los intereses especulativos prevalecientes en el mundo noratlántico. Se prodigan entonces las publicaciones –libros, artículos, ponencias, colecciones– dedicadas a los estudios filosóficos en América Latina, mientras se inauguran facultades y asociaciones para institucionalizar las distintas humanidades.

Dentro del cúmulo de trabajos dedicados a escudriñar la evolución de la filosofía en América Latina pueden efectuarse dos grandes selecciones temáticas. Por un lado, las indagaciones más abarcativas; por otro, aquellos tratamientos circunscritos a un período, orientación, problema, disciplina, personalidad o país determinados. Empero, tanto en la larga como la menor duración, caben ser evocados en el examen sobre la reflexión continental, distintos nombres propios correspondientes a la primera mitad del siglo XX: desde las aproximaciones pioneras de Francisco García Calderón, Alejandro Korn, José Ingenieros, Alberto Zérega Fombona, Coriolano Alberini o Aníbal Sánchez Reulet, hasta los abordajes que eclosionan durante el *boom* experimentado en la década de 1940, con la irrupción de significativas entidades, encuentros y publicaciones filosóficas.

Emergen entonces grandes impulsores en la materia, de un extremo al otro del continente –como José Gaos, Leopoldo Zea, Gómez Robledo, Medardo Vitier, Cruz Costa, Luis Washington Vita, Oliveira Torres, Wagner de Reyna, Guillermo Francovich, Francisco y José Luis Romero. Junto con ellos, en primer plano, puede ubicarse al mismo Ardao, componiendo un marco heterogéneo que, a diferencia del enfoque estrictamente filosofista, se esmera por cubrir la aproximación interdisciplinar y los trastornos epocales, para atender no sólo la requisitoria tecno-académica sino además las exigencias de incidir en el desarrollo de la conciencia nacional y los emprendimientos comunitarios.

Junto pues a la típica misión profesional de trasmitir y potenciar el conocimiento, los intelectuales pueden asumir un rol extensivo –la impugnación del orden estatuido y el enrolamiento con las causas populares; rol que ha vuelto a crecer frente a un sistema excluyente con la recreación de nuevos sujetos, alternativas y variantes identitarias, de modo semejante al que atravesó América Latina con sus ciclos envolventes de rebeldía y solidaridad.

En ese sentido ha pretendido encaminarse, por ejemplo el Corredor de las Ideas del Cono Sur, nacido precisamente en la propia patria de Ardao con intención de aunar ciencia y conciencia, análisis y pronunciamiento, tomando la historia de las ideas en su acepción ortodoxa pero también como instrumento resocializador. En el seno del Corredor se ha homenajeado al mismo Ardao por sus abordajes renovadores y su compromiso a través de grandes tribunas del pensamiento progresista latinoamericano, al estilo de *Marcha*.

El presente libro se halla compuesto por una serie de trabajos postrimeramente recopilados por su mismo autor y dados a conocer por sus familiares junto a una de sus principales discípulas y estudiosas, María Angélica Petit. Dichos 'materiales' si bien resultan un producto de la trashumancia *manu militari* sufrida por Ardao,

sobrepasan esos cruentos años para cubrir un amplio espectro que supera el medio siglo de existencia: c.1942-1998. Sin alusiones expresas a su entorno topográfico, la labor dispersa configura un mosaico minimalista de referencias que oscilan desde los escorzos, las notas y recensiones hasta algunos frutos de mayor aliento. Su contenido puede encuadrarse en dos grandes esferas más o menos convergentes y anteriormente transitadas por don Arturo: América Latina y España.

Más allá de las cosmovisiones precolombinas y del encuadre tradicional que restringe con creces la preceptiva filosófica a los albores del siglo XX, la serie regional expuesta comienza por la escolástica hispanoamericana durante el dominio colonial, con sus primordiales ramificaciones: tomismo, escotismo y suarismo. Además de los eslabones urdidos inicialmente por Alonso de Veracruz y por otros precursores como Antonio Rubio y Alfonso Briceño, también se detiene Ardao en la larvada incidencia innovadora que llegó a jugar en última instancia la filosofía moderna con sus apelaciones a la empiria y al método científico, a través del cartersianismo y el atomismo gassendiano con figuras que van desde Carlos de Sigüenza, Francisco Clavijero y Benito Riva hasta Cayetano Rodríguez o Melchor Fernández.

Ante los umbrales del romanticismo y del liberalismo, Ardao volverá a ocuparse como antaño, en esta suerte de antología póstuma, de las aproximaciones fundacionales efectuadas por Juan Bautista Alberdi al latinoamericanismo filosófico, sobre todo en su resonante pieza *Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía latinoamericana*, cuyo contenido retomarían cien años más tarde José Gaos y otros pensadores para sostener nuestra independencia filosófica. Se trata aquí no sólo de un manifiesto asuntivo puesto al servicio de nuestra autonomía cultural y socio-política, en forma equivalente a los planteamientos trazados por el propio Alberdi en el prefacio al *Fragmento preliminar al estudio del Derecho*, con su exaltación de la plebe y de las mayorías populares, con sus demandas para conquistar una civilización propia, el genio americano y un espíritu emancipador que la juventud sudamericana debía trasladar al Viejo Mundo. Estas proposiciones, junto con la legitimación efectuada por aquél de Juan Manuel de Rosas en tanto mal histórico necesario, habrían de ser objetadas –como muestra Ardao– por otro congénere de Alberdi: Andrés Lamas.

Dentro del extendido ciclo positivista –sobre todo de cuño comtiano– acotado por Ardao para un lapso que va desde 1838 a 1938 -como fecha extrema pues hacia 1810 una revolución filosófica recorre casi toda latinoamérica-, descuella la primera receptividad de esa orientación a través de una polémica librada por Rafael Acevedo en el periódico *El Liberal* de Caracas; ciudad en cuya universidad se introdujo ese movimiento hacia 1866, poco antes de producirse su paternidad oficial a cargo de Gabino Barreda en México –paternidad desmentida por el citado referente anterior. Se abordan otros exponentes doctrinales coetáneos como José Victorino Lastarria y Jorge Lagarrigue en Chile, o Miguel Lemos, Luis Pereira Barreto y Benjamín Constant en Brasil. Asimismo, se repasa la contribución realizada por Eugenio María Hostos –precedida por el aporte del colombiano Torres Caicedo– al afianzamiento del nombre de América Latina junto a su lucha por la soberanía de Puerto Rico contra

la prepotencia estadounidense. Colindante con el llamativo arraigo del positivismo, se caracteriza a un gran polígrafo venezolano: Lisandro Alvarado junto a los entretelones de su denodada traducción del poema filosófico *De rerum natura* al castellano. Por último, se aportan nuevos ingredientes al conocimiento sobre los primeros años escolares pasados en Montevideo por otro gran positivista, José Ingenieros, merced a los buenos oficios documentales que emprendiera un amigo de las mejores causas: Javier Fernández.

La compleja reacción antagónica ulterior es encarada como producto de un idealismo moral que sobrepasa el positivismo, que como en Vaz Ferreira, halla en Rodó a uno de sus máximos exponentes y al cual se le dedica un largo *ex cursus*, procurándose aclarar los distintos malentendidos a que diera lugar la exégesis del *Ariel* con relación al utilitarismo y a la visión allí imperante sobre Estados Unidos y Latinoamérica. También sobresale la semblanza del dominicano Pedro Henríquez Ureña como otro adelantado del americanismo filosófico y de la crítica al positivismo, mientras que el panorama filosófico trazado por João Cruz Costa del Brasil marcaría la línea historicista preponderante en nuestro continente hacia los años 50; línea a la que el propio Ardao no ha resultado ajeno y en la cual aparece profusamente analizado Leopoldo Zea con su pensamiento "militante" y "misionero", como historiador de la filosofía latinoamericana y como filósofo de su historia.

La senda descrita y sugerida por Ardao parece respaldar el afán de Francisco Romero y otros "normalizadores" –implícitamente refrendado por el propio Ardao– para alcanzar la maduración procedimental de nuestro pensamiento y de nuestra aptitud especulativa con el propósito de filosofar por cuenta propia aunque desde irremontables promontorios eurocéntricos. Un cuadro en el cual se suceden encuentros disciplinares comunes, voluntad de emulación, tempranos contactos interpersonales, exilios intelectuales y políticos, tesis y estudios primermundistas en torno a nuestra producción filosófica y hasta cierta gravitación meridional hacia el hemisferio norte –según lo puso en alguna ocasión de manifiesto el panameño Ricaurte Soler en un ensayo recogido por el mismo Ardao, quien pasa revista al meritorio tratamiento exegético que han recibido, inter nos, clásicos expositores de la filosofía occidental como Heráclito o Hume.

Simultáneamente, Ardao señala el alto nivel conceptual logrado, v. gr., en el campo de la axiología y la jusfilosofía por parte de obras escritas por Augusto Salazar Bondy o Carlos Cossio, así como el paralelismo existente entre católicos evolucionistas como el uruguayo Mariano Soler y Teilhard de Chardin, o ciertas coincidencias interpretativas entre otro autor oriental, Antonio Grompone y Unamuno, o el parentesco epocal entre la generación española del 98 y la del 900 en Uruguay.

Ardao adhiere en consecuencia a la tesis sobre nuestro crecimiento disciplinario, rechaza por cierto la óptica antiamericanista –que ha recurrido a la ideología de nuestra minusvalía constitutiva– y reivindica decididamente la filosofía en lengua española. Ya en otro terreno liminar, algunas exploraciones suyas apuntan con letras capitulares hacia el ruedo ibérico, remarcando por caso la primacía filosófica integral

de Unamuno –por irracional y fideísta que haya sido su *parti pris* fundamental y más allá del tránsito incidental que éste haya hecho por el agnosticismo y el marxismo– frente a quienes han destacado sus ascendientes literarios. Aunque Ardao no hurgue aquí en la repercusión latinoamericana del pensador vasco, da cuenta de las proyecciones ultramarinas orteguianas y retoma el señalamiento sobre el particular de un entrañable hispanista como fue Alain Guy –cuyo equipo toulousiano de investigaciones resulta objeto de especial abordaje. La focalización en dichas proyecciones no implica el que se haya omitido las opciones de Ortega hacia la europeización de España y la occidentalización de América.

Mutatis mutandi, no sólo aquellos dos ejemplos principales –el de Unamuno y Ortega– sino también los restantes autores españoles examinados por Ardao resultan para él exponentes de una filosofía de la vida. En este contexto, junto con Antonio Machado, serían incluso tributarios de esa modalidad reflexiva José Gaos y Joaquín Xirau –pese a las predilecciones del primero por la filosofía sobre el filosofar y pese al manifiesto sesgo fenomenológico presente en el miembro reconocido de la Escuela de Barcelona.

A todas luces, muy por encima de discrepancias, al referirnos gráficamente a la silueta humana de don Arturo Ardao, habría que aplicarle una reservada expresión: la de haberse erigido en maestro de vida, civismo y sabiduría. A tales calificados merecimientos puede añadirse, para el tópico que nos ha concernido muy particularmente en esta honrosa circunstancia, la de haber sido también un gran maestro para la historia de las ideas en sí misma; una historia en la cual, para Ardao, el mundo mentadamente superior de las ideas, en la realidad histórica no resulta inconciliable con la brutal dimensión de los conflictos sociales e internacionales.

ADVERTENCIA

Las piezas aquí recopiladas fueron producidas en distintas circunstancias, a lo largo de varias décadas, con muy dispersa publicación originaria: unas en Montevideo, otras en Caracas, algunas en México, alguna en Madrid. Al reunirlas, se ha preferido el ordenamiento histórico por sus respectivos asuntos, al cronológico de su aparición.

Está de más dar razón de omisiones y lagunas: en otros términos, de la obvia discontinuidad del conjunto. Por supuesto, en un recorrido de principios del siglo XVI a fines del XX, las ausencias no podían menos que exceder largamente a las presencias. No obstante, la recopilación puede constituir un testimonio de determinados intereses generacionales, a la vez que de relaciones e intercambios doctrinarios y humanos; un testimonio, en lo personal, complementario del resultante de escritos incluidos en nuestros *Filosofía de lengua española* (1963), *Estudios latinoamericanos de Historia de las Ideas* (1978), *Nuestra América Latina* (1986), *La inteligencia latinoamericana* (1987); abstracción hecha, aquí, de los de sola materia uruguaya.

Testimonio; pero además, llamamiento a la conciencia histórica de la filosofía latinoamericana, tanto como a la de lengua española de uno y otro lado del Atlántico, más genérica, al par que no menos obligante.

A.A.

ESCOLÁSTICA HISPANOAMERICANA COLONIAL

El tema expresado en el título será abordado aquí apenas como epigonal manifestación transatlántica en nuestra América colonial, de la filosofía europea de la Edad Media. En el marco de una aproximación plural a esta última, la presente nota tendrá, pues, carácter solo complementario, amén de sinóptico. No pasarán de tangenciales, por lo mismo, las inevitables referencias a la filosofía moderna, desde las iniciales renacentistas del erasmismo y el vivismo, hasta las finales iluministas del enciclopedismo y el ideologismo; por supuesto, pasando por las intermedias sistemáticas del racionalismo y el empirismo, configurantes del verdadero torso de dicha filosofía moderna.

En lo filosófico, la América española colonial –a la que nos circunscribimos en lo que sigue, aunque sus lineamientos generales sean aplicables también a la América portuguesa del mismo período– estuvo dominada por el modo de pensamiento propio de la escolástica. Es decir, por el modo de pensamiento que surgió y adquirió forma en la Europa de la Edad Media. Sin internarnos en el conjunto de sus consabidas notas doctrinarias e históricas, recordemos su básico condicionamiento por la fe cristiana como creencia y por la Iglesia Católica como institución. En una fórmula célebre lo condensó Pedro Damiano en el siglo XI: *la filosofía, sierva de la teología*; fórmula que tuvo multisecular vigencia de hecho, se la asumiera o no expresamente en el plano teórico.

La vida filosófica de la América española colonial, se extendió de principios del siglo XVI a principios del XIX. Todo su desenvolvimiento, en consecuencia, vino a correr paralelo al de la occidental filosofía moderna, en sus fases más clásicas. Entre las múltiples notas innovadoras de ésta, resultó básica su emancipación, por lo menos formal, respecto a la tutela teológica. De ahí una manera de paradoja histórica. En nuestra América colonial perduró durante trescientos años, a lo largo de la general época de la Modernidad, el pensamiento filosófico que fue característico de la Edad Media. Semejante rezago de la mentalidad colonial hispanoamericana, no derivó, sin embargo, de su condición colonial, en tanto que colonial: derivó del originario rezago con relación a las naciones dirigentes de la Europa moderna –Contrarreforma religiosa por medio– de la mentalidad del país europeo metrópoli. Si hubo aquí tan larga prolongación ininterrumpida de la filosofía medieval, fue porque ella empezaba por tener lugar en la inteligencia española. El medievalismo filosófico hispanoamericano colonial, es inseparable del medievalismo filosófico hispano, a secas, del mismo período.

Eso establecido en el punto de partida, con tanto de esquemático, la matización se impone de inmediato. La escolástica hispana de la época colonial, sin dejar de ser escolástica, debió mantener, y mantuvo, vinculaciones e intercambios con la filosofía moderna. Es habitual reconocerlo así. No lo es en el mismo grado, en cambio, registrar el contraste entre la naturaleza de tales relaciones al comienzo y al final de dicha

época. Al comienzo, siglo XVI y principios del XVII, una renovada y floreciente escolástica peninsular, motiva e impulsa, a su modo, señalados aspectos del pensamiento renacentista; después, fines del siglo XVII, el XVIII y principios del XIX, una cada vez más anquilosada y decadente escolástica del mismo asiento nacional, resiste primero y cede luego al embate de la llamada filosofía moderna, o filosofía nueva, aceptando o asimilando buena parte de ella. Entre uno y otro extremo, la inteligencia filosófica hispanoamericana pasa de su inicial balbuceo latino, al lenguaje adulto por el que se expresa en el idioma patrio la voluntad de independencia.

Mucho antes de que se hicieran un sitio en la filosofía contemporánea –convencionalmente distinguida de la moderna– de fines del siglo pasado a nuestros días, las tendencias denominadas "neo-escolásticas", con mayor volumen se manifestó en los siglos XVI y XVII lo que la historiografía filosófica ha consagrado con los nombres de Nueva Escolástica o Escolástica Nueva. Nueva, respecto a definidas formas anteriores –Primitiva, Alta, Baja– pero sin ningún significado de hiatus histórico. En plena época moderna vino a ser, por el contrario, la etapa final de la escolástica continua y única que iniciara su carrera hacia el siglo IX, a la hora carolingia. Pues bien, esa llamada Nueva Escolástica, en cierto sentido verdadera culminación de la escolástica sin más, fue en la península Ibérica que tuvo su gran sede de creación e irradiación, desde los focos universitarios de Salamanca, Alcalá y Coimbra. Irradiación sobre toda Europa, a comenzar por su decisiva presencia en claustros de Francia y Alemania hasta fines del siglo XVII. Pasando por nombres como los de los dominicos Francisco de Vitoria, Melchor Cano, Domingo de Soto, Domingo Báñez, alcanzó su mayor altura con el jesuita Francisco Suárez, muerto en 1617. La parte de éste en la formación de los grandes fundadores de la filosofía moderna del período sistemático, como Descartes, Espinoza, Leibniz es generalmente reconocida, a veces por ellos mismos con declarada gratitud.

Inaugurada en la América española la docencia filosófica desde principios del XVI, surge de lo anterior que no fue una escolástica decadente la entonces trasplantada a estas tierras. Pongamos aquí al margen las innovadoras interferencias erasmistas a lo largo de aquel siglo, a uno y otro lado del Atlántico, que en forma tan concienzuda indagó en su momento Bataillon; interferencias declinantes después de la prohibición de 1559, aunque no dejaran de prolongar sus efectos, como fue también el caso de las vivistas, unas y otras de espíritu antiescolástico. Sin salir de la escolástica estricta, a la que ahora nos limitamos, sus manifestaciones hispanoamericanas compartieron de algún modo, ya en aquel siglo, el coetáneo impulso histórico de la peninsular.

El agustino español Fray Alonso de la Veracruz, verdadero fundador de la filosofía en Hispanoamérica, con diversas obras editadas y reeditadas en México, donde vivió desde 1537 hasta su muerte en 1584, es comúnmente admitido como par de los representantes metropolitanos de la Nueva Escolástica. Y el jesuita también español, Antonio Rubio, con actuación en México durante un cuarto de siglo a fines del XVI, fue autor de una llamada *Lógica mexicana*, que alcanzó con ese nombre

numerosas ediciones en España, Francia y Alemania, al igual que otras obras suyas, hasta mediados del siguiente. A ese inicial protagonismo de escolásticos de origen peninsular –de los que apenas hemos mencionado dos a vía de ejemplo– siguió sin excesiva tardanza el de nativos de nuestra América. Ya en la primera mitad del siglo XVII, tal vez ningún caso más representativo que el del franciscano Fray Alfonso Briceño, oriundo de Santiago de Chile. Formado en Lima, donde llegó a destacarse hasta el punto de ser llamado un segundo Escoto, después de pasar por Charcas fue enviado en misión a Madrid, donde publicó obras de filosofía y teología hacia 1638. Se le escuchó allí, en Roma y en París, continuando luego su actividad en Nicaragua y Venezuela. La universalidad académica del latín en el mundo occidental, así como la comunidad familiar de las respectivas órdenes religiosas, explican la posibilidad entonces de hechos como los apuntados, Atlántico por medio; pero dan cuenta a la vez de la también comunidad de nivel, a la escala de los claustros, entre los hispanoamericanos y los europeos, no sólo españoles estos últimos.

Diversas fueron, ya desde la primera mitad del siglo XVI, las órdenes religiosas que tuvieron a su cargo, junto a la misión evangelizadora, la implantación de la filosofía en tierras americanas, de México al Río de la Plata. No obstante, sin desestimar el papel, desde los primerísimos empeños, de religiosos de otras órdenes –como agustinos y mercedarios– ni la acción del clero secular, la verdad es que, abarcado en conjunto el período colonial, fueron dominicos, franciscanos y jesuitas quienes preponderaron largamente en la enseñanza y el cultivo de la filosofía. Importa consignarlo, porque a esta trilogía del clero regular corresponde, a cierta altura, una fundamental diversificación doctrinaria en el seno de la escolástica hispana, y por consiguiente colonial: la de tomismo, cuyos representantes mayores, ya que no únicos, fueron los dominicos; escotismo, sustentado por los franciscanos; suarismo, asumido en su momento por los jesuitas.

La vieja dualidad medieval de tomismo y escotismo, como máximas tendencias antagónicas en ciertas materias, a partir de sus epónimos inspiradores Tomás y Escoto, de las respectivas órdenes de Santo Domingo y San Francisco, se mantuvo activa en nuestra América a lo largo de todo el siglo XVI. En términos generales, el predominio correspondió a la primera, seguidoras de ella como fueron, diversas otras órdenes además de la de los dominicos. La Compañía de Jesús, fundada a mediados del mismo siglo, se movió en sus primeros tiempos también en su cauce. Fue el caso del propio Suárez. Pero habiendo sido tan fuerte el sello personal que éste le imprimiera al tomismo, ya desde la primera mitad del XVII los jesuitas continuadores convirtieron a la rama en nuevo tronco, par de los anteriores, bajo la denominación pronto consagrada, de suarismo. Rivalidades y hasta luchas de muy distinta naturaleza, con juego de terrenos intereses de poder e influencia, resultaron de inevitable repercusión en lo filosófico y teológico, contribuyendo a caldear polémicas –o disputas, como se prefería decir– estrictamente especulativas. Santo Tomás, el Doctor Angélico; Duns Escoto, el Doctor Sutil; Francisco Suárez, el Doctor Eximio, si bien bajo la cúpula común de la escolástica, vinieron así a ser patronos de enfrentamien-

tos que en cualquier caso, directa o indirectamente, no dejaron de animar y estimular la vida filosófica.

Lo que fue esa vida filosófica colonial, cayó después de la independencia en un largo olvido, atraído el interés de los historiadores por los más ostensibles aspectos políticos y militares. Durante todo el siglo pasado apenas pudo entrevérsele a través de esbozos, o muy panorámicos, o muy fragmentarios, no sin que algunas obras dejaran de aportar, por excepción, valiosas referencias concretas. Así, a vía de ejemplo, *Origen y desarrollo de la enseñanza pública superior en Buenos Aires*, de Juan María Gutiérrez, en 1868, o *Apuntaciones históricas de la filosofía en México*, de Emeterio Valverde Téllez, en 1898. Muy distinta ha sido la situación en este siglo. Aparte del extendido enriquecimiento historiográfico en los más diversos órdenes, ha tenido lugar, de un extremo a otro del continente, una abundante exhumación de manuscritos y raros impresos de materia filosófica. Ello ha permitido ampliar considerablemente el conocimiento en sus fuentes mismas de la filosofía colonial y su enseñanza, recortándosela sobre la más general historia intelectual, aunque la totalidad de ésta no dejara de estar condicionada, de un modo u otro, por las formas mentales propias de la escolástica.

Tal exhumación ha sido de tratados, cursos, tesis, actos públicos de conclusiones, opúsculos y hasta hojas sueltas, sea reeditados, sea editados por vez primera en el caso de manuscritos yacentes en archivos universitarios o eclesiásticos; o bien en archivos personales, como el del Precursor Miranda, en el que figura un importante documento de las disputas filosóficas en la Caracas de 1750. Fruto del intenso movimiento de historia de las ideas en América, y en particular de las filosóficas, tan característico de la presente centuria, esa labor sigue siendo todavía muy incompleta. En primer lugar, por todo el material que permanece inexplorado, si bien buena parte del mismo ya localizado en sus repositorios. Pero además, porque el propio material exhumado –que lo ha sido, podría decirse que sin excepción de ningún país, desde México hasta el Río de la Plata– ha tenido en cada caso limitada difusión, con la consiguiente dificultad de un estudio realmente sistemático a escala continental. De todas maneras, se cuenta hoy con una imagen menos infiel de lo que fue en estas tierras la diversidad doctrinaria y distinta acción de las órdenes religiosas; la evolución interna y significación comparativa de los diferentes centros; la personalidad, a veces notable, de estudiosos y docentes; el florecimiento, declinación y al fin suplantación de la escolástica, que, del punto de vista formal, sólo con la Emancipación misma vino a cumplirse.

En el preciso año en que se iniciaba el último tercio del siglo XVIII, en 1767, tuvo lugar el histórico episodio de la expulsión de la Compañía de Jesús, de España y sus dominios; episodio precedido desde 1759 en Portugal y seguido todavía por otros europeos del mismo signo. Por supuesto, la incidencia en el proceso filosófico no constituyó su más importante aspecto, dadas las tan generales motivaciones a la vez que consecuencias –religiosas y políticas– de aquel hecho. Pero su repercusión en la filosofía colonial no dejó de ser profunda. Por lo pronto, importó la brusca baja de

una de las tres corrientes que venían protagonizando el juego polémico en el seno de la escolástica. Con la eliminación del suarismo, muy activo entonces, desde centros tan poderosos como los de México y Córdoba, quedó restablecida de golpe la dualidad que había sido dominante a lo largo del quinientos: tomismo y escotismo. Pero la situación no pudo volver mecánicamente a ser la de antes, sin hablar, claro está, de las lejanas raíces europeas del doscientos. El siglo XVI había sido de una escolástica ascendente, en la península y en América; el XVIII lo era de una escolástica descendente, también a uno y otro lado del Atlántico, ante el empuje arrollador de la filosofía moderna tal como había completado en el XVII su artillería mayor. Era ésta tanto más temible cuanto que venía abriendo numerosas brechas en la filosofía tradicional, a través de las cuales se infiltraba cada vez más profundamente en sus propios cuadros, descomponiéndola y debilitándola desde adentro.

Ha llegado a pensarse que sin la súbita ausencia de la Compañía de Jesús, supuestamente poseedora, en general, de los equipos intelectuales más capaces de adaptarse con eficacia a los nuevos tiempos, aquel desplazamiento de la escolástica, aunque inexorable, pudo haber sido más lento. Salvedad hecha de la mayor fortaleza relativa de la Compañía en tal o cual medio académico del Imperio español en América, no parece convincente tal opinión. Es de recordarse que cuando la expulsión se produjo, ya hacía tres años que había muerto casi nonagenario Feijóo, al cabo de su larga lucha contra el atraso escolástico de su patria. Al concebirla y emprenderla, alrededor de medio siglo antes, no fue de los ignacianos como cuerpo que recibió ayuda, ni siquiera estímulo. Fue de un sector avanzado de la orden Benedictina, a la que pertenecía, promotor de un verdadero movimiento colectivo de renovación y de incitación, que encontró en él su portavoz. La repercusión de ese movimiento en nuestras tierras –comprendido el Brasil, donde el benedictino era tan leído, como Verney, el paralelo Feijóo portugués– fue prácticamente simultánea. Ya en 1734, el teólogo mexicano José Elizalde, Rector que había sido de la Universidad de México, estando ocasionalmente en España, fue nombrado censor de uno de los tomos del *Teatro Crítico*. En su entusiasta aprobación incluyó la constancia de que los escritos de Feijóo se habían extendido "hasta los distantísimos términos de la América en ambos reinos, y de Asia en las Filipinas". Editados y reeditados sin pausa, es de imaginarse cuál pudo llegar a ser su difusión treinta años más tarde, cuando la muerte paralizó la pluma, batalladora hasta el final, del Padre Maestro.

Difícilmente podría encontrarse mejor guía que la obra de Feijóo, para la comprensión del destino de la escolástica hispanoamericana colonial después de su fase de apogeo, que lo fuera como reflejo ultramarino de la Nueva Escolástica, en la brillantez dominica del siglo XVI y en la expansión suarista de la primera mitad del XVII. De ahí en adelante, hasta la hora de la Revolución, la escolástica hispanoamericana, una vez más como reflejo transoceánico, pasa por dos nuevas etapas: una de estancamiento, otra de retroceso. Es la obra de Feijóo la que separa a la una de la otra. El estancamiento, en su sentido propio, corre desde mediados del siglo XVII hasta el primer cuarto, inclusive, del XVIII. Sin olvido de algunos importantes aun-

que dispersos antecedentes, el retroceso comienza de manera declarada en el exacto 1726, cuando el primer tomo del *Teatro Crítico* es lanzado por Feijóo en la actitud de quien funda un periódico de combate. Esta fundación fue consecuencia directa de aquel estancamiento. Y por su solo hecho, en ese acto mismo el retroceso tuvo su efectivo comienzo, por lento que se manifestara al principio y por significativos que fueran los escasos elementos peninsulares anteriores en que pudiera apoyarse.

La campaña de Feijóo, iniciada con los sucesivos volúmenes del *Teatro Crítico* y continuada por los de las *Cartas Eruditas*, impuso el retroceso de la mentalidad tradicional, por una doble acción, más que simultánea, inseparable: por un lado, con carácter negativo, la crítica del inmovilismo escolástico, resultado de su hostil ignorancia de la filosofía moderna; por otro lado, con carácter positivo, la prédica, primero cautelosa, después cada vez más osada, de las doctrinas propias de esa filosofía moderna, en su disposición arquitectural del siglo XVII, después de la efervescencia demoledora de los XV y XVI. Bajo este último aspecto, en el preferente dominio de la nueva interpretación físico-matemática del cosmos, se aplicará a hacer conocer en especial a Bacon, Descartes, Gassendi y Newton; pero menos en lo que tenían de sistemáticos ellos mismos, que en su común metodología mecanicista y experimental, enérgicamente contrapuesta a la caduca física de la cualidades de la tradición aristotélico-escolástica. De ahí su mayor simpatía por los ingleses, y todavía en particular por el paradigmático Bacon, de donde que llegara a llamársele "el Verulamio español".

Fórmulas lapidarias acuñó Feijóo para enjuiciar el marasmo escolástico español al que se enfrentaba. Sobre el peso del aire: "esta doctrina aún es peregrina en España, donde la pasión de los naturales por las antiguas máximas hace más impenetrable este país a los nuevos descubrimientos en las ciencias, que todas las asperezas de los Pirineos a las escuadras enemigas". Sobre matemáticas: "Son en España tan forasteras las matemáticas que aún entre los eruditos hay pocos que entiendan las voces facultativas más comunes". Sobre las ramas más clásicas de la filosofía: "El que estudió lógica y metafísica en lo demás que debajo del nombre de filosofía se enseña en las Escuelas, por bien que sepa todo, sabe muy poco más que nada; pero suena mucho. Dícese que es un gran filósofo, y no es filósofo grande ni chico". En fin: "En materia de doctrina, aún la Filosófica y Astronómica, es tan inmóvil nuestra Nación, como el Orbe terráqueo en el sistema vulgar."

Semejante retrato filosófico de la España de la primera mitad del siglo XVIII, que con tanto mayor detalle puede seguirse a lo largo de toda la escritura de Feijóo, era, por supuesto, retrato filosófico también de la coetánea Hispanoamérica colonial. Dicho sea sin olvido de las también hispanoamericanas excepciones precursoras, como el notable caso, ya a fines del siglo XVII, del sabio mexicano Carlos de Sigüenza y Góngora. Pero así como aquella escritura feijooniana, no sin ardorosas polémicas, incluidos riesgosos encuentros personales, importaba el creciente desmantelamiento interno de la escolástica peninsular, las mismas consecuencias tenía de este lado del Atlántico. Fue así que mucho antes de la expulsión de la Compañía de Jesús, tanto

tomistas como escotistas y suaristas, aunque siempre bajo la cobertura académica –y teológica– de la escolástica, van dando entrada cada vez mayor al pensamiento nuevo. Todas las órdenes aflojan sus resistencias, si bien en todas ellas también reductos intransigentes se aferran a inveteradas posiciones. Ya septuagenario admitía Feijóo que las cosas iban cambiando, en buena parte por su propia obra, pero no sin entender que era todavía fundamental remover el "estorbo formidable" de los viejos profesores, sustituyéndolos por nuevos "de más que ordinaria capacidad y de espíritu generoso, que rompa la valla".

Para la escolástica, la insistente campaña de Feijóo desde el comienzo del segundo cuarto del siglo XVIII, representó en el mundo hispánico, si no el único, el más importante factor de sacudimiento de la postración en que había caído. Trajo ese sacudimiento un progreso. Pero no de la escolástica en tanto que escolástica. Para ésta significó, reiterémoslo, el comienzo de su retroceso definitivo. Un retroceso en términos sustanciales de doctrina, aunque las circunstancias históricas impusieran la persistencia de las formas consagradas de la enseñanza medieval, bajo el patronato eminente de la iglesia. Más allá de estas formas, fue a costa de la intimidad esencial de la escolástica que el progreso se produjo, a través de infinidad de concesiones a la nueva filosofía, cuya irrupción cada vez más incontenible fue preparando, poco a poco, el próximo paso, más avanzado, de la ilustración propiamente dicha.

No corresponde que nos internemos aquí, ni siquiera con los trazos esquemáticos impuestos por los límites de esta nota, en las nuevas corrientes y contenidos que penetran a la inteligencia española e hispanoamericana de la época colonial. Sería evadirnos de nuestro tema, circunscrito, ya lo hemos dicho, a la condición de apéndice hispanoamericano durante aquel período, de la filosofía de la Edad Media. Pero tampoco sería posible dejar de lado del todo esos aspectos, sin llamar la atención sobre la importancia que ellos tuvieron en el desarrollo y madurez de la filosofía hispanoamericana, como vanguardia histórica que fue de la filosofía latinoamericana. Por mucha investigación que esté todavía pendiente, importantes estudios historiográficos permiten desde ya establecerlo así. No es aventurado suponer que en nuestros siglos coloniales, mayor importancia incitadora y creadora que la escolástica tuvo la filosofía moderna, en sus distintas instancias, aunque sea preciso ir a rastrearla detrás, y a veces muy detrás, de las más aparatosas fachadas medievales de los claustros. En tal sentido, nuestro cartesianismo de la época, en el significado lato del término, y acaso todavía más el paralelo atomismo gassendista –uno y otro más o menos combinados con claudicantes elementos escolásticos– están requiriendo, tanto como su profundización, un reordenamiento de conjunto y consiguiente revaloración. Menos digamos todavía del inmediato iluminismo, con la grande y temprana puerta de entrada de Locke, en rumbo ya hacia la Emancipación.

Iniciado mucho antes de la expulsión de los jesuitas, el repliegue doctrinario de la escolástica ante el avance de la filosofía moderna se acentuó, sin duda, después de ella. Las ráfagas de liberalismo del despotismo ilustrado de Carlos III, de las que la expulsión misma había sido uno de los resultados, soplaron con nueva fuerza en

todo el continente. Valga una muestra. Con los bienes dejados por la Compañía se decide en Buenos Aires crear una casa de estudios. Sobre su orientación, ya en 1771, a cuatro años de la medida, el cabildo secular opinaba: "La Filosofía, y el amor a la sabiduría, es el estudio de la naturaleza, tanto más esencial cuanto es proficua su penetración, particularmente si se busca ésta a la luz de la experiencia y bajo las reformas que el gusto moderno ha introducido útilmente en las escuelas". Y el eclesiástico: "No tendrán obligación (los profesores de filosofía) de seguir sistema alguno determinado, especialmente en la Física, en que se podrán apartar de Aristóteles y enseñar o por los principios de Cartesio, o de Gassendo, o de Newton, o algunos de los otros sistemáticos, o arrojando todo sistema para la explicación de los efectos naturales, seguir sólo la luz de la experiencia por las observaciones y experimentos en que tan útilmente trabajan las academias modernas".

Con carácter más general, desde que se trataba de una "Exhortación Pastoral" dirigida desde Madrid a todas las "Provincias y Colegios Apostólicos de América y Filipinas", decía en 1786 Fray Manuel María Truxillo, Comisario General de Indias de la Orden Franciscana, en medio de una andanada de críticas a "las escuelas del Peripato". "Ni Platón, ni Aristóteles, ni todos los héroes de la Grecia literaria, ni Santo Tomás, ni Escoto, ni alguno de los próceres de la Escuela tienen facultad para ligar los pies a la razón, ni pueden obligarla a que les preste sus homenajes". De los mismos años testimoniaba el célebre Deán Gregorio Funes, futuro prócer de la Revolución rioplatense: "El funesto peripato hacía sus últimos esfuerzos por sostenerse en nuestra España, donde se hallaba como encerrado, huyendo de las sublimes meditaciones de los Descartes, Galileos, Newtones, Lockes, Leibniz...".

Hemos venido aludiendo a la obstinada persistencia de la formalidad escolástica en la enseñanza filosófica colonial, como una cáscara cada vez más vaciada de su contenido, aunque esto mismo nunca del todo por la fidelidad teológica constante en particulares aspectos de doctrina metafísica y moral. Tal persistencia formal se manifestó en el latín como obligado idioma académico; en el apego metodológico al raciocinio silogístico, con su abrumante ergotismo; en la nomenclatura de las materias y en la distribución de los planes de estudio; en la ceremonia de los exámenes públicos y los llamados actos públicos de conclusiones, sujetos al régimen medieval de objeciones y defensas; en la ritualidad religiosa de unos y otros, celebrados habitualmente, más que en las aulas, en las propias capillas de las Universidades o Colegios, cuando no, en ocasiones especiales, en los templos mayores.

Falta agregar –como convencionalmente último de estos lineamientos sinópticos– que fue así, con carácter general, hasta después de alcanzada la Independencia, sobrepasados no ya los Tomás, Escoto o Suárez, por los Descartes, Gassendi o Newton, sino aun éstos últimos por los Locke, Condillac o Cabanis. En alguna región del continente, si bien por excepción, no fue sino a mediados de la década del 30 del siglo XIX que se completó la desarboladura final de la vieja nave del Peripato. Es decir, hace apenas 150 años, después de los 300 de vigencia oficial, de una u otra manera, de la tan peculiar y cambiante escolástica hispanoamericana colonial. Des-

de otra perspectiva, el hecho puede aún enunciarse así: después de los exactamente 1000 años – principios del siglo IX a principios del XIX– de rigurosa continuidad escolástica en el mundo occidental, comprendida la fundamental prolongación hispánica en Europa y en América, en plena época moderna.

(1986)

EL ATOMISMO FILOSÓFICO HISPANOAMERICANO DEL SIGLO XVIII

I

Un olvidado aspecto de la filosofía hispanoamericana en la época colonial, lo constituye la presencia en ella, a cierta altura, de un declarado a la vez que activo atomismo. En línea no siempre recta, derivada de la consabida fuente moderna que resume el nombre de Gassendi. Un atomismo, por supuesto, espiritualista, tanto como teológicamente ortodoxo; pero no sin vínculos histórico-doctrinarios, como eran también los del propio filósofo francés, con el antiguo atomismo materialista de Demócrito y Epicuro. Esa manifestación del pensamiento hispanoamericano colonial, aunque en buena parte exhumada, está necesitada todavía de una exploración sistemática. Apenas sucintas referencias, que quisieran ser incitadoras y que otros estarán en condiciones de aumentar, podremos dedicarle en esta ocasión.

Si bien el nombrado Pedro Gassendi (1592-1655), se inscribe predominantemente en la primera mitad del siglo XVII, será en el XVIII, y aún en sus décadas centrales, que el atomismo hispanoamericano conozca su apogeo. Pero digamos desde ahora que Gassendi fue, por un lado, conocido e invocado en Hispanoamérica ya a fines del XVII; y por otro, reafirmado todavía a principios del XIX. Estas expresiones, que fueron prólogo en el marco barroco del cartesianismo, y epílogo en el marco iluminista del ideologismo, no afectan lo fundamental: el torso del atomismo hispanoamericano de cuño gassendista corresponde a la centuria XVIII, después de los primeros grandes avances de la filosofía moderna en estos países, y antes de la irrupción de las doctrinas enciclopedistas.

La adecuada comprensión del atomismo hispanoamericano de la época, así como del hispano peninsular –del cual en lo esencial procedía, ya que no exclusivamente, en virtud de tempranas relaciones directas con la propia Francia– requiere la previa distinción entre atomismo y corpusculismo. Se trata de conceptos manejados a menudo como equivalentes en las polémicas, o en las meras exposiciones, de entonces, en España y en América. En parte por eso, en parte por el desuso en que pronto cayeron los vocablos corpúsculo y corpusculismo, todavía en nuestros días suele incurrirse, en plano historiográfico, en aquella errada identificación.

En sus comienzos renacentistas, la nueva física cuantitativa, contrastada a la aristotélico-escolástica de las cualidades, aspiró a explicar los fenómenos sensibles por ciertos agrupamientos o por ciertas porciones de partículas materiales invisibles por su pequeñez, pero no indivisibles. La idea de esas partículas se expresó bajo el nombre de corpúsculo, convertido en protagonista o sujeto del movimiento físico, posible éste, entonces, de ser traducido a lenguaje matemático con criterio meca-

nicista. Corpusculismo, término ontológico se correspondía así con mecanicismo, término epistemológico. A través de los Bacon, Galileo, Descartes, corpusculismo, o filosofía corpuscular, llegó a ser el nombre común de la física nueva, representativa de una filosofía también nueva. Pero con Gassendi, el corpusculismo se radicaliza hasta su transformación en atomismo: pasaje de la partícula divisible al infinito en el continuo material, a la partícula en última instancia indivisible, es decir el átomo. El atomismo apareció así como una variante del primer corpusculismo –una especie dentro del género– por la común idea de partículas pequeñísimas hasta ser invisibles; pero además, y sobre todo, por el común criterio mecanicista en la explicación del movimiento físico.

La consecuencia fue que el concepto de mecanicismo, más comprensivo a la vez que más inequívoco, se sobrepuso al de corpusculismo, hasta anularlo del todo. Descartes, corpusculista, no era atomista, aunque así se le llamara muchas veces, en particular en el juego polémico; Gassendi, atomista, era corpusculista sólo en el sentido lato o genérico de corpusculismo, de la misma en que era –y se le llamaba– cartesiano, en la más amplia de las diversas acepciones que entonces y después se le han dado al cartesianismo. En cualquier caso, Descartes y Gassendi coincidían en la reducción de los cuerpos físicos a partículas últimas y, por encima de todo, en la explicación mecanicista del movimiento de estas partículas y por lo tanto de aquellos cuerpos. De ahí que durante buena parte de la penetración de la filosofía moderna en el mundo hispano, se los atacara o se los defendiera juntos, no sólo en cuanto mecanicistas, como efectivamente ambos lo eran, sino como corpusculistas o atomistas también ambos, lo que ya no era el caso. Por rápidas que sean las puntualizaciones hechas, permitirán establecer el verdadero alcance del atomismo propiamente dicho en la Hispanoamérica colonial, en tanto que sólo parte del más amplio fenómeno de la recepción y asimilación de la filosofía moderna en su pluralidad de motivaciones y tendencias.

Hasta donde se sepa, la primera importante mención de Gassendi en Hispanoamérica, fue la muy temprana hecha por el mexicano Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700), en su célebre *Libra Astronómica y Filosófica*. Vio la luz en México en 1690, pero su redacción corresponde a 1682, fecha de la licencia para su publicación. Tanto el autor como la obra son notables bajo diversos aspectos. Solo aludiremos a lo que tiene que ver con nuestro tema. Mientras de Descartes (1596-1650), coetáneo de Gassendi, cita una sola opinión, de éste hace hasta doce referencias apelando a su autoridad científica, no sin recordar a veces sus discusiones con aquél. El atomismo, en cuanto tal, no aparece expresamente allí, ocupado el autor en un tema muy específico. Pero es bien sugestivo que la última cita de Gassendi incluya la trascripción que el francés hacía de un pasaje de Epicuro, a lo que Sigüenza introduce con estas palabras: "Aserción fue también ésta de aquel insigne promovedor de las doctrinas de Demócrito y padre grande de la verdadera filosofía, Epicuro, según de él lo refiere Pedro Gassendi en su *Syntagma Physicum*... después de probar largamente lo que

tengo insinuado y me queda que decir".[1] Seguía el pasaje de Epicuro, relativo a determinados fenómenos astronómicos y meteorológicos. Reténgase la afirmación, no ya de Gassendi sino del propio Sigüenza, en México, 1682: Epicuro, "insigne promovedor de las doctrinas de Demócrito y padre grande de la verdadera filosofía".

Cuando eso se escribía, casi tres décadas después de la muerte de Gassendi, el nombre de éste, y con mayor razón el atomismo como doctrina, estaban distantes aún de ser de recibo, no sólo en Hispanoamérica sino en la propia España. Excepción hecha de individualidades aisladas y viajeras, como Juan Caramuel, Luis Rodríguez de Pedrosa, Isaac Cardoso, decidido atomista gassendiano este último, se hallaba sumida la península, en la segunda mitad de aquella centuria, en una escolática de profunda decadencia. Muy atrás había quedado el brillante período de la Nueva Escolástica del siglo XVI y principios del XVII –desde Francisco de Vitoria (*ca.* 1492-1546) hasta Francisco Suárez (1548-1617)– flanqueada entonces por las no menos brillantes disidencias erasmistas y vivistas. Así como aquel período intelectual de esplendor se había reflejado en Hispanoamérica, también se reflejó en ella la subsiguiente declinación. Personalidades como las de los mexicanos Sigüenza y Góngora y su coetánea Sor Juana Inés de la Cruz, eran entonces –finales del siglo XVII– verdaderas prominencias en todo el ámbito de la lengua española. Pero las estancadas aguas iban a ser intensamente removidas en la centuria que asomaba.

Como hecho históricamente más resonante ha quedado la prolongada y heroica campaña de Feijóo (1676-1764) iniciada en simultaneidad con el segundo cuarto del siglo XVIII; campaña en nombre de la filosofía y la ciencia clásicas de la modernidad, de Bacon a Newton, a la que siguió después de su muerte la penetración y difusión, en el último tercio del siglo, de las ideas iluministas, con la *Enciclopedia* al centro. No obstante, la propia obra de Feijóo contó con algunos inmediatos antecedentes dieciochescos, de especial interés para nuestro asunto. Fue precisamente bajo la motivación expresa del atomismo que de golpe cambió en España la situación de quietud, o de marasmo, a través de un estallido polémico en la exacta finalización del tercer lustro del siglo; por súbito que fuera el episodio en su exteriorización pública, tuvo lugar, por cierto, en terreno preparado por el silencioso avance de la filosofía moderna en los años anteriores.

En 1714, Francisco Palanco, escolástico tradicional, publica unos *Diálogos filosófico-teológicos contra los novadores de la filosofía*. En la continuación del título puntualizaba que se trataba de un alegato *tomista contra atomistas*. Entre éstos atacaba al propio Descartes, conforme a la mentada identificación epocal de corpusculismo y atomismo; pero impugnaba también a Gassendi, atomista propiamente dicho, y en particular a su discípulo, también francés, Manuel Maignan (1600-1676). En particular a éste, por ser Maignan, más que el mismo Gassendi, quien mayor número de adeptos estaba haciendo entonces en España. En medio tan densamente

[1] C. de Sigüenza y Góngora, *Libra Astronómica y Filósofica*, edición de Bernabé Navarro, México, 1959, p. 164. En el vol. nº 106 de la Biblioteca Ayacucho dedicado al mismo autor con el título *Seis Obras*, Caracas, 1984, el citado pasaje figura en p. 378.

teológico, a los innovadores hispanos –o "novadores", como se acostumbraba llamarlos– les resultaba más atrayente, por menos vulnerable, Gassendi que Descartes, en virtud de su condición religiosa; y todavía, en el seno del atomismo, más Maignan que Gassendi, porque así como éste orientaba el atomismo al terreno científico de la físico-matemática, prefería su discípulo aplicarlo a la especulación teológica, en la que tan delicado era para esta concepción de la materia el problema de la transubstanciación. Lo cierto es que en una primera fase histórica, el atomismo penetra en la península más como maignanismo que como gassendismo, sin perjuicio de que muy pronto el nombre de Maignan se desvaneciera, consolidándose el atomismo hispano con Gassendi, su personificación por excelencia. Estas circunstancias peninsulares repercutieron, con el mismo ritmo, en los países hispanoamericanos.

La obra de Palanco provocó una gran reacción. El destacado maignanista español Diego Mateo Zapata envió un ejemplar al francés Saguens, discípulo y continuador de Maignan, en Toulouse, ciudad que había sido también la de su maestro. Saguens se apresuró a publicar en 1715 su respuesta bajo el título de *El atomismo demostrado y vindicado de las impugnaciones filosófico-teológicas del Rev. P. Franc. Palanco.* De inmediato, en 1716, acompaña en Madrid a esa respuesta la de Alejandro Avendaño (seudónimo de Juan de Nájera), con el título no menos expresivo de *Diálogos filosóficos en defensa del atomismo y respuesta a las impugnaciones aristotélicas del R. P. Franc. Palanco.* Precedía a la obra una solidaria "censura" del nombrado Zapata, en la que protesta que no es cartesiano, sino maignanista. En los años que siguieron, profusamente se prolongó la polémica, de parte a parte, a través de cartas y libros de los mismos y otros personajes. Al margen de ella, pero al mismo tiempo, contribuyó entonces en forma relevante a la difusión del atomismo en España, en la modalidad del maignanismo pero con acentos personales, Tomás Vicente Tosca (1651-1723), cuya obra principal vio la luz en 1721.[2]

Fue en ese caldeado clima que lanzó Feijóo en 1726 el primer tomo del *Teatro Crítico*. En su continuación, como luego en los también sucesivos tomos de las *Cartas Eruditas*, sin afiliarse al atomismo como sistema, lo mismo que a ningún otro, llegó a ser, sin duda, su más decisivo propagador en España como en Hispanoamérica. Adepto de la filosofía nueva, puesto a relacionar a Descartes y Gassendi, era por éste que se inclinaba, desplazando cada vez más hacia su personalidad filosófica y científica el interés que inicialmente, acaso por exigencias del medio, pusiera en Maignan. La atracción que sobre él ejerció el atomismo se extendió a sus grandes fundadores de la antigüedad. En diversas ocasiones exalta a Demócrito y Epicuro, rechazando con energía los ataques de sus adversarios y llegando a dedicarles sendos capítulos en un discurso titulado *Apología de algunos personajes famosos en la historia.* Influía, sin duda, Gassendi. Pero esta influencia se montaba sobre la anterior de su admirado Bacon, a quien, a propósito del antiguo sistema atomista, cita en estos términos: "El gran Bacon, por los cortos fragmentos que quedaron de él, le

[2] Sobre todo este período pre-feijooniano, véase en especial la obra de Olga Victoria Quiroz Martínez *La introducción de la filosofía moderna en España*, México, 1949.

contempló tan sólido que a eso mismo atribuyó su ruina, diciendo que en el curso del tiempo, como en el de un río, la filosofía de Demócrito y Epicuro se anegaron por tener solidez y peso."[3]

Con esos antecedentes peninsulares, muy en especial los feijoonianos, por su enorme difusión, explicable resulta la tan importante presencia del atomismo –fundamentalmente con referencia a Gassendi– en el pensamiento hispanoamericano del siglo XVIII. En parte, la resistencia polémica a él, bajo la sugestión de los escolásticos hispanos que en la línea de Palanco también lo resistieron; en otra parte, su defensa y adopción, también polémicas; en otra parte, su académico tratamiento en paridad con las restantes tendencias de la filosofía moderna. Actitudes diversas que, en buena medida, fueron al mismo tiempo etapas sucesivas en nuestro proceso filosófico de la época. Tal variada presencia del atomismo se comprueba a lo largo del continente, desde México al Río de la Plata, por lo menos desde mediados del setecientos. Apuntaremos a continuación sólo algunas de sus manifestaciones.

II

Ya en 1755, en prólogo a su famosa Biblioteca Mexicana que muy tempranamente historizaba la vida intelectual de México, escribía en tiempo pasado el gran Juan José de Eguiara y Eguren (1706-1763):

> *"Si consideramos ahora la Filosofía, aún la de Gassendi, de Descartes, y la que fuera de España es estudiada por los hombres cultos, no sólo la han gustado muchos, sino que la han bebido y dado a conocer oportunamente en sus escritos, sin apartarse empero de nuestros mayores y del Peripato. Permaneciendo, pues, en Aristóteles, guía inconcuso, expusieron su sistema en muchos cursos, como hemos dicho, ya según la escuela tomista, ya según la escotista o la jesuítica, en los cuales, conforme a lo indicado sobre los de Teología, construyeron y armonizaron ingeniosamente muchas cosas nuevas..."*[4]

Domina en el pasaje la general fidelidad a la tradición aristotélico-escolástica. Pero debe tenerse presente que sólo en el último tercio del siglo XVIII se encontrarán, cuando se encuentran, expresas declaraciones en su contra. La penetración de la filosofía moderna, en Hispanoamérica como en España, se hizo normalmente como incorporación o integración, cada vez mayores, a la escolástica misma, la forma de cuya enseñanza, acompañada del contenido de algunos de sus grandes basamentos teológicos, se mantuvo constante. No es fácil establecer, según las personalidades y los momentos, hasta dónde era así por convicción y hasta dónde por obligado enmascaramiento ante los riesgos inquisitoriales; debe entenderse que el famoso "eclecti-

[3] B.J. Feijóo, *Teatro Crítico*, T. VI, D. II, T. III, D. III, 2.

[4] Véase: Bernabé Navarro, *La introducción de la filosofía moderna en México*. México, 1948, p. 125.

cismo" hispánico de la época, como doctrina, mucho obedeció a la necesidad de no afrontar en público rupturas abiertas con la tradición.

En cualquier caso, el citado pasaje de Eguiara revela que desde hacía tiempo la nueva filosofía, no sólo era conocida y enseñada en México, sino que, además, lo era con simpatía, y aún con inquieto espíritu de adaptación: "la han gustado muchos", "la han bebido y dado a conocer oportunamente", "construyeron y armonizaron ingeniosamente muchas cosas nuevas". Importa para nuestro asunto subrayar todavía, que siendo encabezado el párrafo con nombre de grandes filósofos modernos, se contrae a sólo dos, de los cuáles en primer término Gassendi, el jefe del renovado atomismo.

A esa referencia general de Eguiara siguieron diversas biografías de maestros mexicanos de filosofía en el siglo XVIII, escritas por jesuitas de la misma nacionalidad –en las décadas del 80 y el 90 del mismo siglo– cuando su destierro en Italia. Fueron sus autores: Manuel Fabri (1737-1805); Juan Luis Maneiro (1744-1802), el más importante de todos; Andrés Cavo (1739-1803). Nos ocupará lo que en particular se refiera al atomismo: en primer lugar, la franca resistencia a él: en segundo lugar, su aceptación, o adopción, más o menos declaradas.

A principios de la década del 50, el jesuita Mariano Soldevilla refuta, no sin cierto detalle, al atomismo en su sentido propio, distinguido del más genérico corpusculismo. Da una idea de ello su referencia a la concepción atomista de la materia prima, opuesta a la aristotélica. Para ésta, "los cuerpos naturales se distinguen entre sí por la especie substancial: v.g. el oro respecto de una fruta". Pero, comenta Soldevilla, "dice el atomista Maignan, nadie de sana mente dirá que eso acontece por razón de la materia substancial, ya que ésta es de la misma especie en todos los compuestos, como asegura Tosca, otro atomista: luego, difieren por razón de la forma substancial realmente distinta de la materia. La materia prima según los adversarios [o sea, los atomistas], no es otra cosa que átomos, es decir, entidades realmente indivisibles, pero divisibles matemáticamente, esto es, en cuanto que tienen figura y extensión local, pues unas son esféricas, otras angulosas, etc. Afirman luego que de estos átomos, unidos y dispuestos en variada combinación, resultan todos los compuestos substanciales: de donde la forma no es otra cosa que la colocación, coordinación y conjunción de los átomos".[5]

Pasa luego a la refutación de tal doctrina, por supuesto desde el punto de vista escolástico tradicional, a cuyo término, expresa: "Baste haber tocado estas cosas contra los atomistas; más, si alguno quiere verlos refutados más detallada y vigorosamente, vaya a los P.P. Ulloa..., Spinula..., De Benedictis..., y a Losada...".[6] En otros puntos refuta todavía al atomismo, lo que es prueba, por lo menos, de la actualidad e importancia que le concedía.

La actitud de Soldevilla se reitera en otros maestros y cursos filosóficos de la época. Nos limitaremos a recordar un pasaje del también jesuita Antonio José de

[5] *Ibídem*, pp. 132-134.
[6] *Ibídem*, p. 134.

Jugo, muy expresivo por la vinculación que establece entre los atomistas antiguos y los filósofos modernos; vinculación, por lo demás a la que gustosamente acudían a su vez, de Bacon en adelante –como ya lo hemos visto– los animadores de la nueva filosofía. Refiriéndose a la concepción escolástica de la substancia física, decía Jugo hacia 1767: "Esta doctrina no puede concordar con los principios de los atomistas o corpusculares, llamados así porque pretenden que todas las cosas están constituidas por átomos o pequeñísimas partículas o corpúsculos, si bien sensibles, como primeros principios, según defendieron ya Anaxágoras, Demócrito, Epicuro y Leucipo, y en estos tiempos los seguidores de Gassendi y de Descartes". En pasaje posterior refutaba también Jugo al maignanista Tosca.[7]

Frente a esa postura de expresa resistencia, se manifiesta la opuesta, de simpatía no sólo con la filosofía moderna en general –vasto tema en la Hispanoamérica colonial, que no es el nuestro ahora– sino, en algunos casos, con la doctrina atomista en particular.

En etapas tempranas, siendo profesor de filosofía en Querétaro, el P. Agustín Castro pronunció una oración en la que, según su biógrafo Maneiro, declaró: "España ha sido muy prudente al conservar a Aristóteles; pero será mucho más fecunda si a Aristóteles junta los modernos filósofos". Comenta el mismo Maneiro: "Pareció, pues, en un principio, que el ánimo del nuevo maestro se inclinaba a enseñar aquella filosofía que la gente ha dado en llamar moderna; y en realidad estaba inclinado a ella y la habría enseñado con agrado sumo, si no es que hubiese preferido dar oídos a los vanos temores de algunos que temblaban ante cualquier nueva doctrina filosófica como ante otro caballo de Troya".[8]

Resulta claro que era Castro partidario de la filosofía moderna; pero igualmente que no llegó a enseñarla, atemorizado por las consecuencias, nada gratas entonces para los iniciadores. Pero consta por la misma fuente que "en sus tiempos libres se deleitaba en las obras de Tosca, Feijóo y otros autores parecidos".[9] En primer término, Tosca, un declarado atomista del batallador período del maignanismo español; luego Feijóo, manifiesto simpatizante y propagandista, de Maignan en su momento, de Gassendi en adelante.

Un paso más en el mismo México es dado por el jesuita Diego José Abad, en su histórico *Curso* dictado de 1754 a 1756. Por lo pronto, no se inhibe ante la enseñanza de "la nueva filosofía". Promete al comienzo "ofrecer algunas noticias por lo menos de los más célebres sistemas, para que no se diga que los ignoráis, vosotros que profesáis ser filósofos". Pero no sin agregar sugestivamente: "Alguna vez (si place a los dioses) hablaremos más abiertamente de ella y no sólo como en privado. Para mayor claridad expondremos primeramente aquello en que los modernos convienen con los físicos peripatéticos, y después en lo que máximamente difieren".[10]

[7] *Ibídem*, pp. 140-141.
[8] *Ibídem*, p. 130.
[9] *Ibídem*, p. 131.
[10] *Ibídem*, p. 155.

Con algún detalle expone sucesivamente a Gassendi y Descartes, en ese orden, preocupándose de establecer en cuanto a Gassendi, que había eliminado, como saludable enmienda, la implicación de ateísmo que existía en los antiguos atomistas, Leucipo, Demócrito, Epicuro y Lucrecio. Hecha luego la exposición de aspectos correlativos de la escolática, concluía con este pasaje de franca simpatía hacia el pensamiento nuevo:

> *"Al contrario [de los peripatéticos], los modernos piensan que todas las cualidades sensibles o accidentes sensibles, consisten en la figura, disposición, movimiento y demás afecciones mecánicas, o aún en ciertos efluvios de los cuerpos. Mas, cada una de las cualidades en particular, por ejemplo, la luz, los colores, los sonidos, los olores, etc., las explican prolija y agradablemente, llamando también en su ayuda el formidable aparato de los experimentos y de las ciencias matemáticas, sin los cuales no creen que se pueda adquirir la física o ciencia de la naturaleza, ya que Dios dispuso todas las cosas en número, peso y medida, como se dice en el libro de la Sabiduría, cap. II. vers. 21".*[11]

En el inocultable empeño de favorecer la admisión de las ideas modernas, al cabo de una descripción escolástica de la materia prima, comenta: "... todo lo cual facilísimamente se acomoda a los átomos de Gassendi y al triple elemento de Descartes". Comentario al que seguía este otro, sobre el mismo tema: "De donde se deduce que sólo es compuesta [la materia prima], integralmente de partículas continuativamente extensas, en cada una de las cuales se salva la esencia de la materia. Y en este sentido conceden los peripatéticos que todo cuerpo consta de átomos, o de corpúsculos pequeñísimos, divisibles al infinito, pues las dos posiciones tienen partidarios entre los peripatéticos".[12] Recepción, pues, del atomismo –más allá del primer plano conciliacionista– aunque asumido ahí en su amplio sentido de época, como sinónimo de corpusculismo: la verdad es que en ese lugar, buscando puntos comunes con la escolástica, escapaba a su interés puntualizar la especificidad del atomismo propiamente dicho, que no desconocía y al cual parece inclinarse por el carácter de sus referencias a Gassendi.

Más avanzado aún, no ya en la adopción y profesión de la filosofía moderna en general, sino del propio atomismo, fue en México –en aquel período central del siglo XVIII– el también jesuita, de mayor renombre, Francisco Javier Clavigero (1731-1787). El reconocido estudioso de ese período, a quien tanta información se le debe, Bernabé Navarro, lo llama "el principal de los innovadores".[13] Su famoso *Curso Filosófico* fue enseñado a partir, por lo menos, de 1757. Destaca su biógrafo Maneiro que era su filosofía una síntesis personal en la que "encontrábanse admirablemente

[11] *Ibidem*, p. 159.
[12] *Ibidem*, p. 162.
[13] *Ibidem*, p. 174.

concentrados y dilucidados con suma perspicuidad los filósofos griegos así como también todos los útiles conocimientos descubiertos por los sabios modernos, desde Bacon de Verulamio y Descartes hasta el americano Franklin". Pero al mismo tiempo hace saber que fue "tomando como guías a Feijóo y a Tosca" que se adentró en el conocimiento de la filosofía moderna[14]. La índole de la referencia a estos últimos sugiere ya su inclinación al atomismo. Textos directos suyos, relativos a la constitución de los cuerpos, así lo confirman. Véase:

> *"No hay otros elementos –afirma Clavigero– fuera de los átomos, pues éstos... son cuerpos simples, de los cuales (como dijimos en otra parte) se componen todas las cosas y en los cuales se resuelven todas". A la objeción escolástica de que: "Cualquier átomo se compone de materia y forma, y en ellas se puede resolver; luego, no los átomos sino su materia y su forma deben considerarse como los elementos", replica Clavigero: "Niego la consecuencia, porque ni la materia ni la forma son cuerpos, sino los compuestos de ambas: ahora bien, el elemento debe ser cuerpo." A una segunda objeción escolástica de que el átomo no es cuerpo porque el cuerpo indica multiplicidad de partes, vuelve a replicar Clavigero: "Eso es verdadero acerca del cuerpo vulgar e integral, no del simple y esencial como es el átomo. La esencia del cuerpo es ser substancia completa, por su propia naturaleza cuanta e impenetrable: tal es el átomo, aunque no esté constituido por ningunas partes integrantes".*[15]

III

Después de México, tal vez en ninguna otra región hispanoamericana como el Río de la Plata, encontró tanta acogida el atomismo filosófico de la época.

De otros lugares contamos con algunos sugestivos indicios, necesitados de mayor indagación. Con referencia a un curso dictado en Quito entre 1748 y 1751, dice el estudioso ecuatoriano Samuel Guerra Bravo: "Luego, el P. Joaquín de Alvarez se vio forzado a dar un paso más adelante y tratar ampliamente el *atomistarum sistema* (sistema de los atomistas cartesianos), aunque acabó por refutarlo".[16] De la enseñanza de la filosofía en Caracas, a fines del siglo XVIII, mencionando en primer término a Gassendi, expresa Caracciolo Parra León: "Gassendi y Descartes, Leibniz y Wolf, Malenbranche y Berkeley, Bacon, Locke, Condillac y Lamarck, Eximeno y Verney, dejaron huella profunda en la educación de los universitarios caraqueños ...que los recibieron a ciencia y paciencia de todo el mundo, de labios de los catedráticos de la

[14] *Ibidem*, pp. 175, 177, 178.
[15] *Ibidem*, p.187.
[16] S. Guerra Bravo, "El pensamiento ecuatoriano en los siglos XVI, XVII, XVIII", en Revista *Cultura*, Quito, 1979, vol.II, nº 4, p. 91.

Universidad, clérigos y seculares, por lo menos desde 1788 en adelante".[17] En esos mismos lugares, y en tantos otros de nuestra América, ¿cuánto queda por exhumar, o ha sido exhumado ya en la creciente investigación de estos últimos años?

En cuanto al Río de la Plata, numerosas constancias, directas o indirectas, han quedado de la presencia del atomismo en la enseñanza de la filosofía en Córdoba y Buenos Aires, de mediados a fines del siglo XVIII. Unas, de rechazo polémico; otras, de incorporación o asimilación con marcados acentos de preferencia. Tomaremos en cuenta sólo a estas últimas, para un rápido registro de las mismas.

En el trienio 1762-1764, muy cerca ya de la histórica expulsión de la Compañía de Jesús de los dominios españoles, ocupó en Córdoba la cátedra de filosofía el jesuita Benito de Riva, de origen catalán. De su enseñanza informa el historiador contemporáneo Guillermo Furlong, también jesuita, quien ha hecho un amplio relevamiento de las fuentes impresas e inéditas que restan de la filosofía en el Río de la Plata en el período colonial. Pasajes sustanciales de un manuscrito conservado de la docencia de Riva, resultan de verdadero interés para el conocimiento de la general penetración de la filosofía moderna en las aulas cordobesas. Contrayéndonos a la particular cuestión del atomismo, es elocuente que a propósito de la materia de los cuerpos se circunscriba a opiniones atomistas: simpatiza con Gassendi, refutando a Maignan, Saguens y Tosca, atomistas también a su manera, como ya sabemos. En armonía con ello, después de criticar severamente, hasta ridiculizarla, la definición aristotélica de la cualidad, es la de Gassendi la que le opone.[18]

El igualmente jesuita José Rufo, nacido en Andalucía, enseñó filosofía en Córdoba en los años inmediatos. Según el manuscrito de su curso, en el orden experimental se atenía a los pensadores modernos, colocando por encima de todos a los "clarísimos Gassendi y Newton".[19]

Entre 1783 y 1787, y luego en 1790, ocupó en Córdoba la cátedra de filosofía el franciscano José Elías del Carmen. De su *Física General* se ha conservado un códice manuscrito por un alumno, que Juan Chiabra tradujo y publicó en 1911. Exponía la disciplina, según se expresaba en el título, "en conformidad con las opiniones y las experiencias de los modernos filósofos". De su convicción atomista da cuenta esta inequívoca tesis: "La materia prima no es sino una masa de partículas sutilísimas e indivisibles, por lo menos físicamente".[20]

Cerrando este elenco referido a la Universidad de Córdoba, recordemos finalmente al también franciscano José Cayetano Rodríguez, nacido en la provincia de Buenos Aires. Enseñó allí filosofía de 1788 en adelante. Se conservan varios códices de sus cursos, obra de sus alumnos, aunque también alguno de su puño y letra. Destaca que los filósofos modernos "abrieron nuevos caminos a la Filosofía, y principios que Epicuro había otrora expuesto los volvieron ellos a resucitar, y gracias a la experimentación los ilustraron en forma elocuentísima". Con semejante devoción por el clásico del atomismo antiguo, se corresponde esta conclusión del citado Furlong, en el tema clave de la materia prima: "Para Rodríguez la materia prima, físicamente considerada, es el conjunto de átomos, y la forma es aquella disposición, conveniencia, proporción y armonía con que los átomos o corpúsculos se combinan y unen entre sí, y él mismo reconoce que estos términos de materia y forma no los utiliza en el sentido aristotélico sino en el sentido de los filósofos modernos, como Gassendi, Maignan, Duhamel, Tosca y otros".[21]

Si de Córdoba pasamos a Buenos Aires, el atomismo reaparece en la enseñanza del principal centro educativo de la capital antes de la emancipación: el Colegio de San Carlos, destinado, después de diversas vicisitudes, a integrar con el nombre de Colegio de Ciencias Morales, la futura Universidad, establecida por Rivadavia en 1821. Hacia 1792 dictó allí filosofía Melchor Fernández, nacido en España pero venido de niño a Buenos Aires. De su enseñanza ha quedado la tesis, impresa en la época, sostenida ese año por sus alumnos Gregorio García de Tagle y Dámaso Antonio Larrañaga, después figuras prominentes de la Revolución platense, argentino el primero, uruguayo el segundo. En la misma, una de las conclusiones es francamente atomista. La materia no se compone de puntos inextensos ni de mónadas leibnizianas, "sino de pequeños puntos extensos, de diversa figura y dotados de magnitud; indivisibles realmente pero divisibles sin fin por abstracción mental o matemáticamente". En consecuencia, se admiten "vacíos mínimos diseminados por los poros de los cuerpos", aunque sin negar tampoco "la existencia de una materia sutilísima, cualquiera fuese su íntima naturaleza". En forma expresa se rechazan entre otros parecidos conceptos, "las formas substanciales en el sentido de los escolásticos".[22]

En la Recoleta Franciscana de Buenos Aires enseñó filosofía hacia 1801, el franciscano Fernando Braco, igualmente español que viniera muy joven al país. De su enseñanza se conserva un códice, hecho conocer por Furlong, quien resume sus principales tesis. Una de ellas perpetúa en el umbral del siglo XIX, la línea atomista que tantos habían venido definiendo: "La materia primera de los cuerpos sensibles no es otra que partículas pequeñísimas y homogéneas, extensas y sólidas, aunque de figura y tamaños diversos, y naturalmente indivisibles". Otras tesis igualmente atomistas la complementaban.[23]

De 1805 a 1808 enseñó filosofía en el San Carlos de Buenos Aires, el también español llegado muy joven al país, Juan Manuel Fernández de Agüero. Hízose célebre como profesor y tratadista de filosofía, dos décadas más tarde, en la Universidad que creara Rivadavia. Escolástico modernizante en su primera época, se presenta entonces incorporado al ideologismo de Destutt de Tracy. Fue el más notable ideo-

[17] C. Parra León, *Filosofía Universitaria Venezolana*, 1788-1821, Caracas, 1933, p. 45.
[18] G. Furlong, *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata*, 1536-1810, Buenos Aires, 1952. pp. 190, 191, 192.
[19] *Ibídem*, pp. 180, 194.
[20] *Ibídem*, pp. 267, 268, 274.
[21] *Ibídem*, pp. 246, 247, 252.
[22] Véase Arturo Ardao, "La tesis filosófica de Larrañaga", en *Etapas de la inteligencia uruguaya*, Montevideo, 1971, p. 22.
[23] G. Furlong, op. cit., p. 507.

logista del Río de la Plata, y tal vez de la América hispana, publicando su curso en castellano, en contraste con la tradicional expresión latina del período colonial. En lo que a nuestro tema se refiere, importa recordar, como testimonio postrero de la acción militante de Gassendi en nuestras tierras, este agresivo pasaje de su *Metafísica*, publicada en 1826. Católico y sacerdote como era, no vacila en dirigirse así a los que llama "espiritualistas ultramontanos e inquisitoriales":

> *"Sería ciertamente una extravagancia imperdonable vuestro acomodamiento con los puros y netos materialistas; pero la adopción de los principios del inmortal Locke y del juicioso Gassendi, que reconocen poder en la divinidad para hacer pensante la materia, os honraría, así como nosotros nos honramos de pertenecer a sus devotos, desde nuestra primera época de 1805 a 1808".*[24]

En la base de su pensamiento había colocado Gassendi una obra sobre Epicuro y el atomismo antiguo. Por su parte, en 1841 dedicó el joven Marx su tesis doctoral a un estudio comparativo de Demócrito y Epicuro, remotos antecesores de su personal filosofía en gestación. Ni por asomo pudo entonces imaginar que aquellos grandes clásicos habían sido tan llevados y traídos –merced a la principal influencia, entre otras secundarias, del francés Gassendi y el español Feijóo– en el ámbito de la filosofía hispanoamericana del siglo XVIII, con prólogo en la misma a fines de XVII y epílogo a principios del XIX.

[24] *Ibídem*, p. 578.

SENTIDO POLÍTICO DEL AMERICANISMO FILOSÓFICO DE ALBERDI

"De aquí es que la filosofía americana debe ser esencialmente política y social en su objeto... republicana en su espíritu y destinos."
Alberdi, 1840.

I

Juan Bautista Alberdi (1810-1884), fue ante todo un pensador político. Con su célebre obra *Bases* (1852), en el centro bibliográfico y doctrinario de su extensa producción anterior y posterior, fue ante todo un pensador político en el más genérico significado de este término: lo social, lo jurídico, lo económico, y hasta lo histórico y lo literario, es por el costado político que adquieren en él todo su sentido.

También lo filosófico. La iniciación intelectual de Alberdi tuvo su acento en la filosofía. Tal fue el carácter de sus más destacables piezas juveniles entre 1837 y 1840, antes y después de emigrar a Montevideo a fines de 1838 con miras revolucionarias contra Rosas. Mención especial merecen: de 1837, su primer libro, *Fragmento preliminar al estudio del derecho,* de filosofía jurídica, al que antepuso un histórico "Prefacio" con referencias a la realidad política de su país; de 1838 ya en la otra orilla del Plata, cuatro artículos de polémica sobre la enseñanza de la filosofía, con el profesor de la disciplina en la cátedra oficial montevideanas; de 1840, *Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea,* curso que hubo de dictar en el también montevideano, pero privado, Colegio Oriental de Humanidades[1]

Después de 1840, es decir, después de los treinta años de edad, no incursionó más en disquisiciones expresamente filosóficas. Pero las ideas expuestas en aquel período constituyen el cimiento teórico –no sin variantes, grandes a veces– de todo lo que produjo más tarde. Más allá de los enunciados filosóficos, de intención política fueron todas las piezas referidas. Lo fue, aun, la última, en su contenido la más filosófica de todas, destinada a servir, bajo la forma de un ensayo, como programa de un curso docente. A ella nos circunscribiremos, sin perjuicio de obligadas alusiones a instancias anteriores. La verdad es que apenas con matizaciones doctrinarias, resultantes en parte del ávido proceso de formación, en parte de cambiantes circunstancias políticas –el gran cambio de medio representado por el exilio– una común inspiración de fondo unifica a su escritura de aquellos años.

[1] Sobre la actividad filosófica de Alberdi en ese período juvenil, la bibliografía es a la fecha muy extensa, a partir de Ingenieros y Korn en las décadas del diez y el veinte, continuados por muchos estudiosos latinoamericanos, del Plata a México. De los años más recientes, en cuanto conocemos, importa destacar: Arturo Andrés Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, 1981, pp. 284-312; Héctor Capuscio. *El pensamiento filosófico-político de Alberdi.* Buenos Aires, ECA, 1985, pp. 29-118.

II

Es principalmente por su ensayo de 1840 que Alberdi ha alcanzado una posición clásica en la historia de las ideas filosóficas en el continente.[2]

Con toda justicia, ha sido habitual poner por delante la pionera postulación que allí hizo de una filosofía que fuera americana. La hizo en explícito desarrollo, luego de haberla anticipado en rápidos giros, tanto en el "Prefacio" de su libro bonaerense de 1837, como en su polémica montevideana de 1838. Cayó después en el olvido. Tras la exhumación por Ingenieros, seguido por Korn, el intenso (latino)-americanismo filosófico del presente siglo ha venido a hacer su amplia reválida, al margen de eventuales reajustes, o reservas, respecto a tales o cuales de sus tesis. Valga como testimonio la representativa palabra de José Gaos, se comparta o no su alcance teórico.

En 1945, hacía poco incorporado a México, escribía:

> *"Pero hay en la obra de Alberdi algo de interés singular en la historia del pensamiento no sólo argentino, ni siquiera hispanoamericano... sino para el pensamiento de lengua española todo: unos artículos y unas Ideas para un curso de filosofía, en que Alberdi formula mejor que nadie, ni él mismo, antes ni después, lo que debe ser el pensamiento de la América española –y de España, cabe añadir–. [En 1958, insistía en una revista francesa especializada:] Como declaración de independencia estrictamente* ***filosófica*** *hecha en nombre de toda América, concibiendo ya una filosofía americana en el sentido de una filosofía sobre los problemas de los pueblos americanos, fue obra del argentino Alberdi en* Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea *en el Colegio de Humanidades de Montevideo (1840), que continúan siendo vivientes y fecundas."*[3]

Es en el aspecto político de aquel escrito alberdiano que queremos detenernos aquí. En diversas ocasiones, desde mucho tiempo atrás, nos ha ocupado tanto del punto de vista de la historia de las ideas como con referencia al llamado problema de la filosofía americana. En este lugar dirigimos en particular nuestra atención a sus elementos políticos. No se trata, empero, de elementos adicionados o yuxtapuestos en el texto a los filosóficos de primer plano, de los que sea posible discernirlos o

[2] Vio la luz en el diario El Nacional de Montevideo, el 2 de octubre de 1840. En Anexo de nuestra *Filosofía pre-universitaria en el Uruguay*. Montevideo, 1945 (2ª ed., Montevideo, 1995), publicamos su texto depurado de las numerosas erratas con que fue recogido en el t. XV, pp. 603 y ss. de los *Escritos Póstumos* de Alberdi; entre ellas, la equivocada fecha de 1842 que allí se le atribuye, no corregida en algunas reproducciones contemporáneas.

[3] J. Gaos. *Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea*. México, 1945, Introducción, p. XXVII; J. Gaos. "La actualidad filosófica en México", en la Revista *Les Etudes Philosophiques*, Paris, 1958, nº 3, p. 298.

separarlos sin que aquéllos se resientan. Se trata de elementos que pertenecen a la propia esencia del americanismo filosófico allí expuesto, en tanto que tal, es decir, en tanto que americanismo filosófico. Expresado de otro modo: caracteriza al americanismo filosófico de Alberdi un dominante sentido político, en la más lata a la vez que doctrinaria significación de este término.

En diversos pasajes del ensayo, otros aspectos tienen la apariencia de compartir con el político la misma situación de privilegio en el campo de la filosofía aplicada. El aspecto social, aún, parece por momentos anteponérsele. Esto considerado, no carece de legitimidad hablar del sentido social del americanismo filosófico de Alberdi. Lo tuvo, sin duda, en directa relación con el utopismo de la conciencia romántica, que tanta seducción, a partir de Francia, ejerció entonces en el Plata. Pero lo social, invocado a menudo en aquel escrito, a veces con enunciación prioritaria, era a categorías de entonación política que en definitiva resultaba remitido.

La postulación de la filosofía americana es hecha inicialmente en estos términos:

> *"La filosofía de cada época y de cada país ha sido por lo común la razón, el principio, o el sentimiento más dominante y más general que ha gobernado los actos de su vida y de su conducta. Y esa razón ha emanado de las necesidades más imperiosas de cada período y de cada país. Es así como ha existido una filosofía oriental, una filosofía griega, una filosofía romana, una filosofía alemana, una filosofía inglesa, una filosofía francesa y como es necesario que exista una filosofía americana. [A lo que se añade más adelante:] Hemos nombrado la filosofía americana y es preciso que hagamos ver que ella puede existir. Una filosofía completa es la que resuelve los problemas que interesan a la humanidad. Una filosofía contemporánea es la que resuelve los problemas que interesan al momento. Americana será la que resuelva el problema de los destinos americanos."*[4]

Los destinos americanos, no diferenciables de los de cada uno de nuestros países, plantean problemas –o un genérico problema– cuya solución es fundamentalmente en el terreno político que habrá de buscarse y encontrarse. Paso a paso desenvolverá Alberdi todo el fondo de su pensamiento. De ahí que en una primera parte prefiera como cabeza de fila a lo social, pero para ceder el puesto muy pronto a lo político. Después de un ordenamiento de las escuelas contemporáneas, que culminaba con la que llama "de Julio" por la Revolución de 1830, escuela "representada por Leroux, Carnot, Lerminier, etcétera", declaraba:

> *"Aplicaremos a la solución de las grandes cuestiones que interesan a la vida y destinos actuales de los pueblos americanos la filosofía que habremos declarado predilecta. Si en esta aplicación somos incompletos, como es de*

[4] Véase la reedición del texto en el vol. que citamos en nota 2, 2ª ed., Montevideo, 1995, pp. 154-160.

necesidad que seamos, nos habrá servido ella, a lo menos, para darnos la habitud de encaminar nuestros estudios hacia nuestras necesidades especiales y positivas. Esto nos llevará a un examen crítico de los publicistas y filósofos sociales europeos, tales como Bentham, Rousseau, Guizot, Constant, Montesquieu y otros muchos. Será la oportunidad de explicar y refutar a Donoso Cortés, que por su elocuencia prometen sus ideas un ascendiente entre nosotros, siendo inaplicables en estos países de democracia, aunque adaptables a las exigencias monárquicas de la España."[5]

Donde dijo "filósofos sociales", sin que ello fuera impropio, bien pudo haber dicho "filósofos políticos", como resulta claramente de los nombres citados y de la conceptuación del pasaje. La misma observación corresponde a propósito de las líneas que seguían:

"Así, la discusión de nuestros estudios será más que en el sentido de la filosofía especulativa, de la filosofía en sí, en el de la filosofía de aplicación, de la filosofía positiva y real, de la filosofía aplicada a los intereses sociales, políticos, religiosos y morales de estos países. En el terreno de la filosofía favorita de este siglo, la ***sociabilidad*** *y la* ***política****."*

Los dos términos finales, subrayados por el propio Alberdi, pudieron figurar invertidos, no sólo conforme al resto del texto, sino a la conclusión del mismo párrafo:

"De día en día la filosofía se hace estadista, positiva, financiera, histórica, industrial, literaria, en vez de ideológica y psicológica."[6]

Proseguía:

"Tocaremos, pues, de paso, la metafísica del individuo para ocuparnos de la ***metafísica del pueblo****. El pueblo será el grande ente, cuyas impresiones, cuyas leyes de vida y de movimiento, de pensamiento y de progreso trataremos de estudiar y de determinar de acuerdo con las opiniones más recibidas entre los pensadores más liberales de nuestro siglo, y con las necesidades más urgentes del progreso de estos países. Y desde luego, partiendo según esto de las necesidades más fundamentales y sociales de nuestros países en la hora en que vivimos, los objetos de estudio que absorban nuestra atención, serán: 1º - La organización social cuya expresión más positiva es la* ***política constitucional y financiera****."*[7]

[5] *Ibídem*, p. 157.
[6] *Ibídem*, p. 158. Los subrayados en ésta y en las demás citas del Alberdi, son de su pertenencia.
[7] *Ibídem*, p. 158.

Significativo es que los términos *política constitucional y financiera*, luzcan ahí, en el numeral primero dedicado a la "organización social", como la "expresión más positiva" de ésta. En tres numerales más, seguían: la literatura; la moral y la religión; la filosofía de nuestra historia y la filosofía de la historia general.

Desplazándose cada vez más, de ese modo, al cimiento político del conjunto, comentaba a continuación:

"Así, pues, derecho público y finanzas, literatura, moral, religión e historia: he aquí los objetos de que nos ocuparemos en los seis meses de este curso. Pero el derecho público, las finanzas, la literatura, la religión, la historia, en sus leyes más filosóficas y más generales, en su razón de conducta y de desarrollo, digámoslo así; y no en su forma más material y positiva. De otro modo no se diría que hacíamos un curso de filosofía."[8]

No terminaba ahí el largo párrafo. El aspecto político sigue afirmándose en el primer plano con claridad creciente. Estas eran las palabras inmediatas:

"Vamos a estudiar la filosofía evidentemente; pero a fin de que este estudio, por lo común tan estéril, nos traiga alguna ventaja positiva, vamos a estudiar, como hemos dicho, no la filosofía en sí, no la filosofía aplicada al mecanismo de las sensaciones, no la filosofía aplicada a la teoría abstracta de las ciencias humanas, sino la filosofía aplicada a los objetos de un interés más inmediato para nosotros; en una palabra, la filosofía de nuestra política, la filosofía de nuestra industria y riqueza, la filosofía de nuestra literatura, la filosofía de nuestra religión y nuestra historia."[9]

El mismo párrafo se cerraba definitivamente así, con subrayados del propio Alberdi:

"Decimos de ***nuestra política,*** de ***nuestra industria****, en fin de todas aquellas cosas que son nuestras, porque lo que precisamente forma el carácter y el interés de la enseñanza que ofrecemos es que ella se aplica a investigar la razón de conducta y de progreso de estas cosas entre nosotros."*[10]

Como para que no subsistiera ninguna duda, escribía Alberdi en el párrafo siguiente:

[8] *Ibídem*, p. 158.
[9] *Ibídem*, p. 159.
[10] *Ibídem*, p. 159.

"Platón, Aristóteles, Cicerón, Bacon, Leibniz, Locke, Kant, Condillac, Jouffroy, han concluido por ocuparse de la política y de la legislación; tal es el curso más reciente de la filosofía en Alemania y en Francia, como lo nota Sainte-Beuve. En América no es admisible la filosofía en otro carácter."[11]

Reiteraba más adelante, volviendo rotunda la primaria definición política:

"De aquí es que la filosofía americana debe ser esencialmente política y social en su objeto, ardiente y profética en sus instintos, sintética y orgánica en su método, positiva y realista en sus procederes, republicana en su espíritu y destinos."[12]

Poniendo luego la mirada en la juventud a la que el curso era propuesto, puntualiza:

"Según esto, ¿qué filosofía es la que puede convenir a nuestra juventud? Una filosofía (...) que por su fondo sirva sólo para iniciarla en el espíritu y tendencia que preside al desarrollo de las instituciones y gobiernos del siglo en que vivimos, y sobre todo, del continente que habitamos. (...) Destinado este colegio en sus estudios preparatorios para formar a los jóvenes para la vida social, es indispensable instruirlos en los principios que residen en la conciencia de nuestras sociedades. Estos principios están dados, son conocidos; no son otros que los que han sido propagados por la revolución y están consignados en las leyes fundamentales de estos países. Son varios, pero susceptibles de reducirse en sólo dos principales: ***la libertad del hombre y la soberanía del pueblo****. Aún podrían estos dos reducirse a uno: la libertad del hombre."*[13]

Verdadera rúbrica política del texto vino a ser el párrafo estrictamente último. Lo comenzaba recordando estas palabras de Jouffroy:

"No comprendemos cómo tantas gentes de conciencia se arrojan en los negocios políticos y empujan o arrastran el carro de nuestra fortuna en un sentido y otro, no digo solamente antes de haber pensado en proponerse estas cuestiones, sino aun antes de haberlas agitado en sí mismas y examinándolas con la madurez conveniente."

La filosofía, pues –en el caso de Alberdi, la filosofía americana y todavía la más localizada filosofía nacional– concebida ante todo como preparación para "los negocios políticos". Finalizaba el párrafo, y con él todo el escrito, con este comentario, igualmente político, dirigido también a la juventud:

[11] *Ibídem*, p. 159.
[12] *Ibídem*, p. 160.
[13] *Ibídem*, pp. 161-162.

"Es un deber de todo hombre de bien que por su posición o capacidad puede influir sobre los asuntos de su país, el mezclarse en ellos, y es del deber de todos aquellos que toman una parte, el ilustrarse sobre el sentido en que deben dirigir sus esfuerzos. Pero no se puede llegar a esto sino por el medio que hemos indicado, es decir, averiguando dónde está el país y dónde va; y examinando para descubrirlo, dónde va el mundo, y lo que puede el país en el destino de la humanidad."[14]

III

Tomado en conjunto el ensayo de 1840, diversas son las cuestiones filosóficas que suscita. Entre otras; los conceptos mismos de filosofía, de metafísica, de filosofía nacional, de filosofía americana; las relaciones entre la filosofía europea y la de nuestro continente; la enseñanza de la filosofía; lo universal y lo circunstancial, lo permanente y lo provisorio –en el espíritu del propio autor– de tales o cuales de sus tesis. Todo ello se ha debatido y se seguirá debatiendo, con la toma en consideración de otros capitales pasajes además de los reproducidos.

Más allá de acuerdos y desacuerdos con Alberdi, en esta oportunidad, ya lo hemos dicho, nos limitamos a la puesta de relieve de lo que cabe llamar el sentido político de su americanismo filosófico. Punto bien circunscripto, sin duda, y hasta teóricamente menor respecto a aquel conjunto de cuestiones. Pero que opera como recurrente foco de dicho conjunto, arrojando luz sobre todas y cada una de las cuestiones que lo integran. Seleccionados apenas algunos pasajes reveladores de la preocupación política, ellos mismos se han ido mostrando, por sí solos, como espina dorsal de la totalidad del texto.

El notorio sentido político del ensayo *Ideas* de Alberdi, de 1840, resulta inseparable del espíritu con que emergió en la Argentina la llamada Generación del 37. Nucleada primero en el *Salón Literario* que fundó ese año Marcos Sastre, se agrupó al siguiente en la "Asociación de la Joven Generación Argentina", poco después denominada "Asociación de Mayo". Con rápidas ramificaciones en las provincias, como asimismo en la capital uruguaya, aquel núcleo constituía, por cierto, una nueva generación intelectual, la primera del romanticismo platense. Pero constituía indivisiblemente una nueva generación política. Con Esteban Echeverría al frente, como hermano mayor, y Alberdi en seguida como el más destacado de los más jóvenes, la animaba, en este terreno, la vehemente aspiración de superar el gran antagonismo entre unitarios y federales que había dividido a la generación anterior.

La idea inicial fue la de superarlo en el marco del gran hecho, entonces consumado, de Rosas y la Federación. La decepción llegó muy pronto, y con ella la emigración a Montevideo, uno tras otro, para coincidir ahora con los unitarios, también de hecho, en la lucha antirrorista. El inmediato signo político se invirtió –con Rosas;

[14] *Ibídem*, p. 163.

contra Rosas– al pasar de una a otra de las orillas del Plata. Pero todo ello dentro de una continuidad de fondo en los planos de mayor generalidad doctrinaria.

En lo que al americanismo filosófico de Alberdi respecta, lo había anticipado ya en el célebre "Prefacio" a su *Fragmento preliminar al estudio del derecho*, de 1837. Entre otras cosas dijo allí:

> *"La filosofía americana, la política americana, el arte americano, la sociabilidad americana, son otros tantos mundos que tenemos que conquistar."*[15]

Anticipación en la que la política seguía inmediatamente a la filosofía. En el entrecruce teórico, por momentos heterogéneos, que impulsó entonces al insurgente movimiento romántico argentino, dos notas resultan dominantes –aunque no únicas– en aquel "Prefacio": el historicismo, que en el campo del derecho difundía en Francia Eugenio Lerminier, y el sansimonismo, de más amplia significación político-social, que también en Francia tenía entonces por abanderado a Pedro Leroux. Y, en nombre de ambas notas, hacía Alberdi a aquella hora la justificación de Rosas y su régimen.

En tanto que historicista a lo Lerminier, no sin algún eco hegeliano, escribió allí:

> *"El señor Rosas, considerado filosóficamente, no es un déspota que duerme sobre bayonetas mercenarias. Es un representante que descansa sobre la buena fe, sobre el corazón del pueblo... La democracia actual tiene que ser imperfecta, más visible que íntima, y que serlo sin remedio, porque lo exigen las condiciones normales de nuestra existencia presente... Nuestra situación, a nuestro ver, es normal, dialéctica, lógica."*[16]

En tanto que sansimoniano a lo Leroux, escribió también allí:

> *"¿En qué consiste esta situación? En el triunfo de la mayoría popular que algún día debía ejercer los derechos políticos de que había sido habilitada... Esta mayoría es lo que una minoría privilegiada había llamado* ***plebe*** *en aquella sociedad que no existe ya en América y que en Europa ha tocado su feliz decadencia. ¡Eh!, ¿no es grande, no es hermoso ver que esta plebe que desde las edades de Grecia, desde los primeros siglos de Roma, conspira en el continente oriental por su emancipación, tenga ya un mundo joven gobernado por ella, y esperanzas bien fundadas de que el antiguo también pronto será suyo? Todo induce a creer que el siglo 19 acabará plebeyo y nosotros desde hoy le saludamos por este título glorioso."*[17]

[15] J.B. Alberdi. *Obras Completas*, t. I. Buenos Aires, 1886.
[16] *Ibídem.*
[17] *Ibídem.*

Tales palabras armonizaban estrechamente con este juicio del mismo año 1837, sobre Saint-Simón, en el periódico *La Moda,* del que eran principales redactores Alberdi y Juan María Gutiérrez: "osado y poderoso reformista de nuestro siglo que quien sabe si no acaba tomando su nombre".[18]

En abril de 1838 apareció en Montevideo *El Iniciador,* periódico dirigido por el uruguayo Andrés Lamas y el argentino Miguel Cané, íntimo de Alberdi. Este, todavía en Buenos Aires, colabora en él, lo mismo que otros de sus compañeros. De bonaerense, el movimiento había pasado a ser platense, por la extensión, primero doctrinaria y en seguida personal, del grupo porteño. El primero de agosto ve allí la luz una titulada "Sección Sansimoniana", cuya básica definición no peca de disimulo: "La humanidad como todo **ser**, tiene su ley; Vico, Montesquieu, Kant, Lessing, Herder, Condorcet, Turgot, Hegel, la han buscado, Saint-Simon la ha encontrado."[19]

Superado está desde hace tiempo el viejo debate sobre el sansimonismo –o si se quiere, escarceos sansimonianos– de aquella generación. Se trata de un poderoso ingrediente doctrinario, sin el cual deja de comprenderse el conjunto de su ideología tomada como una unidad. En este lugar nos interesa tan sólo, por lo que más adelante se verá, llamar la atención sobre una idea típicamente sansimoniana, que opera como central en el texto de aquella "Sección", comenzada pero no proseguida: la idea de **asociación**.

Se lee en la misma nota:

> *"(La humanidad) es una asociación de individuos que se desarrolla en una serie continua de generaciones... La asociación humana se adelanta incesantemente y por vías* ***ciertas*** *hacia el objeto determinado a que se dirigen todos sus deseos... El deseo más vasto que la humanidad puede formar por su felicidad social e individual, consiste: En la asociación religiosa y política de todos los pueblos entre sí, de todas las familias de un mismo pueblo, de todos los individuos de una misma familia... La religión San Simoniana está destinada a reunir a todos los hombres bajo una misma fe religiosa y política, a fundar un orden social en el cual, la humanidad despojada de los privilegios, gozará de la libertad que* ***asocia*** *por la obediencia voluntaria a un poder reconocido capaz."*[20]

Las notas de *El Iniciador* aparecían firmadas con iniciales, pero puestas siempre a capricho, aunque hoy en general identificadas por ulteriores anotaciones manuscritas. Aquella "Sección Sansimoniana" no llevaba firma alguna. Diversas circunstancias hacen pensar que fue enviada desde Buenos Aires. En aquellos precisos momentos, Echeverría, Alberdi y Gutiérrez integraban la comisión a la que se le había dado el

[18] Periódico *La Moda*, nº 7 (reproducción facsimilar publicada por la Academia Nacional de la Historia, prólogo de José A. Oria, Buenos Aires, 1938).
[19] Periódico *El Iniciador*, t. I. p. 180 (reproducción facsimilar publicada por la Academia Nacional de la Historia, prólogo de Mariano de Vedia y Mitre, Buenos Aires, 1941).
[20] *Ibídem*, pp. 180-181.

encargo de formular la doctrina de la flamante "Asociación de la Joven Generación Argentina", fundada por los mismos días, en el mes de julio. Pensamiento colectivo del grupo, y en particular de la comisión, la redacción orgánica le fue encomendada a Echeverría. Partícipe Alberdi de la autoría de sus concepciones, llegó aún a ser de su pluma personal, el último de los capítulos con que poco después el texto fue publicado, por primera vez, por él mismo, en Montevideo.

Pues bien, recorrido dicho texto por un fuerte, si bien libre, soplo sansimoniano, dedicó –en varias páginas– la primera de las quince que llamó "Palabras Simbólicas", a la idea de **Asociación**, tan fundamental en el sansimonismo que difundía entonces Leroux. Expresamente invocados fueron "Leroux y su escuela", en un posterior capítulo sobre la también "Palabra Simbólica" denominada "Emancipación del espíritu americano".

En noviembre del mismo 1838 pasó Alberdi a Montevideo. Ese mes colaboró en *El Iniciador* desde la propia capital uruguaya, y de inmediato en *El Nacional*, diario de combate político con que Lamas y Cané sustituyeron aquella revista. En sus columnas polemizó Alberdi en diciembre con el profesor oficial de filosofía, según hemos anticipado. De sus cuatro artículos de entonces, rebosantes de cuestiones que tanto prefiguraron su ensayo de 1840, aislamos este párrafo:

> *"Pero la época presente, que está encargada de organizar, de componer un orden nuevo de asociación, de conducta, de vida, en lugar del que ha desaparecido a manos de la época precedente, de la época revolucionaria, tiene necesidad de familiarizarse con el método de composición, de organización, con el método sintético, como lo ha observado profundamente M. Leroux, y antes que él, su ilustre maestro."*[21]

[21] Diario *El Nacional*, Montevideo, 17 de diciembre de 1838. La idea de *asociación* la reitera Alberdi en otros pasajes de la polémica. Así, en artículo del 14 de diciembre: "...nuestro siglo, siglo de reconstrucción, de recomposición, de síntesis, de generalización, de organización, de paz, en una palabra, de *asociación*, quiere también una filosofía adecuada y propia..." "... estas necesidades, primero que en indagar si las ideas son sensaciones, si la memoria y la reminiscencia son dos facultades distintas, consisten en averiguar cuál será la forma y la base de la *asociación* que sea menester organizar en Sud-américa..." ¡ "...los dos continentes se agitan hoy en la concepción y el establecimiento de *una nueva asociación*..."! "...poseer la teoría de sus derechos naturales, de los derechos innatos del hombre y del ciudadano, de los derechos públicos, de los destinos sociales del hombre *y de la asociación*...". Y todavía, en el artículo final, del 19 de diciembre: "Ud. ignora absolutamente el rol social y político de la filosofía: sus intimidades con la política, la legislación, la economía, el arte y todos los elementos de la *asociación*...". Palabras estas últimas, a las que en el mismo párrafo seguían estas otras: "La filosofía es para la política, para la moral, para la industria, para la historia, y si no es para todo esto es una ciencia pueril y fastidiosa". (Puede verse el texto completo de la polémica, con estudio preliminar de Manuel Arturo Claps, en *Cuadernos Uruguayos de Filosofía*, Montevideo, 1963, t. II, pp. 163 y ss.)

Puede verse cómo se omite el nombre expreso de Saint-Simon, el "ilustre maestro", de entonces en adelante evitado cada vez más, al amparo del menos comprometido o más aceptado Leroux. Pero puede verse también la insistencia doctrinaria en el dominante concepto de *asociación*, de inocultable cuño. Pocos días después, el primero de enero de 1839, reapareció *El Iniciador* en un número definitivamente último, para dar cabida, como material único, al "Código o Declaración de Principios que constituyen la Creencia Social de la República Argentina". En el mismo Montevideo, años más tarde, Esteban Echeverría reeditaría aquella "Creencia Social" llamándola *Dogma Socialista de la Asociación de Mayo*, denominaciones ambas, la del texto y la del grupo, que resultaron definitivas. Pero la publicación primera por Alberdi del famoso escrito, en el umbral de 1839, lo incorporó desde entonces a la caudalosa corriente de las nuevas ideas que a la sazón soliviantaban a las juventudes del Plata.

Fue al año siguiente, en octubre de 1840, que hizo conocer Alberdi en *El Nacional*, el histórico programa de su curso de filosofía contemporánea. Dio culminación en el mismo al enunciado de su americanismo filosófico. La sumaria revisión cronológica que acabamos de hacer de las instancias precedentes, con pasos contados desde 1837, ha perseguido el propósito de destacar la íntima veta sansimoniana de dicho americanismo. Volviendo a aquel programa, reproduciremos aquí una de sus finales frases de conclusión, que deliberadamente pospusimos antes para el previo registro de la filiación ideológica, en el espíritu de aquellos jóvenes, de la idea de **asociación**. Esta idea, erigida en verdadera categoría, había sido la médula de la "Sección Sansimoniana" de *El Iniciador*, al mismo tiempo que la piedra angular de la "Creencia Social". Después de haber destacado en aquel programa, según vimos, los principios de la *libertad del hombre* y la *soberanía del pueblo*, pormenorizaba a este último para concluir con ligera pero expresiva alteración del tríptico clásico:

> *"Así, pues,* ***libertad, igualdad, asociación,*** *he aquí los grandes fundamentos de nuestra filosofía moral."*[22]

Libertad, igualdad, asociación: el americanismo filosófico de Alberdi era de sentido político. Dicho sea sin olvidar la historicista insistencia –que resultaba una forma de aclaración de su parte– en circunscribirse a los perentorios reclamos de época a la hora de su generación. Y ese sentido político, aunque reconociera más de una fuente, era de esencial inspiración sansimoniana.

(1988)

[22] Véase op. cit. en nota 4, p. 162.

EL ENCUENTRO DE LAMAS Y ALBERDI

1. El Romanticismo artístico y político llegó al Plata en el mismo año de la batalla de Hernani y las barricadas de Julio. Esteban Echeverría, de regreso de París a mediados de 1830, lo introdujo como un explosivo que hizo sacudir con violencia el ambiente provinciano de nuestros países.

La juventud de ambas orillas se entregó en cuerpo y alma a las nuevas doctrinas. Se define así, a partir de 1835, una generación de argentinos y uruguayos moldeada vigorosamente por influencias espirituales comunes, a la que iba a dar unidad histórica definitiva la lucha contra Rosas.

Excluido el propio Echeverría, representante aislado de una promoción anterior, aparece Juan Bautista Alberdi, estudiante tucumano en Buenos Aires, como el caudillo argentino de la juventud romántica. Los miembros del "Salón Literario" y la "Asociación de Mayo", órganos por los que se va expresando el movimiento, son llamados los "alberdistas". En Montevideo, le toca el papel de conductor a Andrés Lamas, que actúa solitario en los primeros momentos, más por precocidad suya que por retraso de sus coetáneos. Uno y otro –señalemos de paso la paradoja– iban a abandonar bien pronto la tienda del Romanticismo, a la que se aferraron toda la vida la mayor parte de sus compañeros, para dar a sus espíritus una orientación positivista.

Fue precisamente, por intermedio de Alberdi y Lamas que se estableció el primer contacto entre los representantes de las nuevas ideas de una y otra banda. Pero ese primer contacto no fue, como era lógico esperarlo, de alianza sino de guerra. Lo constituyó un resonante principio de polémica en torno nada menos que a Rosas, del que surgía un antagonismo de conducta frente al tirano al parecer insalvable y definitivo. Aquella disputa a través del río de dos muchachos que no se conocían, iba a ser, no obstante, el punto de partida –rigurosamente inicial– del acercamiento intelectual y político que dio existencia a la gran generación platense.

El encuentro de Lamas y Alberdi tiene por eso la perfección histórica de un símbolo. Y el hecho mismo de que lo haya constituido un choque ideológico a propósito de Rosas, en lugar de restarle sentido, lo rodea de una atrayente belleza juvenil.

2. A principios de 1837, publicó Alberdi, a la edad de veintiséis años, su famoso *Fragmento Preliminar al Estudio del Derecho*. La obra, de aliento, aspiraba a divulgar en la Argentina los principios jurídicos de la Escuela Histórica. Lo que Lerminier había hecho en Francia, el joven estudiante del Colegio de Ciencias Morales de Buenos Aires, discípulo suyo más que de Savigny, intentaba hacerlo en su país. Se trataba, en su idea, de nacionalizar el Derecho, como anticipo de una obra más vasta: "la conquista de una forma de civilización propia, la conquista del genio americano".

El autor precedió su *Fragmento* de un extenso Prefacio exponiendo los fundamentos filosóficos de que partía. Pero al mismo tiempo, ciertas conclusiones políticas a que quería llegar. Pese al ropaje abstracto y académico que las revestía, la intención de esas conclusiones era clara. Bajo la influencia de Echeverría, los jóvenes de la época habían adoptado en política una actitud que quiso ser independiente. Empezaron rechazando todo vínculo con los partidos del pasado, negando toda solidaridad con los actos, buenos o malos, de la generación anterior. A continuación, no obstante, reconocieron el hecho consumado de Rosas y proclamaron la decisión de luchar por las nuevas ideas dentro del sistema por él impuesto. Síntesis de este estado de espíritu que preside el surgimiento de la Asociación de Mayo, es el brindis de Echeverría en el banquete con que los asociados celebran, el 9 de Julio: "Brindo pues, porque bajo los auspicios de la Federación lleguen a realizarse las esperanzas de Julio y el gran pensamiento de la Revolución de Mayo".

Alberdi, que en el correr de ese mismo año 1837 editaría el periódico *La Moda* con la divisa permanente de "¡Viva la Federación!", ensaya en el Prefacio de su *Fragmento* la fundamentación teórica de aquella política de los jóvenes. Escribe así sobre el régimen de Rosas unas páginas notables. Alejandro Korn ha dicho de ellas que contienen "el juicio más equilibrado sobre la tiranía que quizás llegue a ser el definitivo".[1]

De dos puntos de vista principales justificaba al tirano.

En primer lugar, de acuerdo con la escuela histórica del Derecho, de la cual se declaraba adepto, Rosas se le aparecía como el producto necesario y por tanto legítimo, de la realidad argentina de entonces. Esa realidad enseñaba que el ejercicio efectivo de la democracia era imposible; que ésta advendría plenamente en el Plata, recién al cabo de un largo proceso de integración orgánica de su sociedad todavía en embrión. Entretanto era suficiente legitimidad de los gobiernos el asentimiento del pueblo. Oigámosle[2]:

"Hemos pedido, pues, a la filosofía una explicación del vigor gigantesco del poder actual: la hemos podido encontrar en su carácter altamente representativo... Por lo demás, aquí no se trata de calificar nuestra situación actual. Es normal y basta: es porque es y porque no puede no ser. El señor Rosas, considerado filosóficamente, no es un déspota que duerme sobre bayonetas mercenarias. Es un representante que descansa sobre la buena fe, sobre el corazón del pueblo... La democracia actual tiene que ser imperfecta, más visible que íntima, y que serlo sin remedio, porque lo exigen las condiciones normales de nuestra existencia presente... Nuestra situación, a nuestro ver, es normal, dialéctica, lógica."

[1] A. Korn, *Influencias Filosóficas en la Evolución Nacional*, p.164.
[2] Alberdi, *Obras Completas*, t.I, p.118.

Se ha observado ahí con razón una ráfaga del pensamiento de Hegel. Por lo que sigue se verá que el Alberdi de entonces tenía más de un título para ser considerado como un miembro supernumerario del grupo de los "jóvenes hegelianos".

Conquistado por el romanticismo social de la época, justificaba en segundo lugar a Rosas, entusiastamente, como expresión de un espontáneo movimiento ascensional de las clases humildes. Este aspecto del Prefacio ha sido en general poco destacado, a pesar de contener afirmaciones de una audacia extraordinaria[3]:

"¿En qué consiste esta situación? En el triunfo de la mayoría popular que algún día debía ejercer los derechos políticos de que había sido habilitada... Esta mayoría es lo que una minoría privilegiada había llamado plebe en aquella sociedad que no existe ya en América y que en Europa ha tocado su feliz decadencia... Y este movimiento nuestro, no sólo es precursor de un movimiento americano, sino también europeo y humano. El mundo viejo recibirá la democracia de las manos del mundo nuevo, y no será por la primera vez, para dar la última prueba de que la juventud tiene la misión de todas las grandes innovaciones humanas. La emancipación de la plebe es la emancipación del género humano porque la plebe es la humanidad, como ella es la nación. Todo el porvenir es de la plebe. Esta plebe que Jesucristo amó y cuya inocente indigencia le atrajo dignamente en todos los tiempos las afecciones de los corazones simpáticos y grandes, es también el objeto de nuestras insignificantes predilecciones. Eh!, ¿no es grande, no es hermoso ver que esta plebe que desde las edades de Grecia, desde los primeros siglos de Roma, conspira en el continente oriental por su emancipación, tenga ya un mundo joven gobernado por ella, y esperanzas bien fundadas de que el antiguo también pronto será suyo? Todo induce a creer que el siglo 19 acabará plebeyo y nosotros desde hoy le saludamos por este título glorioso".

Para ser rigurosos, agreguemos que el Prefacio no constituía una apología incondicional del sistema de Rosas. Circula por las entrelíneas una disconformidad insistente. A cada momento, aunque de un modo velado por motivos explicables, se reconoce el mal de la tiranía. Pero se le considera fatal y su remedio se señala no en el recurso revolucionario sino en la lenta evolución de la sociedad. Muestra bien el fondo general del pensamiento de Alberdi y la forma contenida y sinuosa en que lo desarrolla, el párrafo siguiente[4]:

> *"Así, si el despotismo pudiera tener lugar entre nosotros, no sería el despotismo de un hombre sino el despotismo de un pueblo: sería la libertad déspota de sí misma; sería la libertad esclava de la libertad. Pero nadie se esclaviza por designio, sino por error. En tal caso, ilustrar la libertad, moralizar la libertad sería emancipar la libertad".*

[3] *Ibídem*, pp.127 y ss.
[4] *Ibídem*, p.125.

3. La justificación de Rosas hecha por el joven Alberdi, no tuvo réplica alguna en Buenos Aires. Los métodos de represión imperantes, no lo permitían. Ninguna voz se alzó tampoco del ilustrado núcleo unitario que combatía desde Montevideo encabezado por los hermanos Juan Cruz y Florencio Varela. Pensaron sin duda los empacados patricios que no valía la pena contestar a un escolar desconocido. El último de los nombrados se limitó a preguntar con sorna a otros proscriptos si el autor del *Fragmento* estaba loco.

Una voz, se alzaría, sin embargo, en la capital uruguaya, voz de escolar, también, para que hubiera correspondencia. La de Andrés Lamas. No contaba éste, todavía, veinte años. Pero desde hacía dos conocía la lucha y la persecución. Había ya sobrellevado un destierro en Río de Janeiro, compartido nada menos que con Rivadavia. Sus vinculaciones con los emigrados porteños eran estrechísimas, lo que influyó acaso en el vigoroso antirrosismo que manifestó desde temprano, determinando en gran medida su carrera política futura.

En julio de 1837 dio a luz por la Imprenta de los Amigos un opúsculo titulado *Impugnación a la obra de D. J. B. Alberdi* . El título era evidentemente excesivo. No se trataba de rebatir la erudita y extensa obra de filosofía jurídica del tucumano. El impugnante empezaba por carecer de preparación para ello. Por lo demás, declara con franqueza: "Pocas páginas hemos leído". Eran las páginas políticas del Prefacio, a las cuales limita su juicio.

La crítica hecha por Lamas, además de breve es superficial. Se coloca en un terreno exclusivamente político, sin considerar para nada las apreciaciones de orden filosófico y social que Alberdi formula sobre el gobierno de Rosas. Su tesis es simple. Está de acuerdo en la necesidad de adaptar el derecho a la realidad nacional, y aún de lograr en América formas propias de civilización. Pero entiende que esas conquistas sólo se pueden alcanzar en un ambiente de libertad, nunca bajo un régimen autocrático. Toda la sustancia del opúsculo se halla resumida en estas palabras[5]:

> *"La misión de nuestros Padres concluyó desde que en los campos de Ayacucho se rompió el último eslabón de la cadena metropolitana; la que a nosotros nos cabe ahora, entendemos como el señor Alberdi, que es la más lenta, la más inmensa, la más costosa, porque en ella necesitamos de todo el desarrollo de nuestra inteligencia, pero este desarrollo necesita verdadera libertad para expresar el pensamiento. Si el pensamiento está encadenado, si hay un hombre que aprovechándose de nuestras continuas oscilaciones políticas, o por una serie de casualidades, se eleva hasta sobre el pensamiento mismo, ¿cómo podrá desarrollarse la inteligencia?... ¿cómo podrá hacerse la conquista del genio americano?..."*

[5] Andrés Lamas, *Escritos Selectos.*

El propio Lamas quedó insatisfecho con la refutación. No podía escaparle que el asunto en cuestión, por un lado, y la obra de su contrincante por otro, reclamaban una consideración más detenida. Antes de terminar deja formulada la promesa de un trabajo futuro en el que habría de investigar a través de la historia "el molde del gobierno actual de Buenos Aires", así como "la causa que lo produjo". Cumplió su promesa ocho años más tarde en su obra *Agresiones de Rosas* , que contiene uno de los más penetrantes estudios sobre la tiranía que se hayan producido en la época.

4. El opúsculo de Lamas causó impresión en Buenos Aires. La opinión antirrosista lo aplaudió, aunque a la sordina, recibiendo el autor cartas halagadoras. Su amigo Francisco Estévez le escribe[6]: "Estos días he oído a varias personas hacer algunos elogios sobre la impugnación contra la obra de Alberdi que dicen Ud. ha escrito y también un remitido publicado en el *Otro Diario*. Yo ni una ni otra cosa he podido leer porque aquí se ocultan mucho esos papeles". J. M. Drago, a su vez, le manifiesta[7]: "Recibí también sus observaciones sobre la obra de A. (que agradezco). Han sido aprobadas generalmente. Ellas encierran verdades amargas para algunos; ese lenguaje se ha olvidado en ésta. Deseo que siga Ud. la tarea que se propone respecto a la obra indicada y que se fije en los plagios".

En cuanto a la reacción espiritual de Alberdi, él mismo la ha documento en sus Memorias[8]:

> *"Lamas contestó con lugares comunes de política constitucional que yo conocía como él, tres páginas de mi Prefacio al* Preliminar, *que se abstuvo de refutar en el fondo; porque no habría podido hacerlo sin acreditarse de insensato. Yo había cubierto la emisión de las doctrinas más liberales y revolucionarias en política, filosofía y literatura, con algunas páginas de concesiones que redacté con los sofismas de los doctrinarios franceses a quienes tuve buen cuidado de desacreditar en las notas del mismo* Preliminar *que compuse de materiales tomados en las* Cartas dirigidas a un Berlinés *de Lerminier."*

Para valorar esa declaración es necesario tener en cuenta que se hace mucho tiempo después de la incidencia, al cabo de una gran evolución política de su autor. Ello obliga a tomarla con muchas reservas, precaución que no ha tenido el espíritu habitualmente alerta de Ingenieros[9]. La excusa de los sofismas, como excusa, está por debajo de la sagacidad de Alberdi. Su rosismo de 1837, como el de Echeverría –con las limitaciones de que iba acompañado– era sincero. Sobran elementos de prueba. Por otra parte, perdurará siempre en el fondo de su espíritu una atracción invencible por la causa federal y aun por la personalidad de Rosas. Se deja ver en diversos es-

[6] Correspondencia de A. Lamas, Archivo General de la Nación.
[7] *Idem.*
[8] Alberdi, *Escritos póstumos,* t.XV, pd.
[9] J. Ingenieros, *Obras Completas,* t. XVI, pd.

critos y actitudes de su larga vida pública, anteriores y posteriores a Caseros. Acaso porque él fue en su generación intelectual quien tuvo una comprensión más profunda y dramática del vasto conflicto histórico en que le tocó participar.

Prosigue Alberdi:

> *"Más tarde Lamas adoptó cuantas ideas inicié en el* **Preliminar** *y finalmente en una conversación mantenida en presencia de mi amigo Gutiérrez le vi profesar hasta los sofismas de mi Prefacio".*

Esta afirmación está corroborada por otra del argentino Miguel Cané, amigo común, sin que Lamas, pudiendo hacerlo, la haya desmentido. En 1839, *El Constitucional* de Montevideo, dirigido por Isidoro de María, en vísperas de la cruzada de Lavalle, por la cual bregaba la *Revista del Plata*, redactada por Alberdi y Cané, reprochó al primero las veleidades rosistas de su obra de 1837. Contestóle Cané en estos términos[10]:

> *"Nuestro colega ignora que el* Fragmento Preliminar *ha sido la producción más atrevida que haya salido de las prensas de Buenos Aires durante la administración de Rosas, contra esa misma tiranía a la cual parecía halagar; nuestro colega ignora que ese* Fragmento *contiene todos los principios que la juventud argentina profesa hoy y que él mismo ha plagiado en la parte en que ha podido comprenderlo; nuestro colega ignora que un joven oriental, a quien la libertad y la civilización de su patria deben algo más que al Editor del* Constitucional, *ha adoptado y profesado públicamente los principios políticos y sociales consignados en el* Fragmento *después de haberlos batido antes de conocerlos completamente".*

La afirmación no era rigurosamente exacta. Lamas, es cierto, adoptó muchas de las ideas de la obra de Alberdi, llegando en la Introducción de *El Iniciador* a reproducir casi literalmente algunas de sus partes. En sus escritos de esta revista se revela en general como un "alberdista" típico. Pero el punto concreto y único de la *Impugnación*, o sea el repudio franco del despotismo político de Rosas, continuó siendo en él convicción inalterable, casi obsesiva.

De todos modos, el ataque llegó a preocupar al futuro autor de las *Bases* . El mismo lo declara:

> *"La posición en que me colocaba esta ocurrencia, era difícil; apoyar mis sofismas refutados contra sus frívolos ataques, habría sido conceder al despotismo de mi país más de lo necesario; explicar mis sofismas era imposible sin incurrir en la persecución de Rosas. Callé, pues. Me limité a refutar de palabra aquel escrito en presencia de un gran número de amigos míos en el Salón Literario donde le llevé yo. Escribí a Cané a Montevideo, para que le explicase esto al redactor del artículo previniéndole que si mis explicaciones no le satisfacían, y quería continuar la polémica, como lo prometía, yo la aceptaba, y vería modo de desenvolverme. Lamas oyó a Cané, se satisfizo y no prosiguió. Con este motivo se conocieron Lamas y Cané y formaron desde entonces una amistad a la que yo fui asociado más tarde."*

[10] Pelliza, *Alberdi*, p.57.

Alberdi rehuyó la polémica. Violencia suma debió ser para su formidable temperamento que siempre la buscaba. La verdad es que lo hubiera obligado a hablar más de lo conveniente. El legitimaba a Rosas como producto histórico representativo, y admitía, por influencia del romanticismo social francés, la posibilidad de realizar a su amparo sus avanzadas doctrinas. Ahí no había sofisma de su parte. Pero se trataba a su juicio de un despotismo, sin duda alguna; de un mal cuya cura había que emprender de inmediato. Un mal fatal y necesario porque lo determinaban profundas exigencias sociales, cuajado además de posibilidades democráticas que debían realizarse por evolución, pero, después de todo, un mal. De ir a la polémica con Lamas hubiera tenido que expresar con franqueza todo su pensamiento. En el *Fragmento* lo había eludido hábilmente: "Por lo demás aquí no se trata de calificar nuestra situación actual. Es normal y basta". Prosiguiendo la controversia la calificación hubiera sido inevitable...

5. El saldo mejor de la incidencia fue la amistad, llamada a ser gloriosa, de Lamas con Cané y luego el propio Alberdi.

Algunos meses más tarde –en abril de 1838– los dos primeros fundaban *El Iniciador*, en el cual colaboró el último desde Buenos Aires, clásico fruto común de aquella generación platense. Apremiados luego por la lucha, abandonaron dicha hoja, principalmente literaria, y la sustituyeron en noviembre del mismo año por un diario de combate, *El Nacional* famoso. Alberdi, "invitado" según declara, por Cané y Lamas, "para trabajar en la revolución", se trasladó a Montevideo a participar en la obra. Mucho después se vanagloriaba él, que había preconizado los métodos pacíficos, de haber sido el primer joven que cruzó el Plata con miras revolucionarias contra Rosas.

Durante un tiempo, no obstante haber pasado Lamas a ocupar un Ministerio a la escasa edad de veintiún años, abandonando la prensa, vivieron los tres juntos, en ardiente camaradería juvenil, haciendo de su casa el centro político más popular de la ciudad. ¿Qué subsistía del choque de un año atrás, resuelto, políticamente, a favor de Lamas? Nada al parecer. Sin embargo, las cenizas no habían sido apagadas del todo. Se lee en las Memorias de Alberdi: "Mi amistad con Lamas tuvo su origen en una polémica buscada por él y rehusada por mí; no podía, pues, ser sana del todo. Pero lo que me hace honor es que él recordaba el golpe mientras yo había olvidado la herida...".

(1942)

COMTE EN AMERICA LATINA, de 1838 a 1938

I

La filosofía de Augusto Comte (1798-1857), fundacional del positivismo en Europa, lo fue también en América Latina. Otras manifestaciones positivistas, tanto de la misma Francia como –principalmente– de Inglaterra, se fueron haciendo sentir también en su momento, a veces dominándola; pero ella se mantuvo presente hasta la clausura del largo ciclo histórico del positivismo latinoamericano. Hacemos abstracción en este lugar de que tal presencia se esforzara por permanecer fiel a los lineamientos ortodoxos del fundador, o entrara en combinación doctrinaria con otras tendencias positivistas.

Aunque resulte paradójico, importa puntualizar desde el comienzo la clausura de dicho ciclo, para mejor apreciar, a contraluz, el episodio pionero que tuvo por escenario a Caracas en 1838. Por supuesto, se entiende que hacemos referencia al positivismo clásico del siglo XIX, prolongado con mayor o menor profundidad en el actual. Al margen queda el contemporáneo neo-positivismo, llamado cada vez más en los últimos tiempos, simplemente positivismo, no sin fundamento, por la continuidad de fondo que vincula –o une– pasando por el puente de los Mach, Russell, Wittgenstein, a ambos positivismos.

En términos generales, el sobrepasamiento del positivismo clásico o histórico, en tanto que filosofía hegemónica, repercutió en Latinoamérica más pronto que lo que había sido su recepción inicial. Lo que se llamó "la caída del positivismo", y fue por lo menos su crisis, se produjo en Europa en el correr de la década del 90. Ya a fines de ésta el fenómeno había sido captado en algunos lugares de nuestra América. En 1899, en su ensayo sobre Rubén Darío, era un estado de conciencia generacional el que interpretaba Rodó al decir: "Yo pertenezco con toda mi alma a la gran reacción que da carácter y sentido a la evolución del pensamiento en las postrimerías de este siglo; a la reacción que, partiendo del naturalismo literario y del positivismo filosófico, los conduce, sin desvirtuarlos en lo que tienen de fecundos, a disolverse en concepciones más altas."[1]

En los primeros años del 900, la boga de Nietzsche, junto al creciente influjo académico de Bergson y James, más el de otros nombres que hacen constelación histórica con ellos, van pautando en casi toda Latinoamérica, la definición de una nueva gran etapa. Con todo, más allá de ocasionales declaraciones o de críticas incidentales, es preciso llegar a 1909 para que un formal enjuiciamiento del positivismo

[1] J. E. Rodó, *Obras Completas*, ed. de Emir Rodríguez Monegal, Madrid, Aguilar, 1967, p. 190.

y en particular de la filosofía de Comte, tenga lugar. A través de un par de notables conferencias lo llevó a cabo Pedro Henríquez Ureña, en el México del ya agónico porfiriato, régimen político tan solidario de aquella filosofía decimonónica.[2] Antonio Caso acababa de pronunciar siete conferencias sobre el positivismo. Henríquez Ureña dedicó una a comentar las tres primeras, y otra las cuatro últimas.

Revelando hasta qué punto seguía dominante en México el positivismo, todavía con Comte a la cabeza –situación que ya había caducado en la mayoría de los demás países latinoamericanos– decía Henríquez Ureña al comienzo de la primera suya: "En México, la filosofía de Comte, en fusión con teorías de Spencer y con ideas de Mill, es la filosofía oficial, pues impera en la enseñanza, desde la reforma dirigida por Gabino Barreda, y se invoca como base ideológica de las tendencias políticas en auge."[3]

El valor documental de ese solo fragmento, se acrecienta con el comienzo de la segunda conferencia del dominicano sobre las de Caso: "En sus primeras disertaciones, el conferencista presentó la filosofía de Comte como monumento dogmático difícil de tocar, no se sabe si por respeto a la majestad arquitectónica o por temor a la debilidad de los cimientos; ahora el edificio apareció hundiéndose lentamente, como los edificios coloniales de la ciudad de México, y tal vez próximo a desaparecer de la faz de la tierra."[4]

La severa crítica de Comte hecha aquel año por Henríquez Ureña, fue prólogo en México de la honda renovación intelectual que sobre todo a partir de 1910 protagonizó el Ateneo de la Juventud, con Vasconcelos, Reyes, Henríquez Ureña y el propio Caso, al frente; no sólo se sumó este último al nuevo movimiento de ideas –auspiciado en forma ejemplar hasta por el patriarca positivista Justo Sierra– sino que durante muchos años fue su más representativo exponente en la cátedra universitaria de filosofía. Históricamente solidario este movimiento de los grandes cambios traídos por la coetánea Revolución, no dejó de ser, en cuanto desplazamiento del positivismo, un fenómeno un tanto demorado en el continente. De la general superación latinoamericana del positivismo en el 900 –sin haberse llegado al franco enfrentamiento polémico de Henríquez Ureña– había informado ya Francisco García Calderón en su histórico informe al Congreso Internacional de Filosofía celebrado en Heidelberg en 1908.[5]

Sin embargo, relegado cada vez más por las nuevas tendencias, el positivismo en general, y aún en particular el comtismo, persistieron en algunos países hasta más allá del primer tercio de este siglo. Ora como reductos minoritarios: la Iglesia positivista brasileña con su templo mayor en Río de Janeiro; el culto mantenido en Chile

[2] Mucha luz ha arrojado sobe el punto el reciente estudio de Juan Carlos Torchia Estrada, "Pedro Henríquez Ureña y el desplazamiento del positivismo en México", *Revista Interamericana de Bibliografía*, Washington, 1985, vol. XXXV, nº 2, pp. 143-165.

[3] P. Henríquez Ureña, *Obra crítica*, México, FCE, 1960, reimpresión 1981, p.52.

[4] *Ibidem*, p.64.

[5] Informe recogido en el vol. de F. García Calderón, *Profesores de idealismo*, París, 1909.

por la familia Lagarrigue; el comtismo universitario argentino. Ora, por excepción, bajo la forma de un régimen político cuyos puntos de similitud con el porfiriato mexicano han sido señalados más de una vez; fue el caso de la larga dictadura de Juan Vicente Gómez en Venezuela, con su equipo político, incluso ministerial, de destacados doctrinarios positivistas.

Los languidecientes reductos brasileño y chileno, de mucho mayor entidad el primero, se empeñaban en mantener con vida ininterrumpidos movimientos que habían tenido su gran hora a fines del siglo XIX. Más singular por su disonancia con el medio, fue el caso del comtismo argentino. Ante todo, en sus distintas fases en ambos siglos, fue siempre secundario en el seno del propio positivismo nacional, predominantes en éste –como todavía más en el uruguayo– las tendencias sajonas del evolucionismo. Pero además, bajo la conducción del prestigioso J. Alfredo Ferreira, llegó a nuclear en Buenos Aires a un grupo de profesores comtistas en fecha tan anacrónica como 1924, en el llamado "Comité Positivista Argentino", fundador en 1925 de la revista *El Positivismo*; como fenómeno comtista de agrupación, resulta ser, por lejos, el más tardío de América Latina. Más singular todavía es que este grupo se mantuviera activo a lo largo de la década del 30, en vínculo con el Comité Positivista Internacional, presidido en París por Emile Corra: es decir, por el directo sucesor desde 1903 de Pierre Laffite, sucesor directo a su vez del fundador Comte desde su muerte en 1857, en la máxima jerarquía del culto de la Religión de la Humanidad. La última actividad notoria de aquel Comité Positivista Argentino, de línea comtiana ortodoxa, fue su publicación en 1938 del volumen *Iniciación Positivista*; ese mismo año fue, por otra parte, el de la muerte de J. Alfredo Ferreira.

Por curiosa coincidencia, tan extremadamente último episodio intelectual del comtismo en América Latina –no excluyente de todavía posteriores ceremonias religiosas en el templo de Río de Janeiro– vino a ocurrir a los cien años exactos del que tuvo el carácter de primero, no menos extremado en su prioridad. En 1838, en fecha y circunstancias que –por lo que se verá– no dejan de ser llamativas en la historia de las ideas filosóficas en el continente, la filosofía de Augusto Comte, varios años antes de su derivación religiosa, aparece ya recepcionada y polémicamente sostenida, en la Universidad y en la prensa de Caracas. En el ámbito de dicha historia, la introducción y profesión del comtismo en nuestra América, han venido siendo habitualmente referidas a la segunda mitad del pasado siglo. Así aconteció, de hecho, en casi todas partes. Tanto más llamativa, por ello, aquella presencia en Caracas, ya en el lejano 1838.

II

Hasta cierta altura de nuestra historiografía filosófica, un fundamental texto mexicano fue considerado la primera manifestación formal del pensamiento de Comte en estas tierras: la célebre *Oración Cívica* pronunciada en Guanajuato por Gabino Barreda el 16 de setiembre de 1867, el año del fusilamiento de Maximiliano y el triunfo, con Benito Juárez, del partido liberal de la Reforma. En el epígrafe, una frase de Comte; en el texto, un esbozo de filosofía de la historia coronado por una variante de la fórmula clásica de aquél: en lugar de la trilogía "amor, orden y progreso", la de "libertad, orden y progreso", conciliándose así el positivismo con el liberalismo, detestado por Comte. Llamado a reorganizar la enseñanza pública, y en seguida a dirigir la histórica Escuela Nacional Preparatoria, se convirtió Barreda en el fundador y apóstol del largo positivismo mexicano.

Al pormenorizarse después el relevamiento del positivismo venezolano, fue necesario reconocerle a Rafael Villavicencio la prioridad de la introducción, en tanto que exteriorización pública, de la filosofía de Comte. El 8 de diciembre de 1866, al cabo de actividades científicas de asociación encabezadas desde 1863 por Adolfo Ernst y el propio Villavicencio, pronunció éste en acto de la Universidad de Caracas un discurso salpicado de invocaciones al fundador del positivismo. Baste como muestra su comentario a la creación de la sociología: "...trae definitivamente la ciencia al terreno del positivismo... conduciendo naturalmente el espíritu a la filosofía positiva, creación del genio de M. Augusto Comte".[6] Escapa a nuestro objeto analizar aquí hasta qué punto él, como Barreda, matizaba con variantes personales, desde aquel inicial discurso, el pensamiento del fundador, cuestión del mayor interés desde otros puntos de vista.

Esas fechas, 1866 (Villavicencio), 1867 (Barreda), venían a ser pioneras, habida cuenta de lo sucedido en otros países donde el comtismo llegó también a echar raíces profundas. José Victorino Lastarria, su introductor en Chile, escribió: "...aunque en esos mismos momentos Augusto Comte terminaba la publicación de su *Cours de Philosophie Positive*, no teníamos ni la más remota noticia del nombre del ilustre filósofo ni de su libro... no pudimos conocer la *Filosofía positiva* de Augusto Comte hasta 1868".[7] Por su parte, Jorge Lagarrigue, el cronológicamente primero, aunque no el mayor, de los tres hermanos impulsores del comtismo ortodoxo chileno, declaró: "Por fin, a principios del año 74 se me presenta la doctrina positiva; la estudio y la medito, y ella ilumina mi espíritu, me alienta al trabajo y me da plena confianza en el porvenir."[8] Miguel Lemos, el fundador de la Iglesia positivista brasileña, precedido

[6] R. Villavicencio, "Discurso", en la antología *Pensamiento positivista latinoamericano*, t. I, Biblioteca Ayacucho, nº 71, Caracas, 1980, p. 401.

[7] J. V. Lastarria, *Recuerdos literarios*, Santiago de Chile, 1878, citado por Leopoldo Zea en *Ibídem*, Prólogo, p. XXV.

[8] J. Lagarrigue, *Trozos del diario íntimo*, citado por Leopoldo Zea en *El Pensamiento latinoamericano*, México, Ariel Seix Barral, 1976, p. 239.

de muy cerca en el comtismo por Luis Pereira Barreto y Benjamín Constant Bothelo de Magalhães, testimonió a su vez: "Fue, pues, a fines de 1874 o principios de 1875, que yo, por primera vez, trabé conocimiento con la doctrina de Augusto Comte, no habiendo leído ni oído nada de esto antes".[9]

Se trata de circunstancias individuales; no obstante, altamente representativas en su conjunto, por el papel protagónico que les tocó a los nombrados en la penetración e imposición del comtismo en América Latina. Surge de las mismas que la penetración efectiva, como fenómeno continental, no se produjo hasta las décadas del 60 y el 70, manifestándose públicamente por primera vez en el segundo lustro de aquélla, hacia el comienzo del último tercio del siglo. A primera vista el hecho causa extrañeza. Admitido el tradicional desfase latinoamericano respecto a los movimientos filosóficos europeos, semejante retardo en el conocimiento de Comte –tan larga y apasionadamente adoptado y adaptado después– resulta excesivo. Sin ir más lejos, en lo ya transcurrido de la misma centuria, los patronatos de Destutt de Tracy y su escuela, primero, y de Cousin y la suya, después, con el intermedio hacia los años treinta y cuarenta de tantas resonancias socialistas utópicas, principalmente sansimonianas, habían tenido más rápida comunicación. No debe olvidarse que los primeros escritos de Comte correspondían a la década del 20, con profusa bibliografía posterior, sucesivamente nucleada en torno a los dos títulos fundamentales, *Curso de Filosofía Positiva* (1830-1842), y *Sistema de Política Positiva* (1851-1854).

Tal hecho se explica, parece claro, por la postergación que en Europa, y en particular en la propia Francia, tuvo el positivismo durante toda la etapa de ascenso y apogeo del romanticismo. A lo largo del período más maduro y creador de Comte, los dos grandes Víctor –Hugo y Cousin, romanticismo literario y romanticismo filosófico– señores intelectuales de la metrópoli francesa, lo fueron al mismo tiempo de la inteligencia latinoamericana. Opacado Comte en París, aunque un grupo de fanáticos discípulos lo rodeara en su histórico apartamento del Barrio Latino, y aunque diversas relaciones internacionales hubiera llegado a establecer, mucho más opacado, hasta el desconocimiento, tuvo que resultar en nuestra América. Paradójicamente, las cosas iban a cambiar en seguida de su muerte. Lo común en la historia de la filosofía, es que pensadores de gran predicamento en vida, lo pierdan –de modo pasajero o no– a la hora de su desaparición física, poco antes o poco después. También aquí sin ir más lejos, los casos de Tracy, Cousin y Spencer, muertos en 1836, 1867, 1903. El caso de Comte fue el opuesto.

Diversos factores concurrieron a ello. Ante todo, cuando se produjo su muerte en 1857, la conciencia romántica, en todos sus aspectos, estaba entrando en crisis bajo la presión, cada vez más avasalladora, del cientismo naturalista. Sirva de índice, como avanzada literaria de la nueva sensibilidad, la aparición en aquel preciso año, de *Madame Bovary* la arquetípica novela realista de Flaubert. El callado, pero continuo y envolvente desarrollo del conocimiento científico positivo, al par que ero-

[9] Véase: J. Cruz Costa, *O desenvolvimiento da Filosofía no Brasil no Século XIX*, 1950, p.155.

sionaba al romanticismo, a esas horas epigonal, apresuraba el ascenso de la filosofía que literalmente se basaba en él. A esa circunstancia, por sí misma evolutiva en la historia de la ciencia, se unió de inmediato y de golpe, un episodio revolucionario en la misma historia: la aparición en 1859 de *El Origen de las Especies*, de Darwin.

La exaltación filosófica del ciencismo naturalista llegó entonces y en los años que siguieron, a su clímax, favoreciendo enormemente la actualización de Comte. En 1860 lanza Spencer su *Sistema de Filosofía Sintética* y en 1862 *Los Primeros Principios*, nuevos evangelios del positivismo. Es en ese marco que ya en 1863 publica Littré su voluminosa obra *Augusto Comte y la filosofía positiva*; cabeza como él era del inicial comtismo científico-filosófico, el del *Curso* de la década del 30, mucho tenía su libro, aparte de polémica con el espiritualismo metafísico, de controversia interna –explícita o implícita– en el seno del propio positivismo: por un lado con Spencer, y por otro con Laffite, cabeza a su vez del final comtismo de acento político-religioso, el del *Sistema* de la década del 50. En 1864, Taine, positivista francés adversario de Comte, interviene, a modo de respuesta, con *El positivismo inglés. Estudio sobre Stuart Mill*. En el mismo 1864 Littré reedita, con introducción suya, el *Curso de Filosofía Positiva* de Comte, al tiempo que Spencer publica su *Clasificación de las Ciencias. Razones para disentir con la filosofía de Augusto Comte*. Todavía al año siguiente, 1865, Stuart Mill –primero amigo y corresponsal de Comte, después personalmente distanciado de él– da a la estampa su *Augusto Comte y el positivismo*.

El conjunto de ese impar lustro de bibliografía positivista, con el adicional sabor del entrecruzamiento anglo-francés, es de la mayor significación bajo diversos aspectos que sobrepasan la sola historia de la escuela. Nos ha interesado apuntarlo aquí únicamente por lo que representa como antecedente inmediato de las primeras recepciones expresas del positivismo, y con más concreción del comtismo, en Latinoamérica. Conocida o no en Venezuela, en todo o en parte, esa bibliografía, estaba ella viendo la luz cuando "hacia los años de 1862 o 63",[10] Ernst y Villavicencio animaban en Caracas el estudio asociado de las ciencias físicas y naturales; y apenas en un año siguió al último de aquellos títulos, el arriba recordado discurso comtista de Villavicencio en el acto universitario del 8 de diciembre de 1866. Hombres de ciencia los de aquel grupo, no pudieron sustraerse a la poderosa irradiación filosófica que el saber científico positivo estaba produciendo.

[10] R. Villavicencio, "Las ciencias naturales en Venezuela", citado por Marisa Kohn de Beker, *Tendencias positivistas en Venezuela*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1970, p. 53.

III

Ya en su *El positivismo en México*, cuya primera versión es de 1943, y con posterioridad en su *Pensamiento positivista latinoamericano* de 1980, amplia antología con estudio preliminar suyo, estableció Leopoldo Zea otros antecedentes de la relación de Comte y su filosofía con nuestra América. Con el carácter de precursores, se remontan a los años finales de la década del 40, en París.[11]

El mexicano de origen español, Pedro Contreras Elizalde, estudiante entonces de medicina en la capital francesa, se vinculó personalmente a Comte, se hizo adepto de sus ideas y se incorporó a la Sociedad Positivista fundada en el apartamento del filósofo el 8 de marzo de 1848. Al parecer, fue introducido en aquel círculo por sus profesores de la Facultad, doctores Robin y Segond, ambos discípulos de Comte. Era hijo de un español oriundo de Cádiz, que había combatido en Venezuela en filas realistas cuando la guerra de la Independencia. Emigrado a México contrajo allí matrimonio con una natural del país, todavía bajo dominio español; al cesar éste regresó a España, donde nació hacia 1823 Pedro Contreras Elizalde. Muerto el padre, la madre regresó a su vez a su México natal, y se trasladó él a París hacia 1845, a seguir sus estudios de medicina. En el mismo 1848 en que ingresaba a la mencionada sociedad comtiana, se produjo su encuentro parisino –o reencuentro, si es que a esa altura ya había pasado por México y entablado allí relación– con Gabino Barreda. También éste llegaba a París a completar su carrera médica. Contreras Elizalde lo condujo a los cursos de Comte, de los que fue oyente en 1849 y 1850. Puesta al margen la conocida relación con Comte del martinicano Georges Audiffrent, de larga actuación posterior en el comtismo organizado, fueron sin duda, los de Contreras Elizalde –mexicano a medias todavía– y Barreda, los vínculos primeros establecidos con América Latina por el fundador y su escuela. Muy numerosos iban a ser después esos vínculos a uno y otro lado del Atlántico, llegando a constituir en el caso del Brasil un verdadero fenómeno de masas.

Sin terminar sus estudios, viajó Contreras Elizalde a América, recorriendo Venezuela y México como agente del periódico *El Eco Hispanoamericano*, que el español J. S. Flórez publicaba en París. Ostentaba esta hoja la divisa comtiana "Orden y Progreso", adepto también Flórez del positivismo, al que había sido llevado por Contreras Elizalde. Qué huellas positivistas, a lo Comte, pudo Contreras Elizalde dejar en Venezuela en su recorrida de los primeros años de la década del 50, es algo nada fácil de determinar con los elementos de juicio disponibles hasta ahora. Lo cierto es que después de un último viaje a París en 1855, se radicó definitivamente en México, la patria de su madre y la suya adoptiva. Quiso el destino que contrajera matrimonio con una de las hijas de Juárez, de quien llegó a ser estrecho colaborador

[11] La obra de L. Zea, *El positivismo en México* se publicó en dos partes en 1943 y 1944, unificadas en 1975, México, FCE. La antología *Pensamiento positivista latinoamericano* abarca dos tomos, nos 71 y 72 de Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1980.

político; decisiva fue su intervención en la colocación que éste hizo de Gabino Barreda al frente de la educación pública, en 1867, con las consecuencias que se sabe. Su pionero papel histórico en la introducción de Comte en nuestra América, cuyas ideas sostuvo siempre con mucho fervor, resulta ser así, por más de un motivo, de primera importancia. En cuanto a Barreda, vuelto a México en 1851 y doctorado en medicina desde ese año, no fue sino en forma progresiva que se fue convirtiendo al comtismo.[12]

IV

Vistos en su marco continental, por un lado el tempranero *Discurso* de Villavicencio en Caracas, 1866; por otro, los fundamentales antecedentes mexicanos desde 1848 en París, preparadores de la *Oración* de Barreda en Guanajuato, 1867, notable resulta comprobar la todavía muy anterior presencia de Comte en la cátedra universitaria y en la prensa caraqueña, en 1838.

Semejante fechación es ya un externo o adjetivo elemento de excepcionalidad en el continente. Pero se suma otro, de naturaleza sustantiva, condicionado muy de cerca por la fechación misma. Todo lo que en la materia acontece en nuestra América desde el umbral del último tercio del siglo, con el prólogo de los episodios de Contreras Elizalde y Barreda junto a Comte en París, se inscribe francamente en la historia del positivismo latinoamericano. Aquella presencia caraqueña de 1838, en cambio, se inscribe ante todo en la historia del ideologismo latinoamericano. Ante todo, decimos, porque fue como incidente postrero del reinado de Destutt de Tracy y su escuela, que ella tuvo lugar; es sólo a segundo grado que debe considerársele como lejana anticipación de una corriente filosófica diferenciada, insospechada entonces como tal, que el desenvolvimiento de las ideas iba a volver caudalosa en nuestros países décadas más tarde.

Abonado el terreno por avances anteriores, la década del 20 fue de general entronización del ideologismo en las Universidades latinoamericanas. Es punto en que no corresponde entrar aquí; baste recordar que en el mismo año 1827 en que Bello recomendaba en Londres la elaboración de un nuevo texto de "Ideología", Bolívar y Sucre incluían expresamente su enseñanza filosófica en sendos planes educacionales establecidos en Caracas y Chuquisaca. A fines de la década del 30, la escuela dominaba todavía en la cátedra universitaria, en la fase más tardía del viejo iluminismo de la Revolución en este lado del Atlántico. Pero era así bajo la forma de resistencia

[12] Sobre la actuación de Contreras Elizalde y de Barreda, primero en París y luego en México, véase la información proporcionada por uno de los más destacados discípulos de Barreda, en la recordación que hizo del maestro en 1898: Agustín Aragón, "A la memoria del Dr. Gabino Barreda", en la citada antología *Pensamiento positivista latinoamericano*, Biblioteca Ayacucho, nº 71, Caracas, 1980, pp. 199 y ss. En particular sobre la etapa de asimilación y preparación de Barreda, iniciada como oyente personal de Comte, pp. 205-206.

cada vez más dificultosa, a los embates de la nueva gran onda filosófica del romanticismo. Diversas tendencias impulsaban a ésta: la escuela escocesa, el idealismo alemán, el espiritualismo ecléctico francés, el utopismo social. Muy distintos eran sus fundamentos y objetivos, pero los unía la común negación de la filosofía del siglo XVIII, atrincherada todavía en los últimos bastiones universitarios de la escuela de Tracy.

En los meses finales de 1838 tuvieron lugar en Montevideo y en Caracas, con pocas semanas de diferencia, sendas impugnaciones periodísticas de aquella epigonal filosofía. Las llevaron a cabo el argentino Juan Bautista Alberdi, emigrado político en la capital uruguaya, y el venezolano Fermín Toro. En otro lugar nos hemos ocupado de las polémicas que aquellas impugnaciones motivaron: de Alberdi con el catedrático Salvador Ruano, y de Toro con el catedrático Rafael Acevedo.[13] Alberdi fue designado casi enseguida profesor de filosofía en un colegio privado montevideano; Toro ya lo era ese año en otro caraqueño, también privado. De veintiocho años de edad, el primero, de treinta y uno el segundo, era una nueva generación que irrumpía en la vida filosófica latinoamericana.

Aunque expresamente entendieran ambos hablar en nombre de "la filosofía del siglo XIX", y fueran convergentes en lo esencial de sus críticas, algunas notas diferenciales existieron más allá de los denominadores comunes. Por lo que respecta al método filosófico, se oponían uno y otro a la hegemonía del analítico basado en la observación y la experimentación; pero abogando Alberdi por la condición rectora del que llama "sintético", y Toro por la del que llama "intuitivo", en el sentido de intuición intelectual *a priori*. Nomenclaturas distintas que eran expresión de inclinaciones distintas también. En cualquier caso, ninguna alusión a Comte entre los numerosos filósofos contemporáneos mencionados por ambos.

Curiosamente, la referencia a Comte –único aspecto que ahora nos interesa entre tantos otros de aquellos tan representativos episodios polémicos– aparece en campo adversario. No en Ruano, quien en sus disquisiciones históricas para nada traspasa la frontera de Tracy; pero sí en Acevedo, quien asume la defensa del ideologismo de la Universidad de Caracas en su condición de catedrático de Derecho Natural, en una histórica "Carta" a Fermín Toro. Los llamados "Novísimos Estatutos de esta Universidad Central de Venezuela. Año 1827", sancionados por Bolívar, habían creado una cátedra de "ética y derecho natural", después de la de "ideología, metafísica, gramática general, lógica, física general y particular" (art. 61); el ideologismo estatutario resultaba reafirmado todavía más adelante en los siguientes términos: "El primer año de filosofía comprenderá la ideología o metafísica, gramática general, lógica y matemáticas". (art.74).

Rafael Acevedo centró la cuestión en la aseveración de Toro de que *toda verdad necesaria, universal, inmediata e irresistible tiene su origen en el entendimien-*

[13] Bajo el título de "Paralelismo filosófico de Alberdi y Fermín Toro" conferencia pronunciada el 25 de febrero de 1982 en ciclo conmemorativo de los diez años de la Maestría en Filosofía de la Universidad Simón Bolívar.

to, y no deriva ni de la observación ni de la experiencia. El punto particularmente conflictivo venía a ser el del origen del conocimiento, con un nuevo choque, en el marco de sus circunstancias de época, entre el racionalismo apriorista y el empirismo. De eso se trataba, aunque siguiendo el planteamiento de Toro, hablase Acevedo de filósofos intuitivos y filósofos experimentales.

Diversas argumentaciones hace, a la vez que diversas autoridades invoca, a favor de los últimos. Pero ya que Toro decía representar a la filosofía propia del siglo XIX, trae a cuenta un filósofo ciertamente actualísimo entonces: Augusto Comte. Lo hace con citas del T. I del *Curso de Filosofía Positiva*, publicado en 1830; a la fecha de 1838, incluyendo el tomo aparecido este mismo año, sólo habían visto la luz tres de los seis que componen el total de la obra, terminada de publicar en 1842.

A cierta altura escribe Acevedo:

> "El individuo pensando no puede dividirse en dos, uno que raciocine y otro que observe raciocionar. Véase cómo combate el sabio Comte semejante quimera:
>
> *'Este pretendido método psicológico, dice, es radicalmente nulo en su principio. Para convencernos de ello consideremos los resultados profundamente contradictorios a que conduce inmediatamente. Por una parte se nos recomienda aislarnos cuanto sea posible de toda sensación exterior, sobre todo es preciso prohibirnos absolutamente todo trabajo intelectual, porque si nos ocupamos en el más simple cálculo, ¿en qué vendría a parar la observación interior? Por otra parte, después de haber alcanzado, a fuerza de precauciones, ese estado perfecto de sueño intelectual, deberemos contemplar las operaciones que se ejecutan en nuestro espíritu en el momento mismo que ya no ejerce ninguna. Nuestros descendientes verán sin duda un día transportadas a la escena cómica semejantes pretensiones.'*
>
> Así se expresaba a presencia de lo más ilustre de la Francia un sabio experimental contra el sistema *intuitivo*, después que Cousin había ya dejado de ser profesor en la Facultad de Ciencias (la Sorbona). "[14]

Prosigue Acevedo, citando a Comte por segunda vez:

> *"Está, pues, probado que el sistema intuitivo carece de exactitud y claridad... El filósofo experimental no pretende designar las causas de los fenómenos, sino investigar con exactitud las circunstancias de su existencia y aproximarlos entre sí por sus relaciones principales de sucesión y de semejanza.*

[14] Esta cita, como todas las que siguen de Rafael Acevedo, pertenece a su escrito titulado "Carta" (a Fermín Toro), publicado en el diario *El Liberal*, Caracas, 3 de octubre de 1838, n°125.

> *'El carácter fundamental de la* filosofía positiva, *dice Comte, consiste en mirar todos los fenómenos como sujetos a leyes naturales invariables, y el fin de todos los esfuerzos del filósofo no es otro que descubrir esas leyes, considerando como inaccesible y sin sentido para nosotros la investigación de lo que se llama causas, bien sean primeras, bien finales...'"*

En tercera cita de Comte, quien a su vez comentaba la que por su parte había hecho de Blainville, continuaba Acevedo:

> *"M. de Blainville dice: todo ser activo y especialmente viviente, puede ser estudiado en todos sus fenómenos bajo dos respectos importantes, a saber: como apto para obrar y obrando efectivamente, y es claro, dice Comte, que no hay consideración alguna que no pueda tener cabida bajo uno y otro aspecto. Si se examinan las funciones intelectuales bajo el primer punto de vista, su estudio no puede consistir sino en la determinación de las condiciones orgánicas de que dependen, lo que forma una parte esencial de la anatomía y de la fisiología. Considerándolas bajo el segundo aspecto, se reduce todo a estudiar la marcha del espíritu humano en ejercicio por el examen de los procedimientos empleados para obtener los diversos conocimientos exactos que ya ha adquirido y que constituyen esencialmente el objeto general de la filosofía positiva."*

Relacionando a su manera a la escuela ideologista –en la línea clásica por la que ella misma se remontaba a Locke– con el positivismo naciente, por cuarta vez apelaba Acevedo a Comte:

> *"Locke, Condillac, Tracy y todos los verdaderos filósofos de su escuela, al admitir que todas las ideas de la estructura, cualidades y relaciones del Universo entran por los sentidos y son el resultado de la observación, de la experiencia y del análisis, no han desconocido nunca el testimonio del sentido íntimo o conciencia, ni el poder del raciocinio con que se conocen las verdades abstractas y con que se deduce la existencia de la divinidad. Por todo lo expuesto es que el ilustre Comte en su obra ya citada ha dicho lo siguiente:*
>
> *"La* filosofía positiva *hace muchos siglos que va constantemente en progreso, mientras que sus antagonistas van en decadencia: que esto sea sin razón o con ella, poco importa; el hecho es general e incuestionable y esto basta. Bien puede ser objeto de lamentos, pero no pueden destruirle ni por consiguiente despreciarle sin entregarse a especulaciones ilusorias. Esta revolución general del espíritu humano está hoy casi enteramente efectuada; no falta sino completar la* filosofía positiva *incluyendo en ella el estudio de los fenómenos sociales y en seguida resumirla en un solo cuerpo de doctrina homogénea. Cuando este doble trabajo esté*

suficientemente avanzado, el triunfo definitivo de la filosofía positiva *tendrá lugar espontáneamente y restablecerá el orden de la sociedad."*

Dedúzcase ahora en favor de qué sistema resaltan las ventajas de mayor exactitud, mayor claridad y mayor utilidad."

Se ha visto figurar cinco veces la expresión "filosofía positiva" en los pasajes de Comte transcriptos por Acevedo, expresión que hemos subrayado por nuestra cuenta. No obstante esta reiteración, y no obstante la continuidad subterránea o profunda que la historia de la filosofía ha establecido –romanticismo por medio– entre el ideologismo y el positivismo, lejos debió haber estado Acevedo de sospechar lo que se iba a llamar y lo que iba a significar, como escuela nueva, el "positivismo".

Rafael Acevedo (1800-1864), fue una destacada personalidad universitaria, periodística y política de la Venezuela del segundo tercio del siglo XIX. El notorio mayor volumen de su ilustre oponente ocasional, Fermín Toro, ha hecho que hasta ahora se dedicara preferente atención a éste en la polémica de 1838. La verdad es que la parte de Acevedo en la misma, no refleja ni menor versación ni menor consistencia filosóficas. En cuanto a su condición de adelantado en la recepción de Comte –que está lejos de ser su único merecimiento histórico en el campo de la filosofía– cabe agregar que al citarlo por primera vez hizo una llamada a pie de página para la presentación, tanto suya como de su primera obra fundamental, en estos términos:

"Augusto Comte, antiguo alumno de la Escuela Politécnica, profesor de un Curso de Filosofía Positiva *en el Ateneo Real de París, y a cuyas lecciones concurrían como oyentes Alejandro de Humboldt, Blainville, Poinsot, Fourier, Navier, Broussais, Esquirol, Binet y muchos otros sabios, animando al autor con su ejemplo y con sus consejos. Impreso en París en 1830 y dedicado al Barón Fourier y a M. Blainville."*

Con toda seguridad, era la primera presentación de Comte en Venezuela. Con mucha probabilidad, lo era también en el ámbito entero de la América Latina.

(1989)

EN EL SESQUICENTENARIO DE HOSTOS

"Nadie que se preocupe por los valores humanos,
o por vivir una vida noble, podrá dejar de
aprender mucho de este sabio americano,
verdaderamente filósofo de la personalidad."
E.S. Brightman

Hace más de medio siglo, en 1932, lamentaba Gabriela Mistral "el olvido que pesa sobre el nombre de Eugenio María de Hostos, ignorado de las masas a las que sirvió y estimado solamente de los letrados nuestros." Siete años después, el Centenario del Maestro fue justicieramente reparador, conmemorado en América y en Europa, con intervención, incluso, de Comisiones Nacionales de homenaje en distintos países, desde Puerto Rico a Argentina. Eso no obstante, aquellas palabras podrían repetirse hoy.

En diversas escogidas constelaciones se le ha situado. La misma Gabriela lo relacionaba con "sus pares Sarmiento y Bello". Fijación y glosa de la misma trilogía había hecho antes Blanco Fombona. Más frecuente, sin embargo, ha sido la evocación de la pareja "Martí y Hostos", procera intelectual y cívica de los movimientos independentistas de Cuba y Puerto Rico en las últimas décadas del siglo XIX; o la de "Bello y Hostos", enunciadora de nuestros mayores espíritus especulativos en el campo de la filosofía, a la vez que máximos Maestros continentales y continentalistas desde la cátedra, en el mismo siglo.

Al filo de los treinta años pronunció en 1868 en el Ateneo de Madrid, un dramático discurso de ruptura con España, donde había cursado estudios de bachillerato y Universidad y bregado por la autonomía de las Antillas dependientes. Decepcionado por el incumplimiento de promesas de sus amigos primaces españoles de la Primera República, con quienes conspiró para la implantación de ésta, lanzó un manifiesto separatista y pasó a Nueva York a ofrecer sus servicios a la Junta Revolucionaria de Cuba. Más de un año actuó allí. En 1870 emprendió su histórico viaje a Sud América en busca de apoyo para el movimiento. De 1870 a 1874 actuó en Colombia, Perú, Chile, Argentina y Brasil. Con Montevideo tuvo apenas un fugaz contacto en setiembre de 1873, de paso para Buenos Aires desde Valparaíso, por el Estrecho; pero nos ha dejado el hermoso testimonio de su amistad en Lima con el uruguayo Juan Espinosa, el célebre "Coronel de los Andes", soldado de San Martín y Bolívar y luego destacado educador y escritor en el Perú.

Al cabo de aquel viaje, el patriota antillano, sin dejar de serlo, se hallaba trascendido en el patriota latinoamericano. De nuevo en Nueva York, escribiría en 1874: "Yo no tengo patria en el pedazo de tierra en que nació mi cuerpo; pero mi alma se

ha hecho de todo el continente latinoamericano una patria intelectual, que amo más cuanto más la conozco y compadezco".

En vísperas de su Centenario y en especial en ocasión de éste, se le consagró "Ciudadano de América". A esta altura de los tiempos, parece del caso precisar ese merecido título bajo la forma de "Ciudadano de América Latina". No sólo porque llegó a sentirse patriota latinoamericano, como se ha visto, sino, particularmente, porque en aquella hora de indecisión patronímica, contribuyó su pluma a la consolidación del nombre que el colombiano Torres Caicedo venía estableciendo desde la década del '50.

En las primeras instancias de su viaje, tributario todavía de la gloriosa pero declinante tradición terminológica mirandina, había estampado en Lima en 1870: "Entonces el continente se llamará Colombia en lugar de no saber cómo llamarse." Pero ya en 1874, *Mi viaje a la América Latina* será el título de un libro que escribe en Nueva York, al que pertenecen las palabras arriba citadas; y *La América Latina*, el de un artículo en la misma fecha y el mismo lugar, en el que justificaba del siguiente modo la denominación que adopta desde entonces:

> *"No obstante los esfuerzos hechos por Samper, por algunos otros escritores latinoamericanos y por el autor de este artículo, reforzados por la autoridad de la Sociedad Geográfica de Nueva York, no prevalece todavía el nombre colectivo de Colombia con que han querido distinguir de los anglosajones de América a los latinos del Nuevo Continente. En tanto que se logra establecer definitivamente la diferencia, es bueno adoptar para el Continente del Sur y América Central, México y Antillas, el nombre colectivo que aquí le damos; y el de neolatinos usado por el señor A. Bachiller y Morales, o el de latinoamericanos que yo uso, para los habitantes del Nuevo Mundo que proceden de la raza latina y de la ibérica."*

De 1876 a 1878 actúa Hostos en Venezuela, contrayendo matrimonio en Caracas con hija de expatriados cubanos. Instalado en Santo Domingo desde principios de 1879, cumple allí, a lo largo de una década, la primera etapa estable de su largo exilio. Siguió a ella la segunda, de casi igual duración, de principios de 1889 a fines de 1898, en Santiago de Chile. Esas dos grandes etapas, de plena madurez, de los cuarenta a los sesenta años de su edad, vinieron a ser las fundamentales en la cabal realización de su personalidad de Maestro, por la cátedra y el libro.

Hasta entonces, su actividad y su pluma no habían dejado de ser incansables en todos los países que recorriera, como periodista de combate y como ensayista, con alguna pieza maestra como su admirado estudio crítico *Hamlet*, cuando su primera estada en Santiago de Chile, 1873. Pero es ahora, paralelamente a la dedicada organización de una bella familia, cuando su magisterio continental alcanza toda su dimensión. Funda o anima instituciones, al par que produce numerosas obras, entre ellas dos de las mayores suyas, de amplio reconocimiento en nuestra América como

en Europa y Estados Unidos: *Lecciones de Derecho Constitucional* y *Moral Social*, Santo Domingo, 1887 y 1888. En el mismo destacado carácter de obra mayor, se les sumaría más tarde el *Tratado de Sociología*, de publicación póstuma en Madrid, 1904.

En 1898, el año de la guerra hispano-norteamericana, tocado por los acontecimientos regresa al Norte. Pone al fin pie en Puerto Rico, después de cuatro décadas de ausencia. Intensísima fue entonces su lucha, en los últimos meses de aquel año y a lo largo de todo el siguiente, por salvar la independencia de la Isla, no sin fundar nuevas instituciones en su natal Mayagüez. En enero de 1899 preside la comisión patriótica que se traslada a Washington a entrevistarse con el Presidente Mac Kinley, quien la recibe en infructuosa audiencia. De los doce trabajos presentados por la Comisión, ocho fueron obra de Hostos. El conjunto fue publicado en el mismo Washington, con prólogo en que se decía:

> *"Ha sido preparada (la publicación) para demostrar al pueblo de los Estados Unidos de América y al mundo entero que el pueblo de Puerto Rico no se somete en silencio a ser tratado como esclavo, o como seres dependientes, poco menos que salvajes, que necesitan protección extraña y merecedores nada más que de tutelas por la fuerza de las armas."*

Fracasados sus nuevos patéticos empeños en la misma Isla por llegar a una decisión mediante plebiscito, aceptó Hostos el llamamiento de sus antiguos discípulos dominicanos y se dirigió otra vez a Santo Domingo, a principios de 1900. En el obstinado ejercicio de su labor de maestro, murió allí el 11 de agosto de 1903.

Sus *Obras Completas* comprenden una veintena de volúmenes. Espíritu universal el suyo, encierran esos volúmenes, junto a testimonios y diarios personales de preciosa significación, escritos políticos, jurídicos, sociológicos, históricos, literarios, pedagógicos, filosóficos; y todavía piezas didácticas en otros dominios científicos y humanistas. Constituye el conjunto una verdadera cantera de materiales para la reconstrucción y estudio de la personalidad del gran patriota antillano y latinoamericano, encumbrado pensador tanto como recio carácter moral. Que el Sesquicentenario que ahora se cumple incite al reencuentro con él.

(1989)

LISANDRO ALVARADO, EL LATÍN DE LUCRECIO Y EL ESPAÑOL FILOSÓFICO

I. Lisandro Alvarado, traductor de Lucrecio

Para muchos de sus compatriotas, Lisandro Alvarado, médico, historiador, literato, humanista, es el más grande polígrafo que ha producido Venezuela después de Bello. Muy diversas fueron sus hazañas intelectuales. Entre ellas no fue la menor su notable versión española de Lucrecio, que América empieza a conocer y apreciar.

Nacido en 1858 y muerto en 1929, perteneció a la generación venezolana y continental formada en pleno auge de las doctrinas positivistas. Por su profesión de médico y por el ambiente espiritual de su época, se sintió solicitado por las ciencias naturales. Pero fue, en definitiva, en el campo de las humanidades donde cumplió la parte fundamental de su obra. A ese campo llevó la esencial inspiración filosófica naturalista que era propia de su formación y su inclinación. De tal conjunción de intereses y orientaciones, nació su temprana devoción por Lucrecio, el clásico poeta de la materia y de la naturaleza. Nació también su decisión de verterlo al español, tarea que no dio por terminada sino al cabo de casi treinta años de labor, y que recién ahora, varios lustros después de su muerte, se ha venido a publicar.

Fue Alvarado un conocedor profundo de lenguas clásicas y modernas. Se inició en el latín en la primera edad escolar; estudió griego, hebreo, provenzal; se afirma que hablaba con soltura el árabe; además de dominar el francés, inglés, alemán e italiano, inventarió y analizó casi todas las lenguas y dialectos indígenas de Venezuela. Hizo al español traducciones de aliento –de Lucrecio entre los antiguos, de Humboldt entre los modernos– y en ocasiones tradujo sus propios escritos al francés y al italiano.

La traducción de Lucrecio, en la que puso a contribución toda su sapiencia de latinista, constituyó, sin duda, algo más que un esfuerzo de traslación idiomática a cargo de un consumado lingüista. Documenta, al par que la sólida cultura clásica de Alvarado, una significativa preferencia filosófica. Surge así del conjunto de circunstancias que la rodearon. Se incorpora por eso, tanto como a la de las letras, a la historia de las ideas en América.

El siglo XIX resultó especialmente propicio a la gloria de Lucrecio. Por un lado, el empuje del espíritu naturalista; por otro, la reactualización –ahora en plano científico– de las teorías atomistas, motivaron un interés creciente por su obra. En Francia, en Inglaterra, en Alemania, se confrontan y depuran las versiones existentes del célebre poema *De rerum natura*, se hacen traducciones y se escriben nuevos comentarios y estudios críticos. En el trabajo que le dedicó en 1883, decía Bergson: "Al siglo XIX estaba reservada la tarea de restablecer, en lo que puede hacerse, el texto de Lucrecio, y de proporcionar a este autor la estimación, la admiración de los hombres, poco a poco perdidas para él desde los últimos años del siglo de Augusto."

De ese movimiento participa España con rezago. Es cierto que ya a fines del siglo XVIII había hecho una traducción en verso, en un aparte de su tumultuosa existencia, el famoso Abate Marchena. Pero permaneció inédita y desconocida hasta que Menéndez y Pelayo dio noticia de ella en un capítulo de *Los heterodoxos españoles*. Se publicó por primera vez en 1897, sumándose a la que en la época realizó en prosa Rodríguez Navas y que vio la luz en 1893 con un prólogo de Pi y Margall. Ambas publicaciones españolas de Lucrecio resultan inseparables del movimiento de ideas naturalistas, al mismo tiempo que de ideas religiosas racionalistas, que entonces alcanza su máxima expansión.

Fue en esas circunstancias históricas y en medio de ese cuadro ideológico que Lisandro Alvarado, cuando no se había editado todavía ninguna traducción española de Lucrecio, emprendió la suya. Concibió el propósito después del 90, en coloquios mantenidos en Londres con otro ilustre venezolano, José Gil Fortoul, estrecho compañero de inquietudes humanistas y orientaciones filosóficas. Ya en 1893 pudo escribirle: "Al fin he terminado, lo menos mal que he podido, la traducción que le había anunciado del poema de Lucrecio. Fruto este ensayo de una idea suya, y habiendo yo recibido constantemente para continuarlo y realizarlo su generosa voz de aliento, es muy justo que piense también en usted para dedicárselo."

Alvarado corrigió sucesivamente su versión de Lucrecio. En gran parte se puede seguir las alternativas de esa tarea a través de su *Epistolario* con Gil Fortoul, que su hijo ha publicado. Murió, empero, sin haber podido ver editado su trabajo, del que sólo adelantó en vida algunos fragmentos en revistas venezolanas. Los manuscritos, incluso, llegaron a considerarse perdidos después de su muerte, hasta que pudieron ser localizados en 1943.

En 1950, el gobierno del Estado de Lara, natal de Alvarado, presidido entonces por el destacado historiador Carlos Felice Cardot, procedió a su publicación por primera vez. En 1958 fue reeditado como tomo VI de la edición de *Obras Completas* de Lisandro Alvarado, llevada a cabo por el Ministerio de Educación Nacional de Venezuela. Este volumen incluye un estudio preliminar del filósofo español residente en Venezuela Juan David García Bacca, y sustanciosas noticias históricas, biográficas y bibliográficas a cargo de Carlos Felice Cardot y Oscar Sambrano Urdaneta.

Que su intención fue antes filosófica que literaria, lo hizo constar el propio Alvarado. En la misma carta a Gil Fortoul ya mencionada, una vez concluida su tarea, decía: "Por escasa que sea la importancia que se le dé a ese poema filosófico y aun haciendo abstracción del mérito literario, que desaparece en gran parte en la versión, bastante es todavía lo que queda a favor de él, cuando se consideran las tendencias filosóficas del día." Esas tendencias a que alude eran las del cientismo naturalista, conforme lo explicita a continuación: "...la moral universal –añadía– ha venido refundiéndose a los ojos de la ciencia de hoy día en la selección natural, y la selección natural, lo mismo que el origen de las especies y la hipótesis de la evolución, encuentran campo fecundo en el poema de Lucrecio, en particular en el libro V, donde también podrán gozar los conocedores de la lengua latina de los cuadros más brillantes,

de los hexámetros más armoniosos, del estilo más grave y majestuoso, que contiene la obra, en los pasajes en que el poeta expone el plan de la creación".

En el valioso prólogo que antepuso a su traducción vuelve Alvarado a los mismos conceptos. Señala la carencia de satisfactorias versiones españolas de Lucrecio, y escribe : "...tendríamos con esto excusa si ofreciéramos ahora, puesto en lengua vulgar y en el supuesto de que pueda ello ser útil para los que hablamos el español americano, un libro clásico a que han dado gran importancia los recientes progresos de las ciencias físicas y naturales". "Lucrecio –proclama más adelante– es hoy el poeta de los sabios." Comentando estos aspectos de la primera traducción americana de Lucrecio, dirá García Bacca que fueron motivos de actualidad los que movieron a Alvarado a emprender la traducción de *De rerum natura* en aquellos años aurorales de la atómica moderna.

Esos motivos de actualidad no fueron obstáculo para que llevara a cabo su tarea con parsimonia y escrupulosidad científicas verdaderamente ejemplares, ajustándose a un meditado plan de que da cuenta en el prólogo. Cuando redactó a éste definitivamente, ya se habían editado las versiones de Marchena y Rodríguez Navas. Observa que en ninguna de ellas "se dice una palabra en lo concerniente al texto escogido, a las variantes, a los pasajes espurios o traspuestos; y menciono esto –añade– porque de ello depende en cierto modo la exactitud de la interpretación y el sentido que a veces toman las ideas del autor".

Expone el fundamento de las diversas normas a que se somete, tomando como base el texto latino establecido por el inglés Munro, que Bergson calificaba de trabajo admirable, llamado a "acobardar a los futuros editores de Lucrecio". Y sobre ese texto, el auxilio de los más modernos estudios filológicos y exegéticos. "Hoy tenemos la comodidad –continuaba Alvarado– de poner a nuestro servicio la sagacidad y erudición de Lachmann, de Madvig, de Bernays, de Munro, de Martha. Laboriosas investigaciones han sometido a un riguroso y acertado cotejo los códices descubiertos, y trabajos especiales y comparativos esclarecen acá y allá el texto de un poema filosófico al cual sucedió una larga era de ignorancia y superstición."

En su estudio preliminar, García Bacca ha puesto de relieve los méritos de la traducción, haciendo diversas confrontaciones con la inglesa del mismo Munro y la francesa de Ernout. No queda en desventaja la de Alvarado: armonizan en ella la fidelidad filosófica con la literaria, la del pensamiento con la de la letra.

Fue en 1910 que publicó Santayana su conocido libro *Tres poetas filósofos: Lucrecio, Dante, Goethe*, en el que manifiesta tan grande admiración por el latino. Por esas fechas, al cabo de dos décadas de labor, Alvarado seguía puliendo y retocando su traducción. En el norte y en el sur de América, el hispano-norteamericano y el venezolano se inclinaban simultáneamente sobre el poema de Lucrecio, con el mismo afán de referirlo al pensamiento vivo de nuestro tiempo. Cierto tipo de doctrinarismo contemporáneo, aplicado a la imposible tarea de abolir la pertenencia del hombre a la naturaleza, ha querido después volver a olvidarlo. Tanto más oportuna, por eso, en nuestros países, la publicación que ahora se hace de esta no superada versión española de su texto.

Esperaba Alvarado que resultara útil a los que hablamos el español americano. En circunstancias en que el español brega por su personería como lengua filosófica, luchando con sus propias dificultades de orden técnico, la utilidad empieza en lo aleccionante del ejemplo mismo de Lucrecio. "Ni se oculta a mi espíritu –decía– que es difícil ilustrar en versos latinos esos nebulosos descubrimientos de los griegos, en especial cuando mucho hay que exponer con voces nuevas, por pobreza del idioma y por la novedad del asunto." "...Importúname a pesar mío la pobreza del lenguaje patrio...".[1] Así iniciaba su dilatada carrera filosófica la lengua latina.

(1961)

II. Lisandro Alvarado y el español filosófico

La traducción de Lucrecio a cualquier idioma, es siempre, en cierta medida, o desde cierto punto de vista –no en términos absolutos– una traducción de traducción. Así es, por el general carácter que tiene su poema, de traslado al latín de textos de Epicuro.

No en términos absolutos, hemos dicho. Aparte de que la forma versificada significaba ya, por sí misma, la introducción de un decisivo elemento personal, personales fueron también aspectos destacados de la doctrina que expone. En su ejemplar estudio del poeta latino, luego de encarecer la admiración sin límites de éste por Epicuro, a quien "adora como a un dios", al punto de que "apenas si osa tomar la palabra después que el sabio ha hablado", señalaba Bergson: "Y sin embargo, siguiendo a Epicuro de muy cerca, creyendo traducirlo, Lucrecio ha permanecido, sin saberlo tal vez, con seguridad sin quererlo, singularmente original. Para darse cuenta de ello, sería necesario comparar uno a uno los textos de Epicuro que nos han llegado, con los versos de Lucrecio que los traducen desarrollándolos."[2]

Pero ese mismo pasaje de Bergson, destinado a poner de relieve la originalidad de Lucrecio, reafirma, a la inversa, todo lo que de traducción hubo en su realización a la vez que en su intención. Históricamente consabido eso, hemos querido recordarlo a través de palabras de tal autor y de tal puntualidad, por todo lo que la cuestión importa en relación con la traducción española que de Lucrecio hizo Lisandro Alvarado. Como cualquier otra traducción del mismo, española o no, ella fue, con todas las reservas establecidas, una forma de traducción de traducción. Y la cuestión importa porque la situación, en el caso de Alvarado traductor, ofrece motivos de cotejo con aquella en que se hallaba colocado Lucrecio traductor, por lo que se refiere a la también situación de sus respectivas lenguas: el latín y el español.

[1] *De rerum natura*, I, 4; III, 8.
[2] Henri Bergson, *Mélanges*, París, 1972, pp.283-284.

Sin mengua de su obvia unidad intrínseca, la obra de Lucrecio, en cuanto tal, tiene una vertiente literaria y una vertiente filosófica. Pero las tiene también, no ya en sí misma, sino en cuanto traducción. De ahí la diferente condición de su latín literario y de su latín filosófico. De ahí igualmente los malentendidos, exteriorizados a veces en contradicciones en apariencia inexplicables, en la apreciación de su latín, a secas, tomado como una unidad, sin ninguna distinción entre lenguaje literario y lenguaje filosófico.

Irguiéndose, no sin alguna vivacidad, contra la calificación del lenguaje de Lucrecio como "semirrudimentario", hecha cerca suyo en el espacio y en el tiempo, invocaba Alvarado el juicio de Munro, traductor inglés del poema clásico, a cuya célebre edición latina del mismo el propio Alvarado se había ajustado. Había dicho Munro: "No obstante el colorido arcaico que para fines poéticos ha dado a su poema, los mejores jueces han mirado en él uno de los modelos más puros del idioma latino en la edad de su mayor perfección."[3]

En los tiempos de Lucrecio, el latín, como lengua literaria, llegaba a su madurez. Aquel siglo I a.C., que iba a culminar como el Siglo de Augusto –época de oro de la cultura latina– fue también el de Cicerón, contemporáneo poco mayor que Lucrecio y sobreviviente suyo; y con pocos años de diferencia, el de Virgilio, de Horacio, de Tito Livio, de Ovidio. No obstante la afección de Lucrecio a arcaísmos y formas familiares, y al gran paso que da Virgilio, es habitualmente reconocido que su latín literario estaba muy lejos de ser elemental. Pero cosa muy distinta era entonces la situación del latín como lengua filosófica. Desde este punto de vista, hacía sus primeros ejercicios, balbuceaba apenas, puede decirse, introducida no mucho antes la filosofía en Roma por el griego Panecio. De más está observar toda la riqueza idiomática, por lo mismo que conceptual, atesorada por la lengua griega como lengua filosófica, no ya en la época de Lucrecio sino en la de su maestro Epicuro, más de dos siglos atrás.

Iniciada la tarea en los alrededores de 1890, Alvarado tuvo lista una primera versión sin gran tardanza. "Al fin he terminado, lo menos mal que he podido, la traducción que le había anunciado del poema de Lucrecio." Comenzaba así una carta datada el 16 de diciembre de 1893, a su gran amigo Gil Fortoul, de quien hace constar en la misma carta que había sido el autor de la idea, alentándolo luego constantemente en su trabajo.[4] Pero llevó a cabo dos nuevas redacciones hasta 1904, introduciendo después correcciones aisladas hasta los alrededores de 1920. Sirvan estas fechas para ubicar la época de su labor, cuya gravitación mayor corresponde a los últimos años del siglo pasado y primeros del actual.

Muerto Alvarado en 1929, tuvo su trabajo una primera edición en 1950 y una segunda en 1958. Poco después de esta última, muy probablemente con motivo de ella, comentó Edoardo Crema los problemas planteados por la traducción ya del títu-

[3] Lisandro Alvarado, *Obras Completas*, vol. VI, Prólogo a su traducción de De *la naturaleza de las cosas*, de Tito Lucrecio Caro, 2° ed., Caracas, 1958, p. 14.
[4] *Ibídem*, vol. cit., Apéndice, p.265.

lo de Lucrecio. Dijo entonces, al pasar: "...hay que recordar que Lucrecio tenía –por la pobreza del latín de su tiempo respecto a la doctrina que quiso cantar en su poema– la necesidad absoluta de crear él mismo las palabras que debían corresponder a ciertas palabras griegas; o la necesidad de injertar o resucitar o escoger, en palabras ya existentes, el sentido que interpretara lo mejor posible el de las correspondientes palabras griegas." Y agregaba: "Era esta necesidad la misma que, en el mismo tiempo, y a fin de colocar la lengua latina al nivel de la griega, encaraba otro latino, Cicerón."[5]

Al decir eso, no hizo otra cosa que reiterar, aunque no haga su mención, las manifestaciones del propio Lucrecio al respecto, que por nuestra parte recordábamos al comentar la misma edición: "Ni se oculta a mi espíritu que es difícil ilustrar en versos latinos esos nebulosos descubrimientos de los griegos, en especial cuando *mucho hay que exponer con voces nuevas, por pobreza del idioma* y por la novedad del asunto." Insiste en otro lugar: "...importúname a pesar mío *la pobreza del lenguaje patrio*."[6]

Si la distinción de los dos aspectos, el literario y el filosófico, es necesaria en el latín de Lucrecio, de igual modo, esa misma distinción debe hacerse en el español empleado por Alvarado al traducirlo. Tanto más cuanto que en uno y otro, el romano y el venezolano –salvadas todas las distancias de espacio, tiempo y contexto cultural, aparte de las personales– la situación se presenta con rasgos de analogía. En la época de Alvarado, si bien el español literario, con sus altibajos, contaba centurias de esplendor, el español filosófico se hallaba en su infancia.

Remontando su comienzo a Séneca, como es frecuente hacerlo, la filosofía española tenía diecinueve siglos de existencia; tenía de todos modos unos cuantos, si sólo se toman en consideración sus cumbres de la cristiandad en las edades media y moderna, como Lulio en el XIII, Vives y Suárez en los XVI y XVII. Pero se expresaba en español desde hacía menos de dos. Los anteriormente nombrados habían filosofado en lengua latina, para no hablar de los grandes españoles que lo habían hecho en árabe y hebreo, como, en el XII, los –al igual que Séneca– cordobeses Averroes y Maimónides. En lengua latina también se había filosofado en la América hispana, en el grado en que se lo había hecho, desde el siglo XVI, con punto de partida en México con Fray Alonso de la Vera Cruz, hasta el XVIII.

El español filosófico no inició su carrera de manera orgánica, a uno y otro lado del Atlántico, sino en el último de esos siglos, con la obra de Feijóo, verdadero fundador de la filosofía española de lengua española. Y más caracterizador todavía de su incidencia, que lo corto del trayecto, había sido la simultaneidad de éste, hasta las fechas

[5] Edoardo Crema, *Un extraño error lingüístico*, Caracas, 1964, pp. 8-9.

[6] Lucrecio, *De la naturaleza de las cosas*, Libro Primero, IV; Libro Tercero, VIII. (Citamos por la mencionada versión de Alvarado, pp. 23 y 100, siendo nuestros los subrayados.) Señalábamos esos pasajes en artículo "Lisandro Alvarado, traductor de Lucrecio", 1961, recogido en nuestro *Filosofía de lengua española*, Montevideo, 1963.

en que Alvarado emprendía su traducción, con la histórica decadencia moderna de la cultura y el pensamiento hispánicos. Lo cierto es que Alvarado tuvo conciencia clara, aunque no lo explicitara a cabalidad en tanto que distinción, del doble carácter, literario y filosófico, del lenguaje que debía emplear, y de su diferente situación ante uno y otro.

A lo propiamente literario alude cuando hace referencia en el prólogo al "estilo" de Lucrecio. Recuerda allí que "tiene un sabor antiguo bien notado por los críticos". En ello se ampara para introducir "a ocasiones vocablos o giros anticuados", no indistintamente o por pura imitación, sino cuando, en lo esencial, "no ha habido en el castellano actual vocablo alguno que viniese ajustado al latino respectivo". La autoridad de Cervantes y otros clásicos, incluidos los místicos e historiadores del siglo de oro, y hasta más atrás, la de Berceo, le sirven de respaldo.[7] De otra índole son las cuestiones de traducción planteadas por la materia filosófica, y es de ellas que se ocupa en primer término en el mismo prólogo.

Después de establecer como directiva general, la de llevar "hasta el extremo" la conformidad literal de texto a texto, se refiere así a la traducción de las partes filosóficas: "Antes que todo ha parecido bien establecer una equivalencia más o menos constante para ciertas voces del lenguaje filosófico, algunas de las cuales provienen de expresiones, académicas por decirlo así, en los fragmentos de Demócrito y Epicuro. Refiérense tales voces a sinonimias de los átomos e ídolos, a nomenclaturas psicológicas y cosmogónicas."[8] En su estudio preliminar, en la segunda edición, luego de las cuestiones de estilo trata García Bacca "la fidelidad de la terminología filosófica, sea bien o malsonante literalmente". Sus diversos análisis resultan de sentencia ampliamente favorable al celoso, a la vez que trabajoso, cumplimiento por Alvarado de la norma que le había servido de partida, sin perjuicio de lo discutible de algunas de las interpretaciones filosóficas del larense en la traslación idiomática del poema.[9]

El pasaje últimamente transcripto del prólogo de Alvarado, se prolonga con consideraciones que insensiblemente conducen de lo filosófico a aspectos de forma literaria. Se cometería error, sin embargo, si se pensara que ese pasaje encierra todo el testimonio que él mismo nos dejara sobre problemas y soluciones en el área de la expresión filosófica de su versión. Capitalísimos son, a este propósito, otros dos textos suyos: por un lado, la citada carta –extensa– que dirigiera a Gil Fortoul en diciembre de 1893, al poner fin a la primera redacción global; por otro, el "Vocabulario sistemático para la traducción de Lucrecio", que elaboró para que le sirviera de guía en su tarea.

En aquella carta, es también de los aspectos filosóficos que se ocupa en primer término. Después de las iniciales palabras que hemos recordado más arriba, en las que da cuenta a su amigo de la conclusión de su trabajo, se lo dedica, "tal vez con el solo mérito de ser lo primero que se hace en nuestra patria para expresar en lengua española un asunto que hoy puede ser leído en otros idiomas civilizados". Y que

[7] Prólogo cit. en nota 2, p.13.

[8] *Ibídem*, p.12.

[9] Juan David García Bacca, op. cit., pp. XXXI y ss.

no era literaria su preocupación determinante, surge de lo dicho de inmediato: "Por escasa que sea la importancia que se le dé a ese poema filosófico y aun haciendo abstracción del mérito literario, que desaparece en gran parte en la versión, bastante es todavía lo que queda a favor de él, cuando se consideran las tendencias filosóficas del día."[10] Por supuesto, como además lo desarrolla en seguida, aludía a las tendencias naturalistas y evolucionistas, trasmitidas a la filosofía desde el ámbito de la ciencia. Sobre el punto, ha observado recientemente Angel J. Cappelletti: "El propósito científico-filosófico predomina en todo caso sobre el literario."[11]

Después de las que llama "reflexiones a que da lugar la crítica filosófica del poema", viene en la misma carta un fragmento de dos páginas dedicado a los específicos problemas de traducción filosófica que debió enfrentar. Tal fragmento tiene, entre otros, el particular interés de abordar de entrada la clásica cuestión del título del poema, cuestión, en un primer plano filológica, pero en otro más profundo, filosófica por excelencia. Según dice, también en esto el primer movimiento había sido del mismo Gil Fortoul: "...y llegado a este punto, entraré a reseñarle algunas particularidades con que he tropezado en el curso de mi tarea. La primera es el título mismo que se le ha dado al poema: *De rerum natura*. Fue usted quien una vez, cuando sobre él departíamos, me hizo la indicación de que, apartándose del sentido literal, lo traducían tal vez con razón, *De la naturaleza*." Agregaba Alvarado: "No obstante, he conservado por mi parte el título *De la naturaleza de las cosas*, que ha venido dándosele de antiguo, por varias razones que se desprenden del propósito mismo."[12] Y pasaba a exponer esas que consideraba varias razones.

Dijimos más arriba que poco después de la segunda edición, se ocupó de este punto Edoardo Crema. Considerando errónea tal traducción tradicional del título, lo hizo en erudito estudio crítico, de acentos polémicos. Hemos anticipado que, con mucha probabilidad, fue la traducción de Alvarado la que lo motivó. Así lo sugiere la mención de éste en diversos pasajes, en particular en el comienzo. Luego de indicar allí que el inglés W. Mair ha traducido *De Rerum Natura* por *De la Naturaleza de las Cosas* –lo que, por otra parte, se había venido haciendo "de antiguo" como lo recordara Alvarado– prosigue Crema: "y este es el título que le han dado al poema aun el inglés H.A.J. Munro, el alemán Gudermann y el venezolano Lisandro Alvarado".[13] Eso dice, al objeto de señalar a continuación inmediata otras formas de traducción de aquel título que se han hecho en italiano, francés, alemán y español mismo, para al fin proponer personalmente otra distinta.[14]

[10] Apéndice cit. en nota 3, p. 265.
[11] Angel J. Cappelletti, Lisandro Alvarado y Lucrecio, en *Revista Venezolana de Filosofía*, Caracas, 1979, n° 10, p. 25.
[12] Apéndice cit. en nota 3, p. 267.
[13] Edoardo Crema, op.cit., pp. 7, 13, 14.
[14] Respecto a Bergson, dice Crema que acude a la traducción "El poema de la Naturaleza" (op.cit., p.71). La verdad es que Bergson hace en su texto una clara diferenciación tipográfica, diciendo: "Poema de la Naturaleza". (op. cit. en nota 1, pp.265, 276).

La carta a Gil Fortoul es reveladora de que la forma tradicional a que se acogió Alvarado –tanto como muy discutida, sin duda muy discutible– no fue de su parte mecánico apego a la costumbre, sino fruto de una meditación detenida. Pero no fue el del título el único problema de traslación filosófica mentado en aquel fragmento de su carta. Toca allí el de otros varios términos, y a veces frases, fundamentando la traducción no siempre literal que hacía de ellos; traducción, en algunos casos, modificada por él mismo en las redacciones posteriores. Todo ello, no sin aclarar al final del fragmento: "y en las demás voces que tienen una acepción hasta cierto punto fija en su vocabulario filosófico, he tenido por conveniente citar la correspondencia latina a continuación".[15]

Ese último párrafo nos lleva de la mano, en cierto modo, al segundo texto que hemos apuntado más arriba: su personal "Vocabulario sistemático para la traducción de Lucrecio".[16] Tal vocabulario, formado por 68 voces latinas, a cada una de las cuales siguen una o varias voces españolas correspondientes, es en su conjunto, con alguna posible excepción, un vocabulario filosófico. En la carta a Gil Fortoul había dicho: "La falta de un buen léxico latino-español, como los que poseen los ingleses y alemanes, me ha puesto con frecuencia en grandes perplejidades".[17] Pudo haberse lamentado igualmente de la inexistencia entonces de un vocabulario filosófico de lengua española.

La verdad es que la inexistencia de un satisfactorio vocabulario filosófico, no era entonces problema sólo de nuestra lengua. Es en aquellos años, precisamente, que empezó a ser sentido de manera muy viva en los terrenos de la traducción y de la comunicación internacional. Fue una de las motivaciones del Congreso Internacional de Filosofía, celebrado en París, en 1900, el primero de la serie de los más tarde llamados Mundiales. Retomando el tema de un artículo suyo de dos años atrás, André Lalande presentó al mismo una comunicación titulada *Sobre la crítica y la fijación del lenguaje filosófico*. Resultó ella inspiradora del célebre *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, que bajo la dirección del mismo Lalande, la Sociedad Francesa de Filosofía fue elaborando en el correr de las décadas siguientes. De 1902 a 1923 tuvo lugar la publicación en fascículos sucesivos de la que fue su primera versión, luego corregida y ampliada.

Ese *Vocabulaire*, de textos técnicos y críticos en francés, quiso satisfacer también necesidades internacionales de traducción. Se añadió así en el cabezal correspondiente a cada término, su equivalente en algunos otros idiomas modernos. Pero es sintomático que de éstos, los contemplados fueron sólo el alemán, el inglés y el italiano –en ese orden–, no incluyéndose al español. En la segunda mitad del siglo, al cabo de un histórico ascenso, por la doble acción de España y los países hispanoamericanos, el español ha sido incorporado internacionalmente, de manera oficial, al grupo de las cinco principales lenguas filosóficas de Occidente. En 1963, por primera

[15] Apéndice cit. en nota 3, p. 269.
[16] *Ibídem*, pp. 277-282.
[17] *Ibídem*, p. 269.

vez un país de lengua española, México, fue sede de uno de los Congresos Mundiales de Filosofía, el XIII. No es cosa de internarse aquí en el asunto. Pero sí de hacer resaltar, por contraste, la situación reinante hacia el 900, en los años culminantes de la tarea de Alvarado. El *Vocabulario* que debió confeccionar, si bien de mera traducción y circunscrito a la relación con el latín, y aun el latín de Lucrecio, no dejaba de insertarse en el marco de una saliente –a la vez que de tan amplias repercusiones posteriores– preocupación coetánea por la fijación técnica del lenguaje filosófico; y era así, a la hora de una verdadera marginalidad del español en ese campo.

El latín filosófico daba sus primeros pasos en la época de Lucrecio. Ello no le impidió a éste el imponerse como misión el "investigar de continuo la naturaleza de las cosas para exponerla, una vez estudiada, en el patrio lenguaje".[18] El español filosófico daba también los primeros suyos en la época de Alvarado, y apenas si ha empezado a sobrepasarlos. Tampoco fue obstáculo para que él declarara, con expreso espíritu de servicio, que lo guiaba un propósito de ofrecer "puesto en lengua vulgar y en el supuesto de que pueda ello ser útil para los que hablamos el español americano, un libro clásico a que han dado gran importancia los recientes progresos de las ciencias físicas y naturales".[19] A la luz del de Lucrecio, en los albores de la prodigiosa carrera filosófica del latín, más aleccionante todavía resulta el ejemplo de Alvarado.

(1979)

[18] Lucrecio, op. cit., Libro Cuarto, XXXI, p. 157.
[19] Prólogo cit. en nota 2, p. 8.

INGENIEROS, DE PALERMO AL RÍO DE LA PLATA

I. La infancia de Ingenieros en Montevideo

Palermo, en Sicilia, la ciudad donde murió Rodó, es también la ciudad donde nació Ingenieros.

Prácticamente desconocida es esta circunstancia. El propio Ingenieros, que sepamos, no la mencionó de modo público. Cuando pudo hacerlo, en referencias autobiográficas, la omitió. Tampoco la mencionan sus dos biógrafos, Aníbal Ponce y Sergio Bagú, quienes de su nacimiento sólo indican la fecha: 24 de abril de 1877.[1] De ahí que numerosas noticias biográficas menores incluidas en sus volúmenes, aun los de ediciones más recientes, así como en historias, antologías, diccionarios, caigan en el habitual error de llenar ese vacío estableciendo, como lugar de su nacimiento, Buenos Aires.[2]

Ya en 1927, sin embargo, dos años después de la muerte de Ingenieros, su hermano Pablo iniciaba unos apuntes biográficos suyos con la precisa afirmación de que era "oriundo de la ciudad de Palermo (Sicilia), donde nació el 24 de abril de 1877 en vía Candelaí, número 45".[3] Curiosamente, esta noticia quedó ignorada o fue olvidada.

Menos conocido todavía es el hecho de que Ingenieros, antes de ser incorporado definitivamente con sus padres a la Argentina, vivió durante su primera infancia en Montevideo, cursando aquí sus primeras letras.

Era hijo de Salvador Ingegnieros, nacido también en Palermo en 1848. Así escrito el apellido paterno –Ingegnieros– lo usó José mucho tiempo. Fue en ocasión de su segundo viaje a Europa, de 1911 a 1913, siendo ya publicista de difusión internacional, que lo castellanizó en la forma conocida.

[1] Aníbal Ponce, "Para una Historia de Ingenieros", *Revista de Filosofía*, Bs. As., enero 1926. Esta biografía volvió a ser publicada en 1930 como prólogo al tomo I de las *Obras Completas* de Ingenieros; y en 1948, en volumen aparte con el título de *José Ingenieros, su Vida y su Obra*. - Sergio Bagú, *Vida Ejemplar de José Ingenieros*, Bs. As., 1936. (Este último es el trabajo más importante en la materia).
[2] Casos representativos: José Gaos, *Antología del Pensamiento de Lengua Española en la Edad Contemporánea*, México, 1945, p. LIV. - Aníbal Sánchez Reulet, *La Filosofía Latinoamericana Contemporánea*, Washington, 1949, p. 193. - José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, 3ª. ed., Bs.As., 1951, p. 483.
[3] Pablo Ingegnieros: "Algunos Apuntes Biográficos del Dr. José Ingenieros", al frente del volumen *Páginas Científicas del Dr. José Ingenieros*, Bs. As., 1927, p. 11. Advertía el autor: "Si alguien se propusiera escribir la historia de mi hermano, tenga en el prolegómeno de este libro, una fuente indubitable donde acudir en busca de la verdad ; cancelando de la fantasía humana muchas inexactitudes, forjadas al calor de intereses creados", p. 7. - El Rectorado de la Universidad de Montevideo, a su solicitud, le había proporcionado alguna información. (Archivo de la Universidad, 1926, Caja "Varios", Carpeta 28).

No sabemos en qué fecha exacta Salvador Ingegnieros se radicó con su familia en Montevideo. Fue entre 1877, el año de nacimiento en Sicilia de su hijo José, y 1882, el año al que corresponden las primeras noticias seguras que poseemos de su presencia entre nosotros. Vinculado en Europa a la Primera Internacional, director de uno de los primeros diarios socialistas de su patria, masón destacado, amigo personal de Garibaldi, Mazzini, Malatesta, formó parte de nuestra vigorosa inmigración liberal italiana de la segunda mitad de la pasada centuria. Uno de los primeros efectos de esta inmigración fue el impulso recibido por la masonería de parte de numerosas y bien organizadas logias sostenidas por elementos peninsulares. Fue en este campo donde tuvo relieve su actuación montevideana. Establecido luego en Buenos Aires, fundó y dirigió por muchos años la *Revista Masónica*. Murió en la capital de Sicilia en 1922.[4]

En el cuadro general de las autoridades del Gran Oriente del Uruguay para el quinquenio 1882-87, Salvador Ingegnieros, Grado 33, figura entre los miembros honorarios del Supremo Consejo, cuya lista era encabezada por Bartolomé Mitre, y entre los miembros activos del Gran Oriente. Era además, por entonces, Venerable de la Logia Garibaldi, una de las más importantes en la historia de la masonería uruguaya.[5]

En el desempeño de este último cargo tocóle a Salvador Ingegnieros ser protagonista en una catástrofe célebre en el Montevideo de fines de siglo: el incendio del local de la mencionada Logia, al realizarse una ceremonia fúnebre de homenaje a Garibaldi, el 11 de junio de 1882, que costó la vida de una veintena de personas, pudiendo haber costado la de cientos. Según las crónicas, Salvador Ingegnieros se salvó milagrosamente, y con él su esposa y un pequeño hijo, heridos los tres. Si el niño era José, el futuro gran escritor, no resulta aclarado en el amplio e impresionante relato hecho por el padre al diario *La Razón*, en una época en que las actividades masónicas tenían un margen de publicidad inconcebible hoy.[6]

De acuerdo a lo que consigna su hermano, la iniciación escolar en Montevideo del autor de *Hacia una Moral sin Dogmas*, estuvo a cargo de Aurelia Viera y Pedro Ricaldoni, dos figuras clásicas de nuestra enseñanza de fines del ochocientos:

> *"José Ingenieros cursó estudios primarios en la ciudad de Montevideo (República O. del Uruguay) en el año 1881, aprendió sus primeras letras bajo la experta dirección de la notable educacionista Srta. Aurelia Viera... Más adelante y hasta el año 1885 fue alumno externo, y luego interno, en ese año en el Instituto Nacional que en esa ciudad dirigió el virtuoso educacionista don Pedro Ricaldoni... Llegado el año 1885, en el mes de septiembre, con sus padres trasladóse a la ciudad de Buenos Aires, donde se radicó definitivamente".*[7]

A ese testimonio familiar se agrega otro, indirecto, del propio Ingenieros. En 1904, a raíz de un éxito universitario y en vísperas de su primer viaje a Europa, le fue ofrecida una demostración en Buenos Aires. Pronunció en la ocasión un discurso en el que, disponiéndose a referir en tercera persona una anécdota de sus primeros años de colegial, sin localizarla en Montevideo, dijo:

> *"Un niño cursaba grados elementales en el Instituto Nacional dirigido por el virtuoso educacionista Pedro Ricaldoni. Llegó la semana de exámenes, verdadera semana dolorosa de los escolares, y el niño obtuvo tantos sobresalientes cuantas asignaturas cursaba. Le otorgaron la medalla destinada al mejor alumno del Instituto... ".*

Declaraba a continuación tener entonces siete años.[8]

Ese Instituto era montevideano. Lo había fundado varios años atrás el maestro italiano Pedro Ricaldoni, padre del doctor Américo Ricaldoni. Funcionaba en el Cordón "calle del 18 de Julio, contiguo a El Cristo", con clases primarias y de enseñanza media, contando en estas últimas entre sus profesores a Francisco A. Berra y Luis Destéffanis.[9]

La fugaz mención que Ingenieros hace de su pasaje por el colegio de Ricaldoni, es la más fuerte probanza de su iniciación escolar en Montevideo, al mismo tiempo que la confirmación de las noticias proporcionadas sobre el punto por su hermano Pablo. Su parquedad de entonces a propósito del período montevideano de su existencia, se vuelve silencio en 1915, extensivo a su origen italiano, en unos apuntes autobiográficos cuya primera referencia concreta corresponde a su salida del Colegio Nacional, en Buenos Aires, en 1892.[10]

La arraigada creencia de que Ingenieros nació y se crió en Buenos Aires le hace escribir a uno de los más caracterizados estudiosos de su personalidad, Héctor P. Agosti: "Nace en 1877. Su infancia se desliza en medio de acontecimientos definitivos: el levantamiento de Tejedor, la federalización de Buenos Aires, el gobierno de

[4] Sobre Salvador Ingegnieros: Pablo Ingegnieros, op.cit., p.11; Sergio Bagú, op.cit., p.21; Adolfo Vázquez Gómez, *Ecos del Combate*, Montevideo, 1940, p. 102.

[5] *Boletín Masónico*, Montevideo, 1882, tomo I, pp. 6, 7, 8, 42.

[6] *La Razón*, Montevideo, 14 de junio de 1882: "Una visita al Venerable de la Logia Garibaldi".

[7] P. Ingegnieros, op. cit., p.12. - Es probable que vivan todavía en Montevideo quienes hayan sido condiscípulos de Ingenieros en aquella época.

[8] Discurso incluido por Ingenieros en su volumen *Al Margen de la Ciencia*, 1908, p. 244; reproducido por P. Ingegnieros, op.cit., p.24. - Más tarde lo incluyó Ingenieros en el volumen *Crónicas de Viaje*, en cuya versión corregida, donde decía "el virtuoso educacionista Pedro Ricaldoni", quedó "un virtuoso educacionista", resultando así todavía más velada la circunstancia montevideana del episodio. El nombre de Pedro Ricaldoni fue repuesto en nota por Aníbal Ponce en la edición póstuma de las *Obras Completas*, sin localizarlo tampoco en Montevideo.

[9] "Instituto Nacional dirigido por Pedro Ricaldoni", Programa de Exámenes, 1876. (Bibl. Nacional, "Hojas Sueltas", caja 1, nº 125).

[10] J. Ingenieros, "Autorretrato" en la Revista *Mundo Estudiantil*, Bs. As., agosto de 1915. Reproducido por la revista *Nosotros*, número de homenaje a Ingenieros, diciembre de 1925, p. 422.

Roca, la legislación liberal de Wilde, el unicato de Juárez Celman, la revolución del Parque..."[11] Varios de esos acontecimientos tuvieron lugar antes de que José Ingenieros llegara por primera vez a la Argentina.

¿En qué fecha precisa ocurrió ello? Según su hermano Pablo, como se ha visto, fue en septiembre de 1885. Sin controvertir esa fecha, es de señalarse que el padre, Salvador Ingegnieros, renunció al cargo de Venerable de la Logia Garibaldi en diciembre de 1883, para radicarse en Buenos Aires. En julio de 1884, en crónica de una reunión de la misma Logia, se decía: "Encontrábase presente el ex Venerable señor Salvador Ingegnieros, quien vino expresamente de Buenos Aires para recibir el precioso obsequio de una lindísima medalla de oro, que la Logia, por suscripción entre sus hermanos, le votara unánime en el mes de diciembre último en prueba de los inmensos servicios que prestó durante dos años." Le había dejado un tesoro floreciente, una administración reorganizada, con servicio médico y fúnebre, un túmulo en el Cementerio del Buceo y el templo refaccionado después de la catástrofe de 1882. En enero de 1885, otra noticia lo presenta en su ciudad natal de Palermo.[12] El 1.° de octubre de 1885 figura en la lista de pasajeros de Montevideo a Buenos Aires.[13]

A fines de 1895 un periódico de Montevideo anunciaba el primer temprano volumen del entonces José Ingenieros, *¿Qué es el Socialismo?*, y transcribía pasajes del mismo.[14] Era un envío del propio autor a la ciudad de donde hacía apenas dos lustros había salido en condición de incipiente colegial.

(1954)

II. Ingenieros, de Sicilia a Montevideo

Hace ya más de cuatro décadas nos tocó establecer con algún detalle, las circunstancias en que José Ingenieros (entonces y durante muchos años, Ingegnieros), nacido en Palermo, Sicilia, en 1877, tuvo en Montevideo su iniciación escolar, antes de pasar a residir en Buenos Aires a mediados de los años 80.[15]

Nos pusieron en camino, las escuetas pero muy precisas referencias de su hermano Pablo, en libro de 1927 que, al parecer, permaneció raro.[16] Ignoradas ellas

[11] Héctor P. Agosti, *José Ingenieros, ciudadano de la juventud*, Bs.As., 1945, p.14.

[12] Boletín Masónico, ya citado, tomo II, pp. 111 y 310 ; tomo III, p. 63.

[13] Archivo de la Prefectura General Marítima, libro N° 3 de Salida de Pasajeros del Puerto de Montevideo.

[14] *El Intransigente*, 9 de noviembre de 1895. Dirigía el periódico Adolfo Vázquez Gómez, amigo y compañero de actividades masónicas de Salvador Ingegnieros. -Véase, además, S. Bagú, op. cit., p. 26, nota 6.

[15] "La infancia de ingenieros en Montevideo" (1954) recogido en nuestro *Filosofía de lengua española*. Montevideo, 1962, pp. 167-171.

[16] Pablo Ingegnieros. *Páginas científicas del doctor José Ingenieros*. Editorial Pablo Ingegnieros y Cía. Calle Monte Dinero 2527. Buenos Aires, 1927, pp.11 y ss.

tanto en biografías formales como en meras notas biográficas al frente de ediciones póstumas del pensador, se había generalizado –y arraigado– la creencia de que había nacido y vivido desde entonces en Buenos Aires. De tanto en tanto, esta creencia reaparece todavía. Nos mueve ello a presentar aquí algunas complementarias constancias documentales.

1. Acta de Nacimiento, en Palermo (Sicilia)

Un testimonio oficial del Acta de Nacimiento de Ingenieros, fue extendido en Palermo el 16 de setiembre de 1980, a raíz de gestiones hechas desde París por nuestro colega Javier Fernández, entonces de la misión argentina en UNESCO. Estando nosotros a la sazón en Caracas, tuvo la gentileza de hacernos llegar la copia facsimilar del mismo que ofrecemos en la página 88 , y cuyo texto es el siguiente:

MUNICIPIO DE PALERMO.- VIII Repartición-División Estado Civil.- Extraído del Registro de las Actas de Nacimiento.

En el Registro de las Actas de Nacimiento de esta Comuna del año 1877, Vol.119, encuéntrase inscripta un acta N° 1224, de la cual resulta que en Palermo, el día 24 del mes de Abril del año 1877 nació **Ingegnieros Giuseppe**, de Salvatore y de Tagliavia Marianna. (...) A 16 Set. 1980. El Redactor Responsable (...) El Oficial del Estado Civil (...)

2. Del rectorado de nuestra Universidad sobre la iniciación escolar montevideana

En 1926, Pablo Ingegnieros hizo desde Buenos Aires al Rectorado de nuestra Universidad, una solicitud de datos sobre su hermano, que anteriormente habíamos mencionado, no sin indicar la fuente. Ingenieros había cursado en Montevideo sus primeras letras con la legendaria maestra Aurelia Viera en 1881, y luego en el llamado Instituto Nacional fundado y dirigido en el Cordón por Pedro Ricaldoni, padre del célebre médico Américo Ricaldoni. Según el mismo Pablo, en este último centro fue primero alumno externo, pasando a la condición de interno en 1885, año en cuyo setiembre, "con sus padres trasladóse a la ciudad de Buenos Aires, donde se radicó definitivamente."[17]

Por supuesto, a su edad de entonces había permanecido ajeno a la Universidad; no obstante, el Rector –que lo era en 1926 Elías Regules– se sintió muy dispuesto a recabar y trasmitir la información solicitada. En el Archivo de la Universidad, la Carpeta No.28 de la Caja «Varios», correspondiente a dicho año, ostenta la siguiente carátula:

[17] *Ibídem*, p.12.

2166 N 4-9 DUPLO

MUNICIPIO DI PALERMO
VIII° RIPARTIZIONE
DIVISIONE STATO CIVILE

ESTRATTO DAL REGISTRO DEGLI ATTI DI NASCITA

Nel Registro degli Atti di Nascita di questo Comune dell'anno 1877 Vol. 119

trovasi iscritto / trascritto un atto portante il N. 1224 dal quale risulta che in Palermo

il giorno 24 del mese Aprile dell'anno 1877

è nato Ingegnieros Giuseppe di Salvatore e di Tagliavia Marianna

Da annotazione marginale non risulta essere stato celebrato matrimonio dalla persona di l'atto si riferisce con

Si rilascia il presente completo di generalità ai sensi dell'art. 3 D.P.R. N. 432 del 2.5.1957 in carta libero / bollata per gli usi consentiti dalla legge.

Addì 16 SET. 1980

IL REDATTORE RESPONSABILE

L'UFFICIALE DELLO STATO CIVILE
Saveca Salvo

"El Sr. Pablo Ingenieros, quien está escribiendo un libro sobre la vida de su hermano José Ingenieros, solicita se le remitan datos y fotografías de la Escuela en que cursó sus primeros estudios y de su primera Maestra."

La carpeta contiene la carta del mencionado Pablo Ingegnieros al Rector, fechada el 26 de abril de 1926, y un borrador de la contestación, del siguiente tenor:

"Contestación.- *Mayo 6/926*

Con el propósito de obtener los datos que Ud. solicita, respecto a la Escuela donde su señor hermano, el Dr. José Ingenieros, cursó sus primeros estudios, fue comisionado un funcionario de esta institución para recabarlos de la Sta. Aurelia Viera.

Esta manifiesta que fue su alumno en 1881 en la Escuela de 2°. Grado N° 23, situada en la esquina de Canelones y Yaguarón (edificio hoy transformado), y que no puede suministrar datos documentados por habérsele destruido su archivo, en una inundación que sufrió su domicilio.

Va el retrato de la Sta. Aurelia Viera, no siendo posible remitirle la fotografía del local que ocupó el Instituto Nacional dirigido por doctor Pedro Ricaldoni.

Deseando que estas informaciones le puedan ser útiles, me es grato saludar a Ud. con toda consideración."

3. Fotografía del niño Ingenieros, alumno de Aurelia Viera

En su mencionado libro de 1927, incluyó Pablo Ingegnieros la fotografía de su hermano que aquí reproducimos con su leyenda.[18] Prácticamente desconocida, es –que se sepa– la única publicada de la infancia montevideana de Ingenieros.

4. Referencia personal del propio Ingenieros al Instituto de Pedro Ricaldoni

En 1904, la Academia de Medicina de Buenos Aires otorgó a Ingenieros un resonante premio por la obra *Simulación de Locura*, que publicara simultáneamente en Italia y Argentina el año anterior, a los veintiséis de edad. Siguió al premio un acto de homenaje. Al finalizar su discurso de agradecimiento, hizo el homenajeado la siguiente evocación, única referencia en todas sus manifestaciones públicas, en cuanto conozcamos, a su infancia montevideana.

"Permitidme, amigos, que al agradecer esta demostración, asocie la medalla actual de la Academia de Medicina con un recuerdo que solía referirse en mi hogar, un recuerdo lejano pero no por eso menos intenso en mi afecto. Un niño cursaba grados elementales en el Instituto Nacional dirigido por el virtuoso educacionista Pedro Ricaldoni. Llegó la semana de exámenes –verdadera semana dolorosa de los escolares– y el niño obtuvo tantos sobresa-

[18] *Ibídem*, p.49.

lientes cuantas asignaturas cursaba. Le otorgaron la medalla destinada al mejor alumno del Instituto y el niño, menos contento de esta distinción de cuanto lo hubiera sido un cartucho de caramelos, regresó al hogar, comunicó el resultado de sus exámenes, y, con gesto displicente, entregó a su madre aquella insignia cuyo valor no comprendía.

Ajeno a la emoción provocada, oyó de pronto a su espalda, sollozos mal reprimidos, volvió la cabeza y vio a su madre, la medalla entre las manos, los ojos húmedos de llanto.

He oído decir que el niño, inconsciente en sus 7 años, del porqué de aquellas lágrimas, corrió hacia su madre, trepó sobre sus faldas y echó a llorar también él, diluyendo en ese llanto virgen cuyas fuentes ciega para siempre la edad que pasa, las sílabas de una frase significativa: 'No llore, no llore, no lo haré más'."[19]

(1997)

[19] *Ibídem*, pp.23-24.

IDEALISMO LATINOAMERICANO DEL 900

La obra del labrador de ideales *–pensador, artista, poeta–*
se hermana sin dificultad, para quien mira
de lo alto el conjunto de las actividades humanas,
con la del cultivador de las realidades positivas.
Rodó, 1903

...nuestro idealismo no se parece al idealismo de nuestros abuelos,
los espiritualistas y románticos de 1830,
los revolucionarios y utopistas de 1848.
Se interpone entre ambos caracteres de idealidad,
el positivismo de nuestros padres.
Ninguna enérgica dirección del pensamiento
pasa sin dilatarse de algún modo dentro de aquella que la sustituye.
Rodó, 1910

La expresión "Idealismo del 900", con circunscripta aplicación a Latinoamérica, alude a una forma de pensamiento y de sensibilidad que resultó dominante en la generación –o si se quiere, generaciones– por cuyo intermedio se produjo el tránsito continental del pasado al presente siglo. En ciertos contextos, el sentido de dicha fechación se vuelve todavía literal por haber sido en el preciso año 1900 que se publicó el *Ariel* de Rodó, obligado meridiano de referencia de aquel idealismo generacional.

Tal idealismo latinoamericano del 900 no se halla desvinculado del más amplio que dio carácter en la época, con notas similares, a la cultura occidental. De éste recibió, por un lado, incitación e influjo, a la vez que, por otro, contribuyó a enriquecerlo con aportes propios. Muy notorios estos aportes en las creaciones literarias, y en especial poéticas, del modernismo, existieron también, aunque no fueran reconocidos entonces de la misma manera, en el campo de las ideas. Dentro de la relativa universalidad del llamado Occidente, hay así un genérico "Idealismo del 900", común a Europa, Norteamérica y América Latina. En su ámbito, el sector correspondiente a esta última asumió particulares rasgos doctrinarios, al par que una singularísima funcionalidad histórico-cultural. No obstante, al intentar caracterizarlo aquí, si bien sólo en sus aspectos de pensamiento –y esto mismo en sus notas más generales– forzoso será tener presente sus conexiones, más o menos estrechas, con los de aquellas otras áreas extra-continentales.

La verdad es que nuestro histórico idealismo llamado del 900, no fue sino la manifestación latinoamericana del gran giro, tan vasto como complejo, por el que la conciencia occidental llevó a cabo entonces la superación del positivismo clásico. Hegemónico éste en Europa desde comienzos del último tercio del siglo, en nuestra

América desde comienzos del último cuarto, entró en todas partes en una irreversible fase de repliegue en la década final. El resultado fue primero su crisis, y muy pronto su suplantación. La polémica propiamente antipositivista no vendría sino más tarde, ya entrados con alguna profundidad en el nuevo siglo. Por el momento se trató sólo del sobrepasamiento de las fórmulas en que el positivismo había llegado a encerrarse; del declarado abandono de sus estrecheces teóricas y de sus rigideces dogmáticas. Fue la obra de una conjunción de nuevas tendencias, con muchos desacuerdos entre sí, pero unidas o confundidas todas en la compartida reacción contra el positivismo hasta entonces dominante. Por este denominador común fue que tal conjunción recibió de parte de sus propios protagonistas el nombre de idealismo. El énfasis puesto en el término, en ningún lado fue más enérgico que en América Latina. Y así como a la hora de su penetración en estas tierras el *positivismo* había sido antinómico del *espiritualismo*, en su tradicional modalidad metafísica, ahora, en una antinomia nueva, es en nombre del *idealismo* que se enjuicia al *positivismo*.

En el Congreso Internacional de Filosofía celebrado en Heidelberg, en 1908, el peruano Francisco García Calderón, entonces de veinticinco años de edad –representante, por lo tanto, de las promociones emergentes– presentó una comunicación sobre "Las corrientes filosóficas en América Latina". El mismo año se publicó en París en la *Revue de Métaphysique et de Morale*, en su original francés. Dicha comunicación vino a ser a nuestra filosofía, lo que a nuestra literatura había sido el informe presentado por José María Torres Caicedo al Congreso Literario Internacional reunido en Londres en 1879, bajo el título de "La literatura de la América Latina". En uno y otro caso, era la primera vez que en reuniones de semejante naturaleza, todavía con inevitable asiento en Europa, se hacía desde nuestros países la exposición de su literatura y de su filosofía, respectivamente, en panoramas de conjunto, a la vez que ya –también en ambas ocasiones– con aplicación del nombre "América Latina" y el gentilicio "latinoamericano", de uso aún novedoso en estos dominios.

Después de un retrospecto sobre el pasado filosófico latinoamericano, se sintió García Calderón en condiciones de caracterizar así lo que era ya la realidad de los últimos años: *"Todas las figuras interesantes del pensamiento contemporáneo en la América Latina están orientadas hacia el idealismo;* en México, donde dominaba el positivismo, se advierte un cambio de frente; el Ministro de Instrucción Pública, Justo Sierra, hablaba recientemente de la crisis filosófica, y Bergson ha destronado a Spencer. En Chile, un profesor alemán, el doctor Wilhelm Mann, dirige en el Instituto Pedagógico un nuevo movimiento de ideas contrario a la tradición positivista de aquel pueblo; en el Perú, los profesores Deústua y Javier Prado; en el Uruguay, Vaz Ferreira; en la Argentina, Carlos Octavio Bunge e Ingenieros; en Cuba, Enrique José Varona; en el Paraguay, Manuel Domínguez, propagan ideas bastante análogas para que sea permitido señalar una corriente filosófica nueva".[1]

[1] Francisco García Calderón, "Las corrientes filosóficas en América Latina", incluido por su autor, en versión española, en su libro *Profesores de idealismo*, París, 1909. (El subrayado es nuestro. A.A.).

Broche de ese elocuente testimonio de época era la especial referencia aparte que hacía a Rodó y a su *Ariel*, libro del que decía: **"cuyo título es ya un símbolo de renacimiento y de generoso idealismo".**[2]

Los tiempos habían cambiado: de la contraposición *espiritualismo-positivismo* dominante en la segunda mitad del siglo XIX, en la que el positivismo representó lo nuevo, se pasaba a la contraposición *positivismo-idealismo*, en la que el idealismo era lo nuevo ahora. En otros términos, así como décadas atrás la gran transición fue del espiritualismo al positivismo, la gran transición ahora será del positivismo al idealismo.

Idealismo axiológico

Más allá de las terminologías en juego, semejante cambio tuvo elementos de restauración respecto al viejo espiritualismo metafísico; otros, de continuidad del positivismo que el incesante progreso de la ciencia revalidaba de una manera u otra, hasta generar lustros más tarde el neo-positivismo; otros, en fin, de franca innovación, llamados a ser los decisivos. El conjunto de todos ellos, íntimamente compenetrados, dio por resultado la singular conciencia filosófica de la época, tan inédita como compleja y por momentos heterogénea. Lo que esa conciencia tuvo de unidad, ningún vocablo lo expresó mejor que el de idealismo, facilitado el recurso a él por su vaguedad a la vez que ambigüedad. Pero esto mismo requiere algunas precisiones.

En los planos gnoseológico y ontológico, a propósito de la representación del mundo exterior o de la relación entre el pensamiento y el ser; en su sentido tradicional, por lo tanto, de antítesis de realismo, el idealismo tuvo entonces en Europa, con algunas repercusiones fuera de ella, una actualización notoria. Sus más destacadas expresiones fueron el neo-kantismo y el neo-hegelianismo, ambos en la vertiente apriorista; por la vertiente opuesta, siempre en aquellos planos gnoseológico y ontológico, habría que agregar, con alcance histórico menor, las convencionales notas idealistas del llamado empiriocriticismo. Por consabido que todo esto sea, parece necesario recordarlo para la adecuada comprensión de lo que fue el típico idealismo latinoamericano de la época.

Antes que gnoseológico y ontológico, como en todas las versiones anteriores, donde idealismo derivaba en línea directa de *idea*, a secas, tomada ésta en un sentido u otro, el idealismo latinoamericano del 900 fue fundamentalmente axiológico, derivado de *ideal*, no ya como adjetivo de idea sino como sustantivo él mismo: idealismo de *el ideal*, aunque no dejara de llamar en su apoyo, llegado el caso, el abstracto prestigio de "las ideas". Tanto fue así, que en sus manifestaciones más encumbradas, no sólo no se sentía antinómico de realismo, sino que se complacía en proclamar la vocación realista que el positivismo le había trasmitido.

[2] *Ibídem*. (El destacado es nuestro. A.A.).

No fue por casualidad que en la referencia de García Calderón al *Ariel* de Rodó, arriba transcripta, al apuntar su idealismo le antepusiera el calificativo de "generoso". Era la tonalidad ética lo que en aquel idealismo saltaba primero a la vista. Se hacía ostensible en todas sus expresiones, desde las proclives al espiritualismo, como en el caso representativo de Rodó, hasta las proclives al materialismo, como en el caso igualmente representativo de Ingenieros. Fueron éstos, tal vez, los dos *maestros de idealismo* que mayor influencia continental alcanzaron a lo largo del primer cuarto del presente siglo, nacidos ambos en la década del setenta –con sólo seis años de diferencia– y por lo mismo tocados también ambos, aunque en condiciones distintas, por el positivismo ortodoxo en que se habían formado. Y junto a lo ético, lo estético, en estrecha conexión histórica con el modernismo literario y artístico. Pero rebasando todavía esos marcos, aquel idealismo epocal vino a resultar, por un lado, inseparable de la entonces caudalosa filosofía de la acción y la vida, como gustaba ésta llamarse a sí misma en sus propios centros de origen, bajo el patronato eminente de Bergson y James; y por otro, más que un idealismo circunscripto a los dominios de la moral y el arte, un general idealismo axiológico.

En la esfera del deber ser, el absolutismo filosófico de las generaciones románticas había preferido hablar de principios, de donde en su época el llamado principismo, asentado en una normativa que aspiraba a la validez axiomática. Desde su óptica relativista, el inmediato positivismo eludió todo lo que pudo ese lenguaje, cargado de implicaciones políticas comprometidas con una forma de metafísica tradicional. Sin embargo, fue en la fase final de ese mismo positivismo, en especial en la modalidad francesa de los Renan y los Guyau, que la invocación de los principios resultó notoriamente desplazada por la de los ideales. Transición entonces del principismo espiritualista al idealismo positivista, precario en un primer momento, pero convertido muy pronto en la más saliente definición de la etapa filosófica que llevó a cabo la superación del positivismo: el idealismo del 900.

En su mero alcance de pragmática histórica, la secuencia axiológica de *principios, ideales, valores,* en una parábola cuyo arco máximo va de mediados del siglo XIX a mediados del XX, no culminó, por supuesto, sino décadas más tarde. No obstante, un pasaje de Rodó en 1910, de glosa al libro *Idola Fori* del colombiano Carlos Arturo Torres, anticipa ese desenlace, cuando la noción de valor, en su significado filosófico de variada iniciación finisecular, pugnaba todavía por abrirse camino. Más todavía que por su aspecto prospectivo con relación a los valores, sin tampoco pasarlo por alto, nos interesa ahora tal pasaje por todo lo que encierra de revelador del verdadero sentido que aquel idealismo, en tanto que idealismo axiológico, tenía para sus protagonistas mayores. Decía entonces el montevideano: "Otro de los rasgos fisonómicos del pensamiento hispanoamericano, en el momento presente, es la *vigorosa manifestación de la vida*; la frecuente presencia en lo que se piensa y escribe, de fines espirituales; el interés consagrado a la faz no material ni utilitaria de la civilización. Corresponde esta nota de nuestra vida mental al fondo común de sentimientos e ideas por que nuestro tiempo se caracteriza en el mundo. No cabe

dudar de que las más interesantes, enérgicas y originales direcciones del espíritu contemporáneo, en su labor de verdad y de belleza, convergen dentro de un carácter de idealismo, que progresivamente se define y propaga".[3]

Dicho eso por su cuenta, se remitía en estos términos al autor que comentaba: "Así lo reconoce, en más de una ocasión, el escritor colombiano; ya refiriéndose, al empezar, a la 'sutil esencia de idealismo' que se evapora del conjunto de la actividad filosófica y científica de nuestra época, ya finalizando con la afirmación de la existencia de un 'renacimiento idealista' que aspira a producir una 'superior conciencia de la humanidad', como resultado de ***una múltiple revaluación de valores intelectuales y morales***".[4]

Idealismo y realismo

Yendo más allá del positivismo, aquel idealismo de época no quiso dejar de sentirse su descendiente directo, y en cierto modo su continuador en lo que juzgaba definitivas conquistas suyas. La mayor de ellas entendió ser el apego a la realidad. De ahí que en contraste con la antítesis filosófica realismo-idealismo, entonces actualizada en su significado clásico en otras áreas especulativas, el idealismo latinoamericano del 900 aspiró a prolongar en distintas direcciones –el conocimiento, el arte, la acción– lo que en el positivismo se le aparecía como esencial: su realismo. Esta simbiosis de idealismo y realismo, con el especial sentido histórico que entonces tuvo, no ha sido siempre bien comprendida.

Un año antes del *Ariel* en su ensayo de 1899 sobre Rubén Darío, había escrito Rodó: "Yo soy un *modernista* también; yo pertenezco con toda mi alma a la gran reacción que da carácter y sentido a la evolución del pensamiento en las postrimerías de este siglo; a la reacción que, partiendo del naturalismo literario y del positivismo filosófico, los conduce, sin desvirtuarlos en lo que tienen de fecundos, a disolverse en concepciones más altas. Y no hay duda de que la obra de Rubén Darío responde, como una de tantas manifestaciones, a ese sentido superior; es en el arte una de las formas personales de nuestro anárquico idealismo contemporáneo".[5]

En lo que tiene que ver con el espíritu de la alusión al positivismo, esas palabras iban a corresponderse con estas otras, pertenecientes al ya citado trabajo de 1910 sobre el libro de Carlos Arturo Torres: "La *lontananza* idealista y religiosa del positivismo de Renan; la sugestión inefable, de desinterés y simpatía, de la palabra de Guyau; el sentimiento heroico de Carlyle; el poderoso aliento de reconstrucción metafísica de Renouvier, Bergson y Boutroux; los gérmenes flotantes en las opuestas ráfagas de Tolstoi y de Nietzsche; y como superior complemento de estas influencias, y por acicate de ellas mismas, el renovado contacto con las viejas e inexhaustas fuentes de

[3] José Enrique Rodó, *Obras Completas*, ed. por Emir Rodríguez Monegal, 2ª ed. Madrid, Aguilar, S.A., p. 518. (El subrayado es nuestro. A.A.).
[4] *Idem*, (El destacado es nuestro. A.A.).
[5] *Ibídem*, p. 191.

idealidad de la cultura clásica y cristiana, fueron estímulos para que convergiéramos a la orientación que hoy prevalece en el mundo. El positivismo que es la piedra angular de nuestra formación intelectual, no es ya la cúpula que la remata y corona".[6]

Por lo que al estricto positivismo se refiere, retengamos estas expresiones de uno y otro pasaje: *sin desvirtuarlo en lo que tiene de fecundo... es la piedra angular de nuestra formación intelectual.* ¿Qué era lo que el positivismo, no obstante su deliberado sobrepasamiento por aquella generación, seguía teniendo para ella de *fecundo*?, ¿qué era lo que le seguía reconociendo de intelectual *piedra angular*? Diversas notas, por cierto, pero por encima de todo, su eminente fidelidad a lo real. Residía en ello la "oportunidad histórica" que lo había caracterizado en el momento de su aparición: "ya en el terreno de la pura filosofía, donde vino a abatir idealismos agotados y estériles, ya en el de la imaginación artística, a la cual liberó, después de la orgía de los románticos, de fantasmas y quimeras; ya, finalmente, en el de la práctica y la acción, a las que trajo un contacto más íntimo con la realidad".[7]

Circula por el modernismo literario, desde la poesía al ensayo, desde la narrativa al teatro, una vena realista, considerada alguna vez como contradictoria o desacorde respecto al realismo naturalista contra el cual reaccionaba. Si bien se mira, se trata de un rasgo inherente a la naturaleza misma del modernismo, en cuanto compleja modalidad literaria del idealismo latinoamericano del 900. Escribía Rodó ya en 1896:

> *"¿Necesitamos los que tenemos la sed de una nueva fuente espiritual para nuestro corazón y nuestro pensamiento, desandar el camino andado, volver la espalda a aquellas fuentes que brotaron ayer de los senos de la Realidad?– Antes bien, la obra de los que nos han precedido es una indispensable condición de la que presenciamos; y la Realidad –la que responde a una concepción amplia y armónica, la que comprende lo mismo el vasto cuadro de la vida exterior que la infinita complejidad del mundo interno–, una musa inmortal de la que ya nadie podrá apartar impunemente los ojos. Comienza la cuestión del arte contemporáneo –ha dicho un crítico– cuando una vez sancionada como una condición general la Realidad, dirígese el alma humana al artista o el pensador y le pregunta: ¿Qué género de realidad vas a escoger? ¿Qué aspecto de la vida tomas como base de inspiración y de trabajo? Viene, pues, el espíritu nuevo a fecundar, a ensanchar, no a destruir".*[8]

La afirmación de la Realidad, escrita por momentos con mayúscula, era en su espíritu una sola y misma cosa que la afirmación de la Vida, escrita muchas veces con mayúscula también. Fiel durante toda su existencia a esa concepción –teórico a la vez que practicante de la misma– declaraba mucho después, en 1912: "Yo he

[6] *Ibídem*, p. 521.
[7] *Ibídem*, p. 519.
[8] *Ibídem*, p. 158.

pensado siempre que, aunque la soberana independencia del arte y el valor sustancial de la creación de belleza son dogmas inmutables de la creación artística, nada se opone a que el artista que, además, es ciudadano, es pensador, es *hombre*, infunda en su arte el espíritu de vida que fluye de las realidades del pensamiento y de la acción...".[9]

Eso declaraba, para hacer inmediata referencia a los perentorios requerimientos de la realidad, de la vida, de nuestra América: "Las circunstancias históricas tienen en esto, como en todo, considerable parte. Epocas y pueblos hay en que la función social de la obra artística se impone con mayor imperio y encuentra más adecuado campo en las condiciones de la realidad. Entre esos pueblos y esas épocas incluyo yo a las naciones hispanoamericanas del presente tiempo. Su gran tarea es la de formar y desenvolver su personalidad colectiva, el *alma* hispanoamericana, el *genio* propio que imprima sello enérgico y distinto a su sociabilidad y a su cultura. Para esta obra, un arte hondamente interesado en la realidad social, una literatura que acompañe, desde su alta esfera, el movimiento de la vida y de la acción, pueden ser las más eficaces energías".[10]

Era desde el idealismo que entendía hacer, sin ninguna violencia doctrinaria, esa profesión de fe realista heredada del positivismo. En una visión abarcadora de dominios más amplios que los de la literatura y el arte, acababa de pormenorizar en 1910: "La iniciación positivista dejó en nosotros, para lo especulativo como para lo de la práctica y la acción, su potente sentido de relatividad; la justa consideración de las realidades terrenas; la vigilancia e insistencia del espíritu crítico; la desconfianza para las afirmaciones absolutas; el respeto de las condiciones de tiempo y de lugar; la cuidadosa adaptación de los medios a los fines; el reconocimiento del valor del hecho mínimo y del esfuerzo lento y paciente en cualquier género de obra; el desdén de la intención ilusa, del arrebato estéril, de la vana anticipación. Somos los neoidealistas, o procuramos ser, como el nauta que, yendo desplegadas las velas, mar adentro, tiene confiado el timón a brazos firmes, y muy a mano la carta de marear, y a su gente muy disciplinada y sobre aviso contra los engaños de la onda".[11]

De conformidad con eso, exaltaba apenas unas líneas más abajo, en la misma página, "el consorcio fecundo de lo ideal y de lo real", con las exactas palabras con que diez años antes había dicho en el *Ariel*: "Atenas supo engrandecer a la vez el sentido de lo ideal y el de lo real".[12] La verdad es que el entero mensaje de aquel libro, tantas veces interpretado más tarde como una lírica ensoñación desconectada de toda realidad –ensoñación de la que supuestamente sería símbolo el propio personaje

[9] *Ibídem*, p. 643.
[10] *Idem*, -Refiriéndose al célebre ensayo de Rodó sobre Montalvo, diría en la década del 40 Pedro Henríquez Ureña: "En el Montalvo se revela, aun cuando la generación más joven no parece haberse dado cuenta de ello, como precursor del reciente movimiento literario que toma como propósito principal los sufrimientos del indio, y, en consecuencia, de esa vasta porción de nuestra literatura que estudia los problemas de nuestro tiempo". (PHU, *Las corrientes literarias en la América Hispánica*, 1a. ed. en inglés, 1945; 1a. ed. en español, México, FCE, 1949; 4a. reimpresión, p. 184).
[11] J.E. Rodó, *Obras completas*, ed. cit., p. 521.
[12] *Ibídem*, pp. 521 y 214.

mítico simbolizado en el título– constituye una constante apelación a la realidad, y aun a la realidad más inmediata de la América Latina de su tiempo.

El verdadero simbolismo de Ariel, el personaje, se va revelando a través de la combinación, tan insistente como coherente, de dos líneas de ideas opuestas solo en apariencia: por un lado, las de idealidad, espiritualidad, razón, pensamiento, sentimiento, belleza; por otro, las de realidad, vida, acción, voluntad, esfuerzo, trabajo, combate. Por esta segunda línea de ideas es que en especial confiaba Próspero que la juventud llevara a cabo en nuestra América, más todavía en el porvenir que en el presente, la inserción activa de lo ideal en lo real. Aparecen y reaparecen ellas en los más diversos escritos de Rodó, pero más que en ningún otro en la oración con que se había despedido de sus discípulos, en el último año del siglo, "el viejo y venerado maestro".

Es deliberadamente que en esa segunda línea de ideas hemos omitido una, a la que hemos considerado necesario reservar un sitio aparte: la idea de utilidad. Este sitio aparte lo merece porque tiene ella que ver con el tema capital, más todavía que central –a la vez que el más tergiversado– de todo el texto del *Ariel*: la relación entre idealismo y utilitarismo. Tal relación queda sin comprenderse sin la expresa y preocupada distinción que Rodó hacía entre utilidad y utilitarismo, o en otros términos, entre lo útil y lo utilitario, entendido este último vocablo en el particular calificativo de doctrina con que él lo manejaba. Queda sin comprenderse, además, la vigorosa actividad regeneradora e innovadora, en lo cultural y en lo político, que en nombre del idealismo emprendieron –¿quién podría decir que sin éxito alguno?– las juventudes latinoamericanas de principios del siglo.

Idealismo y utilitarismo

Contiene el *Ariel* una severa crítica del utilitarismo. Esta crítica, de la cual derivaba la del modelo cultural de los Estados Unidos –llamado allí "encarnación del verbo utilitario"– ha solido considerarse el rasgo más esencial del idealismo latinoamericano del 900, tal como aquel libro lo interpretó y entronizó en la condición de pensamiento y sensibilidad continentales. En cierto sentido fue verdaderamente así. Si hubiera que condensar en una fórmula breve el significado del mensaje de Próspero, cabría decir que constituyó la afirmación y defensa del idealismo frente a la expansión triunfal del utilitarismo (desde luego en la epocal acepción que a uno y otro les daba Rodó). En líneas y entrelíneas, una gran antítesis domina del principio al fin: la doctrinaria de los conceptos idealismo-utilitarismo, a la cual corresponde la mítica de los símbolos Ariel-Calibán.

A partir de ahí, ciertas formas de antiarielismo, y a veces un arielismo escasamente atento, han sido conducidos a un doble malentendido: por un lado, el de concebir a aquel idealismo, tal como emanaba de las páginas del *Ariel* hostil a cualquier manifestación de utilidad o interés materiales, entre ellas las propias conquistas de la ciencia y la técnica, y en particular, aún, el cultivo del trabajo útil con sacrificio del

noble ocio contemplativo; por otro lado, el de pensar que para aquel idealismo Ariel simbolizaba a América Latina y Calibán a Estados Unidos. Disipemos a su turno uno y otro malentendido.

Al ocuparnos más arriba de la relación en Rodó entre idealismo y realismo, vimos que en su caso –a diferencia de lo que acontece en otros contextos filosóficos– no se trataba, precisamente, de una oposición, sino de todo lo contrario. En la relación ahora entre idealismo y utilitarismo, es, sí, de una oposición, bien declarada, que se trata. Sin embargo, aquella misma armónica correspondencia entre idealismo y realismo, debiera constituir, por lo menos, una advertencia del cuidado con que la antinomia idealismo-utilitarismo debe ser interpretada dentro del conjunto de la doctrina. No se ha tenido ese cuidado cuando se ha entendido a utilitarismo como sinónimo de utilidad; en otras palabras, cuando la impugnación que Rodó hace del utilitarismo ha sido tomada como una impugnación de la utilidad sin más.

En la oración de Próspero, el utilitarismo –prescindamos aquí de tantas otras significaciones del término, filosóficas o no, antes y después de Bentham y Stuart Mill– no es otra cosa que la dedicación de nuestra actividad *toda entera*, a la inmediata finalidad del interés material. En cuanto a la utilidad, considerada en sí misma, aun en su sentido de orientación hacia ese material interés, no sólo no le niega Rodó su parte, sino que expresamente le reconoce todo lo que de prioritario tiene ella en la existencia individual tanto como en la colectiva. Es exigencia primaria de la propia vida, el esfuerzo mediante el trabajo útil por la subsistencia y el bienestar. Pero lo que la razón y el sentimiento superiores indican, es que esa primaria exigencia no debe ser convertida en finalidad exclusiva de la personalidad entera de los individuos o de los pueblos; que sólo es justo reservarle nada más que *una parte*, así sea ella la básica, de toda personalidad que no quiera resultar mutilada. Desde el momento en que a tal exigencia vital se le concede aquel carácter de exclusiva finalidad, se ha dado el indebido salto de la legítima utilidad al utilitarismo ilegítimo.

Antes de internarse en la crítica de este último, en tanto que exclusivista modelo cultural, tiene todavía Rodó el equilibrio –o la sabiduría– de rendirle una forma de justicia histórica: "La inculpación de utilitarismo estrecho que suele dirigirse al espíritu de nuestro siglo, en nombre del ideal, y con rigores de anatema, se funda, en parte, sobre el desconocimiento de que sus titánicos esfuerzos por la subordinación de las fuerzas de la naturaleza a la voluntad humana y por la extensión del bienestar material, son un trabajo necesario que preparará, como el laborioso enriquecimiento de una tierra agotada, la florescencia de idealismos futuros".[13]

Relacionada con otros pasajes del *Ariel*, esa referencia a circunstancias de su época, resulta de una general concepción filosófica de la historia, que, sin ninguna adscripción de escuela, bien puede llamarse dialéctica. Diría Próspero más adelante: "En lo remoto del pasado, los efectos de la prosaica e interesada actividad del mercader que por primera vez pone en relación a un pueblo con otros, tienen un incalculable alcance idealizador; puesto que contribuyen eficazmente a multiplicar los instrumentos de la inteligencia, a pulir y suavizar las costumbres, y a hacer

[13] *Ibídem*, pp. 222-223.

posibles, quizá, los preceptos de una moral más avanzada. La misma fuerza positiva aparece propiciando las mayores idealidades de la civilización. El oro acumulado por el mercantilismo de las repúblicas italianas `pagó –según Saint-Victor– los gastos del Renacimiento´. Las naves que volvían de los países de *Las mil y una noches*, colmadas de especias y marfil, hicieron posible que Lorenzo de Médicis renovara, en las lonjas de los mercaderes florentinos, los convites platónicos".[14]

En el mismo sentido: "Así, la más preciosa y fundamental de las adquisiciones del espíritu –el alfabeto, que da alas de inmortalidad a la palabra–, nace en el seno de las factorías cananeas y es el hallazgo de una civilización mercantil, que, al utilizarlo con fines exclusivamente mercenarios, ignoraba que el genio de razas superiores lo transfiguraría convirtiéndole en el medio de propagar su más pura y luminosa esencia".[15]

Como consecuencia final, aquello en que más claramente aparece el desenlace dialéctico: "La historia muestra en definitiva una inducción recíproca entre los progresos de la actividad utilitaria y la ideal. Y así como la utilidad suele convertirse en fuerte escudo para las idealidades, ellas provocan con frecuencia (a condición de no proponérselo directamente) los resultados de lo útil".[16]

Bien establecido eso, preocupado aún Rodó de que su crítica del utilitarismo no fuera confundida con otras harto estrechas que circulaban en su tiempo, puntualiza que de ningún modo comprendía en dicha crítica suya ni a la ciencia ni a la democracia. Entendiéndolo así, escribe: "Con frecuencia habréis oído atribuir a dos causas fundamentales el desborde del espíritu de utilidad que da su nota a la fisonomía moral del siglo presente, con menoscabo de la consideración *estética* y desinteresada de la vida. Las revelaciones de la ciencia de la naturaleza –que, según intérpretes, ya adversos, ya favorables a ellas, convergen a destruir toda idealidad por su base– son la una; la universal difusión y el triunfo de las ideas democráticas, la otra. Yo me propongo hablaros exclusivamente de esta última causa; porque confío en que vuestra primera iniciación en las revelaciones de la ciencia ha sido dirigida como para preservaros del peligro de una interpretación vulgar".[17]

Era a continuación que explayaba su histórica defensa de la democracia frente a los ataques de Renan, su maestro tan querido bajo otros aspectos, hasta asentar en cierto momento: "La democracia y la ciencia son, en efecto, los dos insustituibles soportes sobre los que nuestra civilización descansa; o, expresándolo con una frase de Bourget, las dos 'obreras' de nuestros destinos futuros".[18]

Después de haber exculpado de esa manera al utilitarismo de imputaciones que no le parecían justas, ataca directamente lo que estimaba ser su mal fundamental: la extensión del interés utilitario más allá de su esfera propia, hasta la invasora absorción

[14] *Ibídem*, pp. 241-242.
[15] *Ibídem*, p. 242.
[16] *Idem*.
[17] *Ibídem*, p. 223.
[18] *Ibídem*, p. 228.

de la personalidad en todas sus manifestaciones, aun las más entrañables. Es lo que comprueba en su tiempo, denunciando todo lo que resulta de funesto "cuando el sentido de la utilidad material y el bienestar domina en el carácter de las sociedades humanas con la energía que tiene lo presente". Resumía así esa denuncia: "Todo género de meditación desinteresada, de contemplación ideal, de tregua íntima, en la que los diarios afanes por la utilidad cedan *transitoriamente* su imperio a una mirada noble y serena tendida de lo alto de la razón sobre las cosas, permanece ignorado, en el estado actual de las sociedades humanas, para millones de almas civilizadas y cultas, a quienes la influencia de la educación o la costumbre reduce al automatismo de una actividad, en definitiva, material".[19]

Era de esta encarecida manera, expresamente reconocedora de los derechos que, en su plano, correspondían a la utilidad, el trabajo o el combate, que en este lugar se dirigía a los jóvenes: "Yo os ruego que os defendáis, en la milicia de la vida, contra la mutilación de vuestro espíritu por la tiranía de un objeto único e interesado. No entreguéis nunca a la utilidad o a la pasión sino una parte de vosotros. Aun dentro de la esclavitud material, hay la posibilidad de salvar la libertad interior: la de la razón y el sentimiento. No tratéis, pues, de justificar, por la absorción del trabajo o el combate, la esclavitud de vuestro espíritu".[20]

En estricta concordancia con ese reconocimiento del valor positivo de la *utilidad*, a la vez que negativo del *utilitarismo* –de la "doctrina utilitaria"– escribía en 1910 a propósito de los términos de lo *práctico* y lo *útil*: "Estas dos nociones, tan interesantes y necesarias dentro del orden y trabazón de ideas en que se encuadra una voluntad bien regida, son ídolos groseros si se las observa campear, sueltas y emancipadas de todo principio superior, en la conciencia del vulgo".[21]

No quedaría completa la mostración de las relaciones entre utilidad y utilitarismo en el idealismo latinoamericano del 900, tal como el *Ariel* de Rodó formuló y difundió a éste, si no se incluyera aquí la referencia a su mención del antiguo concepto del ocio noble, tan llevada y traída en interpretaciones ligeras, cuando no capciosas. Al respecto, era con carácter puramente expositivo que comenzaba diciendo: "Los antiguos los clasificaban [al pensar, al soñar, al admirar] dentro de su noble inteligencia del *ocio*, que ellos tenían por el más elevado empleo de una existencia verdaderamente racional, identificándolo con la libertad del pensamiento emancipado de todo innoble yugo. El ocio noble era la inversión del tiempo que oponían, como expresión de la vida superior, a la actividad económica".[22]

Hecha esa exposición de carácter histórico, pasaba de corrido a expresar su personal convicción: "Vinculada exclusivamente a esa alta y aristocrática idea del reposo su concepción de la dignidad de la vida, *el espíritu clásico encuentra su corrección y su complemento en nuestra moderna creencia en la dignidad del trabajo*

[19] *Ibídem*, p. 215 (El subrayado es nuestro. A.A.).
[20] *Idem*.
[21] *Ibídem*, pp. 519-520.
[22] *Ibídem*, pp. 216-217.

útil; y entrambas atenciones del alma pueden componer, en la existencia individual, un ritmo sobre cuyo mantenimiento necesario nunca sería inoportuno insistir".[23]

En lo que tiene que ver con el trabajo útil, que más de una vez se ha supuesto desdeñado por él en nombre del ocio noble de los antiguos, no se quedó Rodó en eso. Páginas más adelante, exaltando la emprendedora energía práctica del pueblo norteamericano, le hace exclamar todavía a Próspero: "Suya es la gloria de haber revelado plenamente –acentuando la más firme nota de belleza moral de nuestra civilización– la grandeza y el poder del trabajo; esa fuerza bendita que la antigüedad abandonaba a la abyección de la esclavitud, y que hoy identificamos con la más alta expresión de la dignidad humana, fundada en la conciencia y la actividad del propio mérito".[24]

La apología del trabajo útil, tanto del punto de vista moral como del necesario bienestar material, la llevó a cabo Rodó en otros diversos lugares del mismo *Ariel*, como del resto de su obra escrita. Especial mención merece el extenso informe parlamentario, pleno de simpatía y de solidaridad con la clase asalariada, que incorporó a *El Mirador de Próspero* con el título de "Del trabajo obrero en el Uruguay".

Idealismo y latinoamericanismo

Que la afirmación del idealismo frente al utilitarismo, constituyera el fondo doctrinario último del mensaje de Próspero, obedecía a los dos grandes objetivos perseguidos entonces por Rodó. Por un lado, la introducción a una filosofía de la personalidad individual, destinada a amplio desarrollo en la obra ulterior *Motivos de Proteo*. Por otro lado, sobre el fundamento de las ideas más teóricas anticipadas en dicha introducción –indispensable ésta por eso mismo– la definición y preservación de la personalidad colectiva de la América Latina.

Encontraba Rodó a la América Latina de su tiempo, no sólo dominada por el utilitarismo, sino, aun, peligrosamente amenazada de absorción moral por el expansivo utilitarismo mayor de los Estados Unidos, país erigido por dirigentes y pueblos en modelo fascinante. El segundo de aquellos objetivos resultó así ser el decisivo del libro. Y para servirlo de la más efectiva manera se aplicó éste a combatir en escala continental lo que se llamó en su texto la *nordomanía*, dedicadas por eso sus páginas "A la juventud de América", desde luego Latina. De ahí la resonancia también continental que de inmediato tuvo.

De las seis partes en que el *Ariel* se distribuye, es en la quinta, al cabo de una parsimoniosa preparación, que el modelo cultural de los Estados Unidos es al fin enjuiciado. Por cierto que, reveladoramente, resultó ser la parte más extensa de todas. Es al utilitarismo del país del Norte que se apunta desde el primer párrafo: "La concepción utilitaria, como idea del destino humano, y la igualdad en lo mediocre como norma de la proporción social, componen, íntimamente relacionadas, la fórmula

[23] *Ibídem*, p. 217 (El subrayado es nuestro. A.A.).
[24] *Ibídem*, p. 234

de lo que ha solido llamarse, en Europa, el espíritu de *americanismo*. Es imposible meditar sobre ambas inspiraciones de la conducta y la sociabilidad, y compararlas con las que les son opuestas, sin que la asociación traiga, con insistencia, a la mente, la imagen de esa democracia formidable y fecunda que, allá en el Norte, ostenta las manifestaciones de su prosperidad y su poder, como una deslumbradora prueba que abona en favor de la eficacia de sus instituciones y de la dirección de sus ideas. Si ha podido decirse del utilitarismo que es el verbo del espíritu inglés, los Estados Unidos pueden ser considerados la encarnación del verbo utilitario".[25]

No pasarían esas palabras de una caracterización más o menos ocasional, bajo la forma de un oportuno y hasta inevitable ejemplo, si no siguiera a punto seguido un pasaje que es como el corazón mismo de la oración de Próspero. Preciso es prestarle especial atención. Si no fuera por lo que ese pasaje expresa, dicha oración quedaría despojada de su más esencial sentido. Encierra él, sin duda, la verdadera razón de ser de todo el libro, la motivación más íntima que llevó a Rodó a escribirlo. Dicho lo últimamente transcripto, continuaba de inmediato: "Y el Evangelio de este verbo se difunde por todas partes a favor de los milagros materiales del triunfo. Hispano-América ya no es enteramente calificable, con relación a él, de tierra de gentiles. La poderosa federación va realizando entre nosotros una suerte de conquista moral. La admiración por su grandeza y por su fuerza es un sentimiento que avanza a grandes pasos en el espíritu de nuestros hombres dirigentes, y aún más quizá, en el de las muchedumbres, fascinables por la impresión de la victoria. Y de admirarla se pasa por una transición facilísima a imitarla... **Tenemos nuestra nordomanía. Es necesario oponerle los límites que la razón y el sentimiento señalan de consuno".**[26]

No dejaba Rodó de advertir que esa general nordomanía manifestada en el Sur, era tanto más grave cuanto que se daba la mano con la vocación imperial cada vez más ostensiblemente sentida en el Norte. Y menos todavía dejaba de observar el íntimo nervio económico que excitaba a esa vocación: la formación de una "clase enriquecida y soberbia" que recordaba a la que había conducido en Roma de la República al Imperio.

De la acción de esa clase dirá: "La influencia política de una plutocracia representada por los todopoderosos aliados de los *trusts*, monopolizadores de la producción y dueños de la vida económica, es, sin duda, uno de los rasgos más merecedores de interés en la actual fisonomía del gran pueblo". Caracterización final en la que se detiene, para llegar rápidamente a esta conclusión: "A medida que el utilitarismo genial de aquella civilización asume así caracteres más definidos, más francos, más estrechos, aumentan, con la embriaguez de la prosperidad material, las impaciencias de sus hijos por propagarla y atribuirle la predestinación de un magisterio romano".[27]

[25] *Ibídem*, pp. 231-232.
[26] *Ibídem*, p. 232. (El destacado es nuestro. A.A.).
[27] *Ibídem*, p. 240.

En cuanto al contemporáneo utilitarismo entronizado en tierras latinoamericanas, sin dejar de haber sido la motivación de fondo del *Ariel*, fue sólo algunos años más tarde, en visión retrospectiva, que hizo Rodó su más incisivo retrato. En 1910, en el otras veces citado ensayo sobre el colombiano Carlos Arturo Torres, considerando con optimismo que un firme ascenso idealista se imponía cada vez más, evocó de esta manera las a su juicio superadas "circunstancias de época" que habían predominado en los años finales del siglo: "Comenzaba en estas sociedades el impulso de engrandecimiento material y económico, y como sugestión de él, la pasión de bienestar y riqueza, con su cortejo de frivolidad sensual y de cinismo epicúreo; la avidez de oro, que, llevando primero a la forzada aceleración del ritmo del trabajo, concluía en el disgusto del trabajo, como harto lento prometedor, y lo sustituía por la audacia de la especulación aventurera. Eran los años en que las líneas enérgicas y airosas de la tradicional personalidad colectiva empezaban a esfumarse, veladas por un cosmopolitismo incoloro, y en que, en medio de la confusión de todo orden de prestigios y valores sociales, se apresuraba la formación de una burguesía adinerada y colecticia, sin sentimiento patrio, ni delicadeza moral, ni altivez, ni gusto. El gran Sarmiento, que alcanzó en su titánica vejez el despuntar de esos tiempos, los llamó *la época cartaginesa*".[28]

Hondamente preocupado en su hora por ese utilitarismo latinoamericano, consideró que era ante todo en su modelo que debía atacarlo, y ello mismo en tanto que único; compartido con otros, no dejaba el modelo norteamericano de ser admisible, bajo aquellos aspectos que constituían conquistas innegables de la civilización del Norte en el campo del "bienestar material, con su sentido de lo útil y su admirable aptitud de la invención mecánica". Por otra parte, mucho esperaba para el futuro de esa misma civilización: "La obra del positivismo norteamericano servirá a la causa de Ariel, en último término".[29]

Si Ariel simbolizaba al idealismo y Calibán al utilitarismo, calibanesca no menos que Norteamérica se le aparecía la Latinoamérica finisecular, dominada por aquella "burguesía adinerada y colecticia" de la llamada por Sarmiento "época cartaginesa". Era para **regenerarla** que Próspero invocaba a Ariel y llamaba a la juventud a combatir en su nombre, no sin remitir todas sus esperanzas al futuro: "Todo el que se consagra a propagar y defender, en la América contemporánea, un ideal desinteresado del espíritu –arte, ciencia, moral, sinceridad religiosa, política de ideas– debe educar su voluntad en el culto perseverante del porvenir".[30]

Aparte de la remisión al futuro, es de destacarse en ese pasaje el amplio alcance que Rodó le daba al idealismo, y en consecuencia al simbolismo mítico del personaje Ariel. Muchas veces, ya con simpatía, ya con antipatía, se ha identificado a éste sólo con el arte y el pensamiento. Acaba de verse que no era esa la concepción de Rodó. De manera más contundente puntualiza casi en seguida que se cierne él "lo mismo sobre los héroes del pensamiento y el ensueño que sobre los de la acción y el sacrificio".[31]

Otro malentendido, estrechamente relacionado con el que antecede, se ha manifestado: el que ha querido ver en el Ariel de Rodó, en tanto que personaje, una entidad ajena a la realidad y a la vida. Lo que así ha podido ser en la obra originaria de Shakespeare y en la de Renan que la prolongara, experimenta un brusco giro en la del uruguayo. A partir de su fuente clásica, Rodó inserta a Ariel, tal como surge de las páginas finales de la oración de Próspero, en la filosofía de la acción y la vida que renovó entonces al evolucionismo naturalista. Reconociendo su presencia primera en "los débiles esfuerzos de racionalidad del hombre prehistórico", no vacila en proclamar: "Ariel es para la naturaleza el excelso coronamiento de su obra, que hace terminarse el proceso de ascensión de las formas organizadas con la llamarada del espíritu". Y por si fuera necesario ser todavía más claro, agrega estas palabras, tan contrarias a tantas difundidas interpretaciones del simbolismo de su Ariel: "su fuerza incontrastable tiene por impulso todo el movimiento ascendente de la vida."[32]

Profundamente decepcionado por el triunfalismo calibanesco que lo rodea, la duda asalta a Próspero: "¿No la veréis vosotros, la América que nosotros soñamos; hospitalaria para las cosas del espíritu, y no tan sólo para las muchedumbres que se amparen a ella; pensadora, sin menoscabo de su aptitud para la acción...?". Pero la esperanza se impone: "Pensad en ella a lo menos; el honor de vuestra historia futura depende de que tengáis constantemente ante los ojos del alma **la visión de esa América regenerada, cerniéndose de lo alto sobre las realidades del presente".** No ha de ser tarea de una sola generación: "Yo creo en vuestra voluntad, en vuestro esfuerzo; y más aún en los de aquellos a quienes daréis la vida y transmitiréis vuestra obra".[33]

Contrariamente a lo que muchas veces se ha entendido, en el célebre texto del 900 para nada aparece la convicción de que Ariel, en tanto que símbolo, imperaba en América Latina, o la representaba, o tenía en ella su encarnación. En aquel presente se trataba, en verdad, de todo lo contrario. Y más allá, constituía entonces Ariel para la América nuestra, tan sólo un futuro posible, como posible lo era también para la propia Norteamérica; tanto más obligante esa posibilidad para los países del Sur, cuanto que contaban ellos con la gran tradición latina de la que tenían el deber de sentirse herederos y continuadores. Que llegaran al fin a acogerlo, que la idealidad –en el arte, en el pensamiento, en la acción, en la política misma– lograra cada vez más su inserción en la realidad, era obra a cumplir por las generaciones jóvenes, a cuya voluntad y esfuerzo apelaba la palabra de Próspero.

Más allá de las deformaciones que tales o cuales oportunistas círculos, en algunos momentos y lugares, le hicieran sufrir, ese fue el sentido, y también –¿por qué no?– la gran misión histórica del idealismo latinoamericano del 900.

(1986)

[28] *Ibídem*, p. 520.
[29] *Ibídem*, p. 242.
[30] *Ibídem*, p. 245.
[31] *Ibídem*, p. 248.
[32] *Ibídem*, pp. 247-248.
[33] *Ibídem*, pp. 245-246. (El destacado es nuestro. A.A.).

HENRÍQUEZ UREÑA Y LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

Toda aproximación a la relación de Pedro Henríquez Ureña con la filosofía, impone como punto de partida su actuación en México en los años del histórico Ateneo de la Juventud, al culminar la primera década del siglo, en las vísperas mismas de la Revolución. Años decisivos de lecturas, de meditaciones, de amistades, que marcaron toda su obra posterior.

De los cuatro principales animadores de aquel Ateneo, pronto convertidos en figuras continentales, dos de ellos se movieron ante todo, entonces y después, en el campo de la filosofía: José Vasconcelos y Antonio Caso; los otros dos, también entonces y después, ante todo en el campo de la literatura: Pedro Henríquez Ureña y Alfonso Reyes. Dicho sea así, sin olvido del convencionalismo de semejante distinción, muy en especial en el caso de aquellos jóvenes. Bien lo revela esta evocación, hecha precisamente por Henríquez Ureña:

> *"Una vez nos citamos para releer en común el* Banquete *de Platón. Éramos cinco o seis esa noche; nos turnábamos en la lectura, cambiándose el lector para el discurso de cada convidado diferente; y cada quien le seguía ansioso, no con el deseo de apresurar la llegada de Alcibíades, como los estudiantes de que habla Aulo Gelio, sino con la esperanza de que le tocaran en suerte las milagrosas palabras de Diótima de Mantinea..."*[1]

Sintiéndose siempre, antes que otra cosa, hombre de letras en el sentido más tradicional de esta expresión, la preocupación por la filosofía no dejó, empero, de ser muy grande en Henríquez Ureña en aquella etapa juvenil. Era el "espíritu filosófico", como le complacía llamarlo, la facultad principal que descubría en sus compañeros, y a ese espíritu se entregaba él mismo con tanta formalidad, que en algún momento pudo pensarse que en esa dirección estaba su rumbo definitivo. Mucho más tarde, un hombre de la generación siguiente, Vicente Lombardo Toledano, deslizó al pasar: "Pedro Henríquez Ureña, el Sócrates del grupo como le llamaban sus propios compañeros..."[2]

Aquel vivo interés por las grandes cuestiones, la marcha histórica y el estado presente de la especulación filosófica, se manifestó en él, ya entonces, bajo dos grandes aspectos: por un lado, la situación de la filosofía universal; por otro, el destino de la filosofía en nuestra América. Por íntimamente trabados que se hallen

[1] Pedro Henríquez Ureña, "La cultura de las humanidades", en: Apéndice de *Conferencias del Ateneo de la Juventud*, México, UNAM, 1962, p. 160; y en el volumen de su autoría, *La utopía de América*, Biblioteca Ayacucho nº 37, Caracas, 1978, pp. 59-60.

[2] Vicente Lombardo Toledano, "El sentido humanista de la Revolución Mexicana", en Apéndice de *Conferencias del Ateneo de la Juventud*, p. 179.

en la trama objetiva de la historia, son en sí mismos separables. Henríquez Ureña no los separó. Desde este punto de vista vino a ser así en los primeros lustros del siglo, junto con Francisco García Calderón, uno de los dos mayores precursores del vasto movimiento de americanismo –o latinoamericanismo– filosófico, llamado a extenderse por la totalidad del continente décadas después.

Por lo que a la filosofía universal se refiere, la actuación de Henríquez Ureña en cuanto parte de la colectiva del Ateneo, tuvo ella misma dos aspectos a su vez: uno negativo, resumido en la crítica del positivismo a la hora de su ocaso histórico; otro afirmativo, de asunción y profesión de las poderosas tendencias de restauración gnoseológica y metafísica, ya entronizadas en los grandes centros del mundo occidental. De más está decir que aquella epocal renovación filosófica, producida en México con algún retraso respecto de otras regiones del continente, no pudo ser ajena a las circunstancias del contexto nacional.

Cuando el Ateneo fue fundado, en 1909, el protagónico nuevo grupo generacional venía actuando como tal desde 1906, el justo año de la incorporación de Henríquez Ureña al país azteca. La revista *Savia moderna* y una efímera Sociedad de Conferencias fueron sus primeros órganos de expresión. Eran las postrimerías del largo régimen de Porfirio Díaz. Agotado ya en sus inmediatas formas políticas, mucho más lo estaba todavía en la doctrina que sus ideólogos habían invocado como su fundamento: el superviviente positivismo decimonónico. Tomando posiciones en el terreno de la inteligencia, que era el suyo, fue contra esta filosofía que los jóvenes del próximo Ateneo iniciaron el combate. No tardó Henríquez Ureña en ocupar su puesto.

En 1908, en un homenaje a Gabino Barreda, el célebre fundador de la Escuela Nacional Preparatoria cuya memoria era entonces atacada desde reductos teológicos tradicionales, sin dejar de reconocer al positivismo el papel histórico que había cumplido en su hora, sentenciaba su caducidad. Decía:

> *"No le reprocharéis (me dirijo a vosotros, los espíritus nuevos) el haber abrazado como única filosofía el positivismo. Si la poderosa construcción de Comte, si la fecundísima labor de los pensadores ingleses, pertenecen hoy al pasado, en tiempos de Barreda eran movimientos de vida y acción."*[3]

De manera más expresa y pormenorizada hizo la crítica del positivismo en dos escritos del siguiente año 1909: "El positivismo de Comte" y "El positivismo independiente", comentarios de varias conferencias de Antonio Caso sobre los mismos temas, en las que –según el dominicano– la crítica antipositivista había carecido, en algunos aspectos, de toda la severidad que era necesaria para la franquía del pensamiento nuevo.[4]

[3] Pedro Henríquez Ureña, "Barreda", *La utopía de América*, p. 354.

[4] Véase ambos escritos en la sección "cuestiones filosóficas" de su volumen póstumo *Obra crítica*, México, FCE, 1981, pp. 52-72.

En cuanto a la recepción de las, por esas fechas, muy activas corrientes de sobrepasamiento filosófico del positivismo, el propio Henríquez Ureña, haciendo el balance histórico de aquel período, estampó en 1925, en Buenos Aires, en la *Revista de filosofía* de José Ingenieros, el más expresivo de los testimonios. Varios lustros más tarde todavía, reconstruyendo también el mismo período, Alfonso Reyes no encontró nada más apropiado que reproducirlo.

Decía así:

> *"Sentíamos la opresión intelectual, junto con la opresión política y económica de que ya se daba cuenta gran parte del país. Veíamos que la filosofía oficial era demasiado sistemática, demasiado definitiva para no equivocarse. Entonces nos lanzamos a leer a todos los filósofos a quienes el positivismo condenaba como inútiles, desde Platón, que fue nuestro mayor maestro, hasta Kant y Schopenhauer. Tomamos en serio (¡oh blasfemia!) a Nietzsche. Descubrimos a Bergson, a Boutroux, a James, a Croce."*[5]

Fue en ese marco, un año antes de la concreción institucional del Ateneo, pero en plena acción orgánica del grupo llamado a fundarlo, que escribió Henríquez Ureña en 1908 su ensayo "Nietzsche y el pragmatismo".[6] Apunta las coincidencias entre ambos, así como el parentesco de Nietzsche y James, por tal o cual costado, con otros filósofos, desde Schopenhauer hasta Bergson. El desarrollo es de acogimiento simpático, pero a la vez de contenida reserva, sin ningún enfeudamiento de escuela. Esa actitud suya se engarza con otras latinoamericanas de aquel histórico año. El mismo año en que el patriarca positivista mexicano Justo Sierra pronunció su famoso discurso sobre Barreda, y se manifestó tocado de alguna manera por las nuevas ideas, no sin expreso saludo al entonces flamante pragmatismo. El mismo año en que Vaz Ferreira llevó a cabo en el Sur su crítica clásica de James, si bien desde la renovada atmósfera filosófica del novecientos. El mismo año en que Francisco García Calderón hacía formal introducción de la vida filosófica latinoamericana en escenarios europeos, a través de episodios cuya significación continental registró Henríquez Ureña de manera prácticamente simultánea.

En el Congreso Internacional de Filosofía celebrado en Heidelberg en 1908, presentó García Calderón —coetáneo peruano, con residencia europea entonces, del inquieto grupo que insurgía en México— una comunicación sobre "Las corrientes filosóficas en América Latina", publicada también ese año en París, en la *Revue de Métaphysique et de Morale*, en su original francés. Dicha comunicación vino a ser a nuestra filosofía, lo que a nuestra literatura había sido el informe presentado por José María Torres Caicedo al Congreso Literario Internacional reunido en Londres

[5] Pedro Henríquez Ureña, "La Revolución y la cultura en México", en: Apéndice de *Conferencias del Ateneo de la Juventud*, p. 151; y en *La utopía de América*, p. 369. Véase además, de Alfonso Reyes, "Pasado inmediato", en Apéndice de las *Conferencias*, p. 207.

[6] Pedro Henríquez Ureña, *Obra crítica*, pp. 73-78.

en 1879, bajo el título de "La literatura de la América Latina". En uno y otros casos, era la primera vez que en reuniones de semejante naturaleza, todavía con inevitable asiento en Europa, se hacía desde nuestros países la exposición de su literatura y de su filosofía, respectivamente, en panoramas de conjunto, a la vez que ya —también en ambas ocasiones— con aplicación del nombre "América Latina" y el gentilicio "latinoamericano", de uso aún novedoso en estos dominos.

Henríquez Ureña hizo de inmediato la traducción del trabajo de García Calderón, y cuando en 1909 lo recogió éste en su libro *Profesores de idealismo*, editado en París, fue aquella versión española de su lejano compañero de ruta, la que incorporó. Henríquez Ureña le dedicó al año siguiente un comentario cuyas expresiones denuncian la solidaridad profunda, en aquella hora, de toda una generación, no ya nacional de tal o cual país, sino continental de América Latina.

Es la personalidad filosófica del autor, tan promisoria entonces, la que destaca desde el primer párrafo como representativa de la "juventud hispanoamericana", para puntualizar en seguida: "Las páginas de mayor interés habían de ser en este libro las relativas a cuestiones filosóficas". Al cabo de diversos desarrollos, concluía:

> *"Los novísimos movimientos filosóficos no han encontrado mejor* ***evangelista*** *que él entre nosotros; y no es corta la ayuda que presta a la orientación libre y amplia de la juventud hispanoamericana de hoy, ansiosa de escapar a los viejos moldes, lo mismo escolásticos que positivistas, y entrar en una concepción viva y total del mundo."*

Era su propia situación la que ahí mentaba, como era también suya la abierta actitud de espíritu que caracterizaba de corrido:

> *"... nadie ha sentido más que él la seducción que ejercen el profundo análisis de Boutroux, la brillante crítica* ***negativa*** *de James, el poderoso esfuerzo constructor de Bergson. Pero, en medio al conflicto de atracciones y estímulos diversos, él ha sabido mantenerse firme, sin convertirse en sectario de escuela alguna, atendiendo a todo ensayo de renovación teórica y concediendo su valor a cada novedad."*[7]

A ese mismo año 1910, el año del Centenario de la independencia y del estallido de la Revolución Mexicana, corresponde la más recordada de las series de conferencias de que fue teatro el Ateneo de la Juventud. La participación en ella de Henríquez Ureña, bajo el título de "La obra de José Enrique Rodó", estuvo centrada en la filosofía ética de la personalidad, contenida en las páginas de *Motivos de Proteo*. Sin dejar de apuntar la excelencia literaria, era el aspecto de pensamiento —deteniéndose en la afinidad con Bergson— el que en especial le importaba en aquella oportunidad; y

[7] Pedro Henríquez Ureña, "Profesores de idealismo", en *La utopía de América*, pp. 355, 357-358.

este mismo, en tanto que encumbrada manifestación contemporánea de un sucesivo magisterio de grandes pensadores continentales, con punto de partida en Andrés Bello. Fue principalmente por la valoración de Rodó hecha en aquellos años por Henríquez Ureña, compartida por los restantes ateneístas, que refiriéndose a todo el grupo ha escrito Leopoldo Zea: "A las ideas de Comte, Stuart Mill, Spencer, se opusieron las de Schopenhauer, Nietzsche, Boutroux, Bergson y Rodó".[8]

En 1914 un discurso académico en la Universidad de México sobre "La cultura de las humanidades"; en 1915 el comentario publicado en Estados Unidos, bajo el título de "La filosofía en la América Española", de un libro de Antonio Caso, constituyeron nuevas ocasiones para que Henríquez Ureña insistiera, una y otra vez, en el gran vuelco filosófico producido en México de 1906 a 1910, prólogo intelectual de la Revolución.[9] Significativo de la persistencia de la preocupación continentalista fue que el segundo de esos escritos, no obstante particularizarse con un libro mexicano, comenzara lamentando la falta de estudios de conjunto sobre la filosofía de nuestra América, fuera del por fuerza sucinto de García Calderón. La verdad es que éste, que tanto le había interesado desde el primer momento, seguía siendo, y así sería por muchos años todavía, el único de su carácter.

En la línea de algunos escasos antecedentes anteriores al novecientos, dispersos enfoques nacionales se fueron produciendo en las primeras décadas de este siglo. Pero es necesario llegar a la cuarta para encontrar dos nuevas tentativas, casi simultáneas, de reconstrucción histórico-filosófica al modo continental –si bien siempre en el marco de pocas páginas– de que había sido iniciador García Calderón: en 1934, *La evolución filosófica en la América Hispana,* por el guatemalteco Salomón Carrillo Ramírez; en 1936, *Panorama de las ideas filosóficas en Hispanoamérica,* por el argentino Aníbal Sánchez Reulet. Publicado este último en la Revista madrileña *Tierra Firme, tuvo entonces* grande repercusión. Cabe pensar que no dejó de influir en ello, junto a sus méritos intrínsecos, el encomiástico comentario que bajo el título de "Filosofía y originalidad", le dedicó Henríquez Ureña en *Sur*, la difundida revista que dirigía en Buenos Aires Victoria Ocampo.

A partir de 1940, el movimiento filosófico latinoamericano de óptica no ya nacional sino continental, fue adquiriendo un volumen y organicidad que no se hubiera podido imaginar, por lo menos tan rápidos, en los años inmediatamente anteriores. En forma paralela a la intensificación de la reflexión filosófica en sí, la preocupación continentalista se manifestó entonces muy viva, tanto en la indagación histórica, desde la etapa colonial a nuestros días, como en la especulación teórica en torno a las condiciones y destino de la filosofía en nuestra América. Se pudo así hablar de un americanismo –ahora se prefiere cada vez más la puntualización de latinoamericanismo– filosófico, planteado y discutido en término muy similares a los del viejo "americanismo literario". Henríquez Ureña, a quien tanto motivó este último, si bien asumiéndolo a la altura de su época, fue al mismo tiempo, un activo

[8] Leopoldo Zea, *Apogeo y decadencia del positivismo en México*, México, 1944, p. 260.
[9] Pedro Henríquez Ureña, *La utopía de América*, pp. 56-65 y 79-82.

adelantado de aquél, aunque la precisa expresión "americanismo filosófico" no hubiera alcanzado a ser de su uso.

Nada lo revela mejor, al final de su larga trayectoria en la materia, apenas resumida aquí, que algunos juicios de su referida glosa al trabajo de Sánchez Reulet. Con premonición del apasionado debate que a propósito de nuestra filosofía se iba a librar en las décadas siguientes, decía en aquel escrito al que por algo tituló "Filosofía y originalidad":

> *"En las artes plásticas se conoce bien ya la originalidad de América en sus tiempos coloniales, el reflujo que sobre España hizo su extraordinaria arquitectura. En literatura se ha comenzado a estudiar el acento original de América: en el Inca Garcilaso (Riva Agüero), en Ruiz de Alarcón, en Bernardo de Valbuena, en Sor Juana Inés de la Cruz. En la música y la danza, a lo menos en sus formas populares, se sabe que América adopta las formas españolas y las devuelve a Europa, transformadas, desde fines del siglo XVI: una de ellas se convertirá en forma clásica, la chacona.*
>
> No digo, no creo, que en el pensamiento filosófico haya tantas divergencias, ni menos tantas originalidades. Pero sí digo, sí creo, que lo interesante para estudiar no es la semejanza: es la divergencia. Si comenzamos declarando que en nuestra América no existen ideas originales, ¿podemos esperar que al lector europeo le interese nuestro panorama de luces reflejas?
>
> *"En la época independiente, nuestra filosofía, pobre y todo, no se reduce a simple reflejo de Europa. Ideas filosóficas, originales... ¿Son necesariamente sistemas vastos, como la Ética, o las Críticas? ¿O invenciones sutiles, como las aporías o las mónadas? ¿No basta el acento personal, la actitud nueva? No falta, no ha faltado, originalidad en nuestra América"*

Dicho eso, agregaba:

> *"En nuestra América el pensador no ha sido especialista enclaustrado, sino hombre del ágora, como los filósofos griegos, compelido a crearse doctrinas en cuyo rigor debe vivir, pelear y morir: su pensamiento va urdido con la trama de su existencia... El maestro ha sido en América honda realidad moral y alta función social. Por eso hay fuerza de vida y acento personal en las obras de nuestros pensadores. Recorriendo con sentido vital el panorama de nuestro pensamiento, se descubren notas singulares."*[10]

[10] *Ibídem*, pp. 83-84.

Ponía a continuación los ejemplos de Bello, Luz Caballero, Hostos, Varona, Rodó, Vaz Ferreira, Korn, Vaconscelos, Caso, de cada uno de los cuales destacaba con una sola maestra pincelada, su más característica nota de originalidad personal.

Ajustado broche del americanismo filosófico de Henríquez Ureña –llamémosle retroactivamente así– inseparable de su luminoso americanismo literario, vinieron a serlo los sabiamente concisos pasajes y notas dedicados a la filosofía de nuestros países en los dos clásicos títulos del final de su vida: *Las corrientes literarias en la América hispánica e Historia de la cultura en la América hispánica."*[11]

[11] En: *Las corrientes literarias en la América hispánica,* México, FCE, 1949, en especial pp. 106, 159-164, 183, 185, 230 (n. 37), 248 (n. 1), 262 (n. 21). *Historia de la cultura en la América hispánica*, México, FCE, 1947, en especial pp. 109-110, 134-135, 159-160.

CRUZ COSTA Y LA FILOSOFÍA BRASILEÑA

Desde hace algunos años las distintas noticias, en libros y revistas, sobre la actualidad filosófica brasileña, colocan en sitio de preferencia el nombre de João Cruz Costa, profesor de la Universidad de São Pablo.

Un conjunto de obras y artículos de prensa de que es autor, respaldan esa notoriedad, hoy continental. He aquí algunos de sus títulos principales: *Ensayo sobre la vida y la obra del filósofo Francisco Sánchez* (São Paulo, 1942); *La filosofía en el Brasil* (Porto Alegre, 1945); *La situación de la filosofía en el Brasil y otros países de América* (São Paulo, 1948); *El desenvolvimiento de la filosofía en el Brasil en siglo XIX y la evolución histórica nacional* (São Paulo, 1950).

Como se desprende de los títulos mencionados, la preocupación central del profesor paulistano se halla constituida por la investigación e interpretación de la historia de las ideas filosóficas en su país.

En el creciente movimiento actual en torno al pasado filosófico del continente, Brasil va resultando ser uno de los países mejor estudiados. Ya desde el siglo pasado contaba con el trabajo histórico del ilustre Silvio Romero, "La filosofía en el Brasil" (1878). Pero es en los últimos diez años que las publicaciones en la materia se han intensificado, debidas no sólo a plumas brasileñas. Así: "Filósofos Brasileños" (1943) del boliviano Guillermo Francovich; "La filosofía en el Brasil" (1946) del mexicano Antonio Gómez Robledo; "Nociones de Historia de la Filosofía" (1943) de Leonel Franca y "El positivismo en el Brasil" (1943) de J. Camilo de Oliveira Torres, brasileños ambos; en fin, los citados escritos de Cruz Costa.

Considerada en conjunto la obra de este profesor, todavía joven, se ofrece como la más rica y trabajada interpretación del desarrollo del pensamiento en su país. La documentación manejada, la reconstrucción paciente de las corrientes que han actuado, el bagaje doctrinario puesto al servicio de esa labor, así lo acreditan. Pero lo que, por encima de todo, le confiere su valor altamente representativo, es el obstinado esfuerzo por relacionar el proceso abstracto de las ideas a la evolución histórica de la nacionalidad en sus manifestaciones concretas.

Un exacto concepto de la historia de la filosofía, y aun de la filosofía misma –especialmente obligado en estos países culturalmente en formación de nuestra América– sirve de fundamento a dicho criterio. El mismo Cruz Costa ha explicado que desde que se inició en la docencia filosófica en 1937, juzgó que "debía llamar la atención de nuestros estudiantes hacia las vicisitudes por las cuales pasaron, en nuestra tierra, las corrientes filosóficas extranjeras y, sobre todo, hacia la curiosa significación que ellas han presentado en la evolución de nuestra historia". Agregando a continuación estas palabras, que compartimos íntimamente:

"Para que el pensamiento no sea mera fantasía sin provecho, es menester que no pierda contacto con la historia, con los problemas reales de la vida. ¿Qué valor podrá tener una cultura que no tienda a la comprensión de lo que nosotros somos, que se aparte de las condiciones de la tierra y que no atienda a las curiosas líneas de nuestro destino? Sin renegar de las culturas extrañas que expresan una experiencia histórica más rica que la nuestra –que es preciosa herencia recibida– en ellas debemos ir a beber una lección que nos permita, antes que nada, la comprensión de los que somos. Seríamos más que ineficaces, seríamos ridículos, si después de la lección que esas culturas nos proporcionan, todavía nos mantuviéramos desatentos a los fascinantes problemas que de más cerca nos tocan".

Desde hace tiempo Cruz Costa viene reuniendo materiales para un trabajo de fondo sobre la acción histórica –tan profunda y tan singular en los órdenes educativo, político y religioso– del positivismo comtiano en el Brasil. Con el carácter de introducción a ese estudio, en el que continúa, es que ha publicado este año "El desenvolvimiento de la filosofía en el Brasil en el siglo XIX y la evolución histórica nacional", arriba citado.

No obstante ese carácter de introducción a un estudio mayor, este libro de 400 páginas constituye por sí mismo un ensayo sistemático sobre su asunto, siendo, sin duda, la obra de mayor significación en la bibliografía de Cruz Costa. Más allá de lo que el propio título promete, encierra un panorama completo del proceso filosófico brasileño desde sus orígenes coloniales en el siglo XVI hasta la primera guerra mundial.

Tres fases distingue el autor en ese proceso. Una primera hasta el siglo XVIII, representada por la escolástica portuguesa de la colonia, tal como fue trasmitida por la Compañía de Jesús; una segunda que corre desde fines del siglo XVIII hasta 1870, etapa de transición que culmina en el espiritualismo de las primeras épocas del Imperio con la figura de Monte Alverne; una tercera que se extiende desde 1870 hasta principios del siglo XX, dominada por las corrientes naturalistas y ciencistas típicas del pensamiento europeo de la época: el positivismo comtiano con Pereira Barreto, Miguel Lemos y Teixeira Mendes; el evolucionismo spenceriano con Silvio Romero, Clovis Bevilacqua y otros; el evolucionismo haeckeliano con Tobías Barreto y sus discípulos de Recife; y aún corrientes de otro signo como la renovación tomista de Soriano de Souza o, cerrando la etapa, la filosofía solitaria y pesimista de inspiración alemana de Farías Brito.

Al cabo de ese proceso se pregunta el autor por el sentido que asume para las generaciones actuales esa "larga y variada importación de ideas y de doctrinas, aparentemente contradictorias." Pregunta que lo enfrenta a este problema: "¿en qué medida asimilamos el pensamiento occidental al cual estamos ligados?" Sin dar una respuesta precisa a la interrogante, que entiende difícil, establece, sin embargo, que en el proceso brasileño de identificación con los problemas ofrecidos por el pensamiento

europeo, hay una parte que le parece escapar a una completa identificación. "A pesar de las líneas puras del modelo, existen condiciones históricas de la inteligencia que son propias al destino de los pueblos de América y que nos llevan a atribuir a la filosofía una significación que, así lo juzgo, no llegamos todavía a superar."

Esa significación atribuida a la filosofía se halla constituida por una dominante finalidad práctica. Tuvo ya ese sentido la herencia portuguesa colonial, desde que el pensamiento peninsular gravitó en torno de una problemática realista, de objeto preciso, limitado, concreto. Siguió teniéndolo el desfile de doctrinas después de la Independencia, bajo el Imperio y la República, en el que el punto más alto de la conciencia de los problemas nacionales lo representó Silvio Romero. Por eso Cruz Costa lo considera el precursor, y en cierto modo el modelo, del esfuerzo de interpretación del Brasil que con mayor profundidad y con mayor cuidado se prosigue en nuestros días.

Su conclusión es que el pensamiento a desarrollar desde nuestro presente debe marchar en el mismo sentido de esa tradición práctica y realista. El Brasil es un país de contrastes en su vida económica e intelectual. "Sólo una filosofía de la acción, sólo un pragmatismo puede, en estas condiciones corresponder a sus necesidades profundas."

La apreciación de las conclusiones del autor dependerá tanto del juicio que se forme del proceso filosófico del Brasil como de las concepciones filosóficas que en cada caso se sustente. Al margen de esa apreciación quedará siempre en pie la valía de una obra que plantea y estudia con lucidez, dentro del marco del pensamiento brasileño, los problemas más urgentes de la actual conciencia filosófica de América: el sentido de su evolución histórica, su doble diálogo con el pensamiento europeo y la realidad circundante, su autenticidad posible. Desde este punto de vista la obra de Cruz Costa –sustanciosa, cálida, sincera– contiene un mensaje para todo el continente. Y se incorpora con honor a esa literatura historicista que, desde México a la Argentina, se empeña hoy en carear con su propia experiencia a la inteligencia latinoamericana.

(1950)

EL LATINOAMERICANISMO FILOSÓFICO DE LEOPOLDO ZEA*

"... mis anteriores trabajos han marchado,
relativamente y veremos por qué, en dos direcciones.
Una, la empeñada en elaborar una historia de las
ideas de nuestra América... Otra, buscando una interpretación
de esta historia, su sentido como totalidad
y como parte de la historia universal, la historia del Hombre...
En realidad, se trata de una sola
preocupación y dirección"

Leopoldo Zea, Prólogo a *Dialéctica de la conciencia americana*, 1976.

"... en diversas ocasiones, a través de diversos
compromisos para exponer la temática en que
me he especializado, he tenido que volver sobre
mis trabajos, revisándolos y reconsiderándolos.
Revisión y reconsideración de las
que han surgido otros enfoques,
otros problemas, y por supuesto,
la necesaria búsqueda de respuestas a los mismos."

Leopoldo Zea, *Prefacio a Latinoamérica en la encrucijada de la historia*, 1981.

I. Sentido de esta antología en la obra de Zea

El estrecho compañerismo intelectual y humano, desde los lejanos años de coetánea iniciación, con Leopoldo Zea, hace por un lado fácil y por otro difícil este prólogo. En cualquier caso, lo hace grato en extremo; como lo hace también –al margen de acuerdos y desacuerdos– la compartida inspiración latinoamericanista que anima al volumen, inseparable de la que ha animado, invariablemente, a aquel compañerismo.

En producción filosófica tan extensa e intensa como la suya, historiográfica por un lado, teórica por otro –con diferentes áreas, a su vez, en cada uno de esos dos grandes aspectos–, múltiples formas de antología son posibles. Los encargados de seleccionar los textos debieron hacer su opción con prescindencia de las obras más orgánicas del autor. Preciso es poner por delante la oportunidad y la excelencia de su tarea. Al cabo de un cuidadoso relevamiento, han ordenado en cuatro secciones un

coherente elenco de piezas relativamente breves, éditas todas ellas, pero dispersas en numerosas publicaciones americanas y europeas a lo largo de media centuria.

El servicio que viene así a prestarse es muy grande. En parte, por el hecho de la recopilación misma, conforme a una fundada sistematización. En otra parte, por tratarse de una recopilación que permite seguir más en lo íntimo que en las mismas obras mayores, la continuidad, al tiempo que fidelidad, admirables, de una línea intelectual; línea no exenta de enriquecedores sesgos o inflexiones, a compás del cambiante acontecer histórico, latinoamericano y no latinoamericano, de las turbulentas décadas centrales –y ahora finales– de nuestro siglo.

Sobre la naturaleza de la obra de Zea considerada en su totalidad, habrá ocasión de volver. A los fines de una provisoria ubicación del volumen, dígase por ahora que los escritos que lo componen se sitúan, en general, antes en la vertiente teórica que en la historiográfica de dicha obra. La propia distinción de esas dos vertientes en la misma es convencional, por más de un motivo, según se verá. De cualquier modo, más que útil, resulta necesaria, a punto de partida en la intención, expresa o tácita pero siempre patente, del autor.

La intención teórica o especulativa, si bien con insistente apelación al método histórico, resulta ser dominante en la presente antología. Pero dominante también en ella a segundo grado –con relación a otros libros suyos también teóricos, de más amplias al par que sistemáticas incursiones en el campo de la filosofía de la historia regional o universal– viene a ser el pensamiento que cabe llamar inmediatamente militante, o misionero, del filósofo mexicano.

Tentados nos sentimos a retener el calificativo de *misionero* como singularizante de este volumen. Se interpone, sin embargo, la comprobación de que, bien mirada, misionera es la obra entera de Leopoldo Zea.

Dejemos siquiera apuntada la tentación, aunque sólo sea como nota de énfasis. Volumen especialmente misionero éste –como otros posibles suyos de similar elaboración antológica–, lo es por su fondo, de generoso humanismo latinoamericanista y universalista; por su forma, de predicadora reiteración en articulaciones claves; y hasta por la infatigable condición itinerante del mensaje, llevado personalmente a los más diversos auditorios y escenarios, tanto de América Latina como de otros continentes.

Tal carácter de la antología queda manifiesto desde su título mismo: *La filosofía como compromiso de liberación*. Rápidamente se advierte que lo que ese título tiene de milicia, es en construcciones doctrinarias de filosofía de la historia de nuestra América que se emplaza. Acontece ya en los planteamientos introductorios más genéricos de la Sección I, "¿Por qué la filosofía?", para volverse evidente en las restantes desde su mera nomenclatura: Sección II, "La filosofía como conciencia de lo americano"; Sección III, "Sentido de la historia latinoamericana"; Sección IV, "¿Por qué América Latina?"

Explícitas o implícitas, las preguntas inicial y terminal están en realidad presentes a lo largo de todo el libro; pero más que punto de partida y punto de llegada del mismo, constituyen el núcleo más persistente, a la vez que más resistente, de toda la larga peripecia vital del autor. Interrogantes asumidas en la condición de compromiso por los valores humanos que detrás de ellas laten, llevando, en definitiva, de la filosofía de la historia continental a la filosofía de la historia universal. A través del ininterrumpido empeño de Zea en darles respuesta, se aprecia hasta qué punto lo ha obsedido el esclarecimiento por la filosofía del destino en libertad del hombre latinoamericano; y aún, más allá de él, del hombre sin más.

II. La filosofía de nuestra América hacia 1940

Al comienzo de la década de los cuarenta, la filosofía recibió en nuestra América un fuerte impulso, en sí mismo complejo.

En primer lugar, pudo observarse una progresiva intensificación de los estudios filosóficos, de la que fueron parte una mayor preocupación técnica en los medios académicos y un más extendido interés en el público lector; ambas cosas con la relatividad que corresponde. En segundo lugar, tendencias doctrinarias que venían abriéndose camino, pasan francamente a los primeros planos; por encima de los ismos, algunas de ellas lo hacen en la condición de nuevas disciplinas con nombres también nuevos: filosofía de la cultura, filosofía de los valores, antropología filosófica. En tercer lugar, se produce por vez primera con carácter continental una vuelta sobre sí de la conciencia filosófica latinoamericana; dispersos antecedentes, algunos lejanos, son registrables y han sido registrados, pero es ahora cuando la filosofía latinoamericana se convierte orgánicamente en objeto para sí misma, cuando a la reflexión tradicional, sin dejarla de lado, incorpora su autorreflexión.

Es el tercer aspecto el que en especial nos importa en esta oportunidad. Por convención lo aislamos aquí de los otros, aunque resulte obvia su interpenetración recíproca. Fue en el seno de una más afinada a la vez que actualizada especialización de su cultivo que la filosofía latinoamericana, de norte a sur, empezó a preguntarse por sí misma. Al principio, circunscrita la pregunta a tal o cual filosofía nacional; muy pronto, extendida ella al conjunto continental, en tanto que expresión de una conciencia también continental.

Esto último se hizo patente a una determinada hora: en el aludido comienzo de la década de los cuarenta. Refiriéndose a 1941, testimoniaba José Gaos, el ex Rector de la Universidad de Madrid hacía bien poco incorporado a la vida filosófica mexicana:

> *"A lo largo del año que acaba de morir se ha debatido en estos países americanos de lengua española el tema de la creación de una filosofía peculiar de ellos. Se desea llegar a tener una filosofía mexicana o argentina, o americana, como hay una filosofía francesa, alemana o europea. Se ve al Viejo Continente*

moribundo y se cree llamado a recoger y a continuar su cultura a este nuevo y flamante –en lo que pudiera haber error de precipitación... "[1]

Preparado como venía siéndolo, el hecho tenía que producirse más temprano que tarde. Pero, ¿por qué entonces? Hubo un acontecimiento catalizador: la caída de Francia en junio de 1940, sumado al estallido mismo de la guerra el año anterior. El consabido tópico spengleriano de la "decadencia" de Occidente, llevado y traído desde hacía veinte años bajo la forma de mito distante, asumía de golpe una desgarradora apariencia: el desplome, con todos sus valores esenciales, de la hasta entonces capital cultural de la América Latina independiente. Imperiosa se hizo para muchos la vuelta hacia el interior de sí mismos. Nuestra relación con toda la filosofía y cultura europeas, no ya de tal o cual país, y secundariamente con la filosofía y cultura norteamericanas, quedó puesta en cuestión. Desde el ángulo de la filosofía, viejas confrontaciones adquirieron entonces un sentido nuevo.

Anuncios aislados, de sola referencia nacional, venían haciéndose, por lo menos en Argentina y México, los dos países más avanzados en la materia. En 1925, el ya patriarcal Alejandro Korn había anticipado el ensayo *Nuevas bases*, cuyo título se volvió explícito en el de otro de 1927: *Filosofía argentina*. Tanto como reconocer su preexistencia desde los lejanos tiempos de Alberdi, se proponía alentarla y renovarla, asunto en el que insistiría en los años siguientes, ya los finales de su vida. Y en 1934, el entonces joven filósofo Samuel Ramos lanzó, no sin un gesto de desafío a las tradiciones académicas, su clásico libro *El perfil del hombre y la cultura en México*, interpretación filosófica de las entidades mentadas en el título.

Trabajos como esos no hacían sino infundir también a la filosofía, el general espíritu americanista comenzado por la literatura en el siglo XIX, y extendido con particular intensidad a las artes plásticas y a la música en las primeras décadas del actual. Su más resonante expresión de época, dentro y fuera del continente, había sido, sin duda, el muralismo mexicano; no obstante, la misma inspiración, con toda clase de variedades temáticas y expresivas, al principio más nacionalistas que continentalistas, recorría a todos los países en dominios diversos de la cultura. La filosofía, ya se ha visto, no pudo permanecer ajena, por tímida en los aspectos teóricos, ya que no en los historiográficos –cuestión que por ahora reservamos– que hubiese sido la iniciación.

Con o sin guerra y caída de Francia, el americanismo filosófico –de lejanas manifestaciones precursoras él mismo– estaba llamado a continentalizarse no menos que el literario y el artístico. La crisis europea aceleró a la vez que unificó el proceso. Hacia 1940, la conciencia filosófica latinoamericana, cada vez más activa desde varios años atrás, converge rápidamente a su reconocimiento como conciencia única. De nuevo México y Argentina, seguidos a menor o mayor distancia por los restantes países, toman la delantera.

[1] José Gaos, "¿Filosofía americana?", nota recogida en su volumen *Pensamiento de lengua española*, México, 1945, p. 355. La nota está fechada en enero de 1942.

En cuanto a México, hemos citado ya las palabras de Gaos sobre el debate en torno a la filosofía americana que se suscita entonces a lo largo del continente. Después de haber exaltado, desde su incorporación en 1938 al país azteca, la orientación de Samuel Ramos –en la que reconoce la suya misma directamente recibida de Ortega en Madrid– organiza en 1940 en El Colegio de México un Seminario de Tesis, aplicado a ampliarla y profundizarla por la dedicación a la Historia de las Ideas en América. En cuanto a Argentina, Francisco Romero protagoniza dos afines episodios en el mismo 1940: funda en noviembre en el Colegio Libre de Estudios Superiores un centro filosófico al que denomina "Cátedra Alejandro Korn", por asignarle como objetivos los que habían sido más personales del maestro epónimo, entre ellos "la intención nacional y americanista"; y publica en diciembre, como segunda parte del mismo proyecto, el ensayo "Sobre la filosofía en Iberoamérica". Apuntaba en el mismo: "La filosofía está animada en nuestra América de un enérgico sentido continental"; y pasaba a destacar "cómo se ha incubado y continúa germinando en lo profundo este movimiento, y las consecuencias que deben extraerse de esta nueva etapa en la madurez de la conciencia continental".[2]

Por aquellos hechos, y por todo lo que de ellos derivó, Romero y Gaos, nueve años mayor el primero, han quedado como firmes cariátides en el pórtico de una nueva era en la historia de la filosofía de América Latina. No eran sino iniciales los pasos que daban entonces en sus respectivos magisterios americanistas. Ni acuerdo previo, ni siquiera conocimiento mutuo de propósitos o programas. Notable resulta, sin embargo –más allá del obligante condicionamiento epocal– el estricto paralelismo de los mismos, y hasta la coetaneidad fundacional en el terreno institucional y académico. La continuidad de sus labores respectivas, cumplidas cada una a su modo, se integró y solidarizó estrechamente con el correr de los años. En parte, por la directa relación de ambos maestros; pero sobre todo por la acción de sucesivas generaciones de discípulos, directos o indirectos, que en todos los países van entrando en escena, vinculados personalmente entre sí tanto como con sus maestros.

Y es aquí donde no tan sólo nos reencontramos con Leopoldo Zea. Nos encontramos con la iniciación primero y el despliegue luego, de su papel protagónico en el latinoamericanismo filosófico del siglo xx.

Admirador siempre consecuente de la personalidad y la obra de Samuel Ramos, en la misma línea pasó a ser Gaos su maestro por excelencia en la etapa de sus estudios superiores, aquella del Seminario de Tesis de Historia de las Ideas en América, cuyo primer egresado fue. Una celebrada obra historiográfica sobre el positivismo en México fue su fruto final. Empero, un año antes de que la misma se publicara, fue un ensayo teórico el primero que entre sus escritos americanistas viera la luz. Su título, en aquellas circunstancias, por sumariamente que hayamos venido caracterizando a éstas, lo dice todo: "En torno a una filosofía americana", publicado en 1942 en *Cua-*

[2] Francisco Romero, "Sobre la filosofía en Iberoamérica", en diario *La Nación*, Buenos Aires, 29 de diciembre de 1940, ensayo recogido en su volumen *Filosofía de la persona*, Buenos Aires, Losada, 1944, donde los pasajes citados figuran en pp. 128 y 132.

dernos Americanos, el año de la fundación por Jesús Silva Herzog de la gran revista que hoy al mismo Zea toca dirigir.[3]

El gran debate que acababa de abrirse sobre el tema continuaba, como continuaría por tantos años. Pero ahora era un joven de la generación nueva el que se mezclaba a él. Después de su tributo a Samuel Ramos, fue en el arriba mencionado ensayo de Romero, de fines de 1940, "Sobre la filosofía en Iberoamérica", que especialmente fijó su atención. La pérdida de asidero que sintió entonces la cultura latinoamericana –motivación sólo coyuntural de la puesta sobre el tapete del problema de su filosofía– está elocuentemente expresada: "América vivía cómodamente a la sombra de la cultura europea. Sin embargo, esta cultura se estremece en nuestros días... El hombre americano que tan confiado había vivido se encuentra con que la cultura en la cual se había apoyado le falla, se encuentra con un futuro vacío...". Necesario es hacer filosofía americana para fundar una cultura americana. "De donde trabajos como los de Ramos, Romero y otros que sobre tal tema se hagan cualesquiera que sean sus conclusiones, son ya filosofía americana".[4]

Prescindencia hecha aquí de las tesis de doctrina, no se sabría destacar bastante la significación de este escrito, en su texto y en su fecha, como punto de partida de la relación pública entre el movimiento filosófico continentalista del norte, con su centro en México, impulsado por Gaos, y el del sur, con su centro en Argentina, impulsado por Romero. Tres años más tarde, el viaje de Zea a Sudamérica modificaría el sentido de ese principio de conexión. En adelante, de lo que cada vez más se trató fue de la conversión en uno solo de ambos movimientos, espontáneamente irradiados uno y otro muy lejos de sus focos originarios.

Privilegiado factor de esa conversión fue la personalísima obra del joven filósofo mexicano. No se habría producido, empero, con las características que tuvo, si sobre el problema teórico de la filosofía americana no se hubiera montado, con igual dimensión continental, la reconstrucción histórica de las ideas en América, en particular las filosóficas. Estrechamente vinculadas ambas cuestiones, aunque deslindables, estaban definidas con toda claridad, tanto en su diferenciación como en su relacionamiento, en los simultáneos proyectos de 1940 de Romero y de Gaos.

En el mismo espíritu impulsó Zea paralelamente ambas direcciones.

[3] Aquel ensayo resumía una serie de conferencias que sobre el tema dictara Zea en el mismo 1942, en la Universidad de Michoacán. Con el mismo título, el texto completo de ellas recibió forma de libro en 1945, en la colección *Jornadas* de El Colegio de México. Es del caso puntualizar en este sitio que la iniciación de su autor como escritor de filosofía –todavía no americanista– había tenido lugar con anterioridad, en el preciso 1940, que a nuestros efectos hemos venido considerando como año-eje. Al frente de su volumen de 1948, *Ensayos sobre filosofía de la historia,* explicaba: "En él he reunido diversos ensayos publicados en diversas revistas y fechas desde el año de 1940, año en que me inicié en la publicación de este tipo de trabajos a los cuales se da el nombre de filosofía. Entre ellos se encuentran varios ensayos que realicé bajo la dirección del Dr. José Gaos a quien siempre he considerado como mi maestro... Aquí está mi primer trabajo en este terreno, el que se refiere a Heráclito". Leopoldo Zea, *Ensayos sobre filosofía de la historia,* México, 1948, p. 9.

[4] *Ibidem,* p. 166. Citamos por la recopilación de 1948 mencionada en la nota anterior, en la que fue incluido aquel ensayo de 1942.

III. De historiador de la filosofía a filósofo de la historia

De manera deliberada hemos venido marginando el área historiográfica, bajo la preocupación de disipar malentendidos circulantes. Ha llegado la hora de introducirnos en ella, no sin la reiterada advertencia de que –entrelazadas por momentos– una cosa es el problema de la filosofía americana, o latinoamericana, en tanto que tal, y otra la historia de las ideas, en particular las filosóficas, en América Latina.

De ambas cuestiones, la que irrumpió colectivamente de súbito como novedad continentalista hacia 1940, sin olvido de tal o cual aislado esbozo precursor, fue la primera, en las condiciones que de modo sucinto acabamos de apuntar. En cuanto a la segunda, venía siendo adelantada, aun en lo continentalista, pero sobre todo en alcances sólo nacionales, por trabajos diversos escalonados en los lustros anteriores, de acumulación ya apreciable a fines de la década de los treinta.

Por supuesto, toda esa pionera labor de recuperación del pasado filosófico americano no dejó de pesar en el surgimiento, formulación y discusión del debate teórico, llegado el oportuno momento a la hora de la crisis europea. Pero a la inversa, ese mismo debate teórico estaba llamado a dar impulsos nuevos a aquella recuperación. Agente y producto a la vez, el interés histórico se vuelve cada vez más influyente. Fuera de lugar estaría internarse aquí en disquisiciones sobre la poderosa incidencia en la totalidad del cuadro, del general espíritu historicista que recorría en la época –sobrevolando escuelas y tendencias– al mundo occidental. Baste decir que uno y otro aspecto no pudieron menos que potenciarse mutuamente; y en ningún otro lugar iba a culminar ello de manera más cabal que en la obra de Zea. Sin la correspondiente referencia quedaría sin comprenderse el sentido profundo de esta obra misma.

Esporádicos conatos de historización de la filosofía en América Latina se remontan al siglo XVIII, por lo menos; es decir, a doscientos años después de la existencia misma de dicha filosofía, fundada en el XVI. Más consistentes fueron en el XIX. Pero el verdadero movimiento en la materia –en tanto que movimiento– se formaliza en el XX, ya desde la primera década. A la paulatina madurez de la inteligencia nativa, con la creciente nota americanista anticipada en otros campos, se sumó entonces en el mundo hispanoamericano, primero la proximidad y luego la simultaneidad, seguida de su prolongado eco, de la celebración en 1910 del Centenario de la Independencia. La general historiografía de nuestro continente se sintió comprometida y estimulada. No escapó la llamada entonces historia intelectual. Aunque su sector más frecuentado fue el literario, el filosófico tuvo también parte destacada.

La historia de la historiografía de la filosofía en nuestra América está por escribirse, no completadas todavía las indagaciones nacionales o regionales. Cualesquiera sean las formas de su periodización, hito fundamental de la misma será siempre el ensayo "Las corrientes filosóficas en la América Latina", comunicación presentada en 1908 por Francisco García Calderón al Congreso Internacional de Filosofía de Heidelberg. Publicado por primera vez en su original francés, el mismo año, en la *Revue de Métaphysique et de Morale*, su autor lo incluyó de inmediato en su volumen

Profesores de idealismo, París, 1909, en traducción española de Pedro Henríquez Ureña. Como lo había sido la literatura latinoamericana en el Congreso Literario de Londres, 1879, por obra de José María Torres Caicedo, la filosofía latinoamericana, abarcada en su proceso de conjunto, resultaba así presentada por primera vez en una reunión internacional de asiento europeo. En crónicas adicionales, recogidas en el mismo volumen, apuntaba García Calderón el interés y la simpatía hacia Croce.

Años antes, en 1902, Paul Groussac había publicado en Buenos Aires, en *Anales de la Biblioteca*, una versión de los históricos cursos filosóficos dictados por Diego Alcorta en la Universidad de la misma capital entre 1827 y 1842. Pero de más importantes consecuencias vino a ser la recuperación historiográfica emprendida en la década siguiente, en este campo, por Alejandro Korn y José Ingenieros.

La inició Korn, entonces novel profesor y escritor de filosofía, aunque veterano universitario. Entre 1912 y 1914, año por año, hizo conocer en revistas los tres primeros capítulos de su futuro libro *Influencias filosóficas en la evolución nacional*; de publicación póstuma en 1936, el año de su muerte, lo completaba un capítulo cuarto y último, redactado en 1919 e inédito hasta ese momento. A continuación inmediata de los primeros trabajos de Korn, comenzó a publicar Ingenieros –al tiempo que en 1915 fundaba la pionera *Revista de Filosofía* con inicial nota "Para una filosofía argentina"– capítulos de su futura gran obra *La evolución de las ideas argentinas*. Dos primeros tomos tuvieron edición sucesiva en 1918 y 1920. Aunque siempre inconclusa por causa de la muerte del autor en 1925, fue en 1937 que la versión final vio la luz; al compilarse ese año las *Obras Completas* del mismo, comprendió los tomos XIII al XVI de la colección.

Conforme a su formulación definitiva, ambas obras clásicas de Korn e Ingenieros han quedado habitualmente fijadas en las mencionadas fechas, casi simultáneas, de 1936 y 1937. En parte por ese carácter definitivo, pero sobre todo por los profundos cambios del clima filosófico en el correr de un cuarto de siglo, fue a esa hora que dichas obras impactaron más tanto como se divulgaron, dentro y fuera de fronteras. Su repercusión en los medios filosóficos del continente fue entonces muy grande. Nada más expresivo que el testimonio de Gaos en 1945:

> *"Los principales países latinoamericanos, si no la totalidad, cuentan con historias más o menos completas de la filosofía o, más en general, del pensamiento en ellos, como las obras que ya pueden llamarse clásicas de Ingenieros y de Korn sobre la evolución de las ideas argentinas y sobre las influencias filosóficas en la evolución nacional argentina, respectivamente, o como las, más recientes, de Vitier sobre las ideas en Cuba y de Ramos sobre la filosofía en México."*[5]

El éxito y la eficacia que en esa hora tuvieron no deben hacer olvidar, sin embargo, todo lo incitante –a veces como reacción polémica– de aquellas tempranas anticipaciones fragmentarias de las mismas, desde comienzos de la segunda década del siglo. Valgan algunos ejemplos de sólo un decenio atrás: de 1929, *Die Deutsche Philosophie in Argentinien* por Coriolano Alberini; de 1934, "La metafísica de Alberdi" por el mismo Alberini; de 1934, *Juan Crisóstomo Lafinur* por Delfina Varela Domínguez de Ghioldi; de 1934, *Echeverría y el saint-simonismo* por Raúl Orgaz. Acompañando la aparición de las citadas grandes obras de Korn e Ingenieros, ese tipo de trabajos se había vuelto ya intenso entre 1936 y 1940, año umbral este último de la nueva etapa de Romero al frente en el Río de la Plata. Así: en 1936, *Panorama de las ideas filosóficas en Hispanoamérica*, por Aníbal Sánchez Reulet, de visión continentalista, como había sido el escrito de García Calderón de 1908; en 1937, los estudios de Enrique Martínez Paz y Rómulo D. Carbia sobre Descartes en el período colonial; en 1937, *Alberdi y el historicismo* por R. Orgaz; en 1939 y 1940, la edición por el Instituto de Filosofía de Buenos Aires, con respectivos estudios preliminares de D. V. D. de Ghioldi y J. R. Zamudio Silva, de los cursos filosóficos de Juan Crisóstomo Lafinur y Juan Manuel Fernández de Agüero, dictados en Buenos Aires entre 1819 y 1826.

Tampoco el éxito y la eficacia de aquellas obras de Korn e Ingenieros deben hacer olvidar que la historia de la filosofía en nuestros países venía conociendo valiosas manifestaciones en otras áreas del continente. Con limitación siempre al presente siglo y con el límite convencional de 1940, es de recordarse a modo de ejemplos significativos: de 1913, *Bibliografía filosófica mexicana*, por Emeterio Valverde Téllez; de 1933, *Filosofía universitaria venezolana*, por Caracciolo Parra León; de 1934, *La evolución filosófica en la América Hispana*, por el guatemalteco Salomón Carrillo Ramírez (uno de los tres ensayos continentalistas de aquellas décadas, junto a los mencionados de García Calderón y Sánchez Reulet); de 1938, *Las ideas en Cuba* por Medardo Vitier; de 1939, *Filósofos brasileños* por el boliviano Guillermo Francovich.

Por incompleta que sea la relación precedente, puede dar una idea de la general, al par que creciente, inquietud por nuestro pasado filosófico, antes de que en 1940 el problema teórico de la filosofía americana misma saltara al primer plano como

[5] José Gaos, "Un siglo de pensamiento latinoamericano", en su volumen *Pensamiento de lengua española*, México, 1945, p. 251. Insistía meses después: "En Historia por países, los más adelantados son: Argentina, con las *Influencias filosóficas en la evolución nacional*, de Korn, cuya mirada se extiende a toda la América Española, y aun a España, por lo menos durante el período colonial, la *Evolución de las ideas argentinas*, de Ingenieros, de proporciones monumentales, pero que se queda en los comienzos de la generación de Alberdi y Sarmiento, y *Die Deutsche Philosophie in Argentinien*, de Alberini, breve, pero densa y que da más de lo que promete el título; Cuba, con *Las ideas en Cuba*, de Vitier; México, con la *Historia de la filosofía en México*, de Ramos." José Gaos, *Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea*, México, 1945, Introducción, p. XLIV.

preocupación continental. En su citado escrito de diciembre de dicho año, "Sobre la filosofía en Iberoamérica", que tanto interesó al joven Zea, no dejó Romero de tocar el punto, señalando la relación entre aquella inquietud y este problema:

> *"Toda autoconciencia, al averiguar lo que se es, plantea con ello un problema de orígenes, pregunta de dónde se viene. La aclaración e inventario de nuestro pasado filosófico preocupa en estos instantes a buena cantidad de jóvenes estudiosos iberoamericanos, la mayor parte de ellos, con seguridad, ignorantes de que otros indagan el mismo asunto en otros países."*[6]

Pocos meses antes, al inaugurar la "Cátedra Alejandro Korn", había dicho:

> *"Por motivos difíciles de explicar en contadas palabras, la ocasión es propicia para las revisiones filosóficas del pasado... porque nuestra filosofía tiene ya un pasado, un pasado remoto y un pasado próximo... Habrá que realizar mucha ingrata labor bibliográfica, mucho rebusque y ordenación, si queremos juntar con pleno derecho estas dos palabras: América y Filosofía."*[7]

En coincidentes términos explicó a su hora Gaos la orientación historiográfica que desde el principio imprimió a su simultáneo Seminario de Tesis en El Colegio de México:

> *"La historia del pensamiento y de las ideas en los países de lengua española presentaba un interés singular para fomentar la filosofía misma de estos países: el conocimiento más cabal posible de los antecedentes históricos de una filosofía es instrumento de ésta, dadas las relaciones corrientemente admitidas en la actualidad entre la filosofía en general y su historia."*

Líneas más abajo agregaba: "Animado por las anteriores razones, inició el seminario sus tareas con la composición de D. Leopoldo Zea de sus tesis de maestría y doctorado, respectivamente, *El positivismo en México*, 1943, y *Apogeo y decadencia del positivismo en México*, 1944".[8]

Después de la primera especulación teórica de Zea en su arriba mencionado ensayo de 1942, *En torno a una filosofía americana*, de expresa referencia a Ramos y Romero, esos dos títulos suyos de 1943 y 1944 bajo el ya consagrado –para él y para su generación– magisterio de Gaos, tuvieron por lo menos un triple efecto: lo dieron a conocer ante todo, en esos momentos, como sobresaliente historiador de la filosofía americana en uno de sus sectores nacionales; contribuyeron a imponer el nuevo tipo

[6] Véase volumen citado en nota 2, pp. 130 y 131.
[7] Véase el opúsculo *Colegio Libre de Estudios Superiores. Veintidós años de labor*, Buenos Aires, 1953, pp. 15 y 16.
[8] José Gaos, "Seminario de Tesis", en *Diánoia*, México, 1955, pp. 188 y 189.

de historia de esta misma filosofía, que en diversas partes venía abriéndose camino bajo renovadas orientaciones del saber filosófico tanto como del saber histórico; en fin, presente siempre el objetivo teórico americanista, lo incitaron a volver rápidamente su mirada historiográfica a la totalidad del escenario continental. A mediados del inmediato 1945 emprendió su decisivo viaje al sur –a lo largo de alrededor de un año– con el propósito de extender a toda nuestra América el estudio sistemático que tan exitosamente había hecho del positivismo mexicano.

A Buenos Aires se dirigió primero, al encuentro de Romero. No hace mucho, recordando al maestro argentino, escribió:

> *"Fue en 1945 que, personalmente, me encontré con Francisco Romero, apenas llegado a Buenos Aires. La Argentina era el primer país que visitaba... A Romero le conocía ya a través de esa su asidua correspondencia que le convertía en el guía y conductor del filosofar en Latinoamérica. Mis libros sobre el positivismo en México, que había escrito poco antes, habían encontrado en él entusiasta* recepción... *Ponderaba mi viaje y los motivos del mismo. Había que historiar, que recoger, que hacer memorias del largo camino de la filosofía en Latinoamérica... Bajo su guía empecé mi labor, la cual había de culminar en mi libro* Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Del romanticismo al positivismo. *En la continuación de mi viaje por esta parte del continente, sus cartas, que anticipaban siempre mi llegada, me abrían puertas y con las puertas, amistades que acabarían siendo entrañables...".*

Después de recordar nombres de colegas de los países latinoamericanos que visitara, añadía Zea: "... fueron, entre otros, los nombres de los corresponsales de Francisco Romero con los que se fue formando el grupo que se empeñaría en dar unidad y sentido a lo que parecía una actividad solitaria, y, por solitaria, extraña a la realidad de esta América".[9]

A diferencia de otros importantes viajes al sur –hemos dicho en otra ocasión– como los de Hostos, Darío, Vasconcelos, o al norte, como los de Groussac, Ugarte, Ingenieros, históricos bajo otros aspectos, fue éste un silencioso viaje de paciente

[9] Leopoldo Zea, "Romero y la normalidad filosófica latinoamericana", en el volumen colectivo de homenaje, *Francisco Romero, Maestro de la filosofía latinoamericana*, Caracas, 1983, pp. 172 y 173. Previos anuncios personales que recibiéramos de Romero y el propio Zea, de Buenos Aires pasó éste a Montevideo en noviembre de 1945. Fue entonces cuando lo conocimos. Iniciados nosotros desde años atrás en trabajos afines bajo la cúpula maestra de las obras de Korn e Ingenieros, el entendimiento en nuestras orientaciones, en nuestras afecciones, en nuestro lenguaje –favorecido todo ello por la pertenencia a una promoción rigurosamente coetánea– no pudo menos que ser muy grande. De Montevideo pasó Zea a Brasil, Chile, Perú, Bolivia, Colombia. Sobre la base de las relaciones entonces establecidas fundaríase en 1948 en México, con distintas filiales nacionales, el Comité de Historia de las Ideas en América, por él presidido desde entonces hasta la fecha.

investigación. Sus consecuencias, por eso, fueron también diferentes, reflejadas en el carácter del libro a que dio lugar. Apareció en 1949 con el título que acaba de verse, convertido en *El pensamiento latinoamericano* a partir de la versión ampliada de 1965.

Aquel libro cerró una etapa y abrió otra en la biografía intelectual del autor. En lo historiográfico, lo llevó de lo nacional a lo continental; pero además, hacia la exacta mitad del siglo, hizo que en adelante lo especulativo pasara en su obra a primar sobre lo historiográfico. Sólo que, por un lado, apelando constantemente a una metodología, aparte de histórica, historicista en el alcance más amplio de esta última expresión; y por otro, haciendo de la historia misma el objeto privilegiado de la reflexión a que se consagra. El historiador de la filosofía, sin dejar de serlo, pasa a ser ante todo –en continuidad estricta por imperio de la dialéctica interior de su propio pensamiento– filósofo de la historia.

IV. Nuestra América en la filosofía de la historia universal

No carece de lógica el que haya sido su maestro Gaos el primero en advertir el pasaje en Zea del historiador de la filosofía al filósofo de la historia.

Tan pronto apareció la citada obra de 1949, *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Del romanticismo al positivismo*, hizo su comentario bajo la forma de una "Carta abierta" al autor. Apuntaba al final de la misma que si éste pone en claro el sentido unitario de todo el proceso, encuadrando como lo hace el rico material registrado,

> *"... es porque lo ve desde la altura de una nueva filosofía de la historia de Hispanoamérica... este libro confirmará definitivamente la consideración, en que ya se le tiene a usted internacionalmente, de ser uno de los maestros en materia de historia de las ideas en nuestros países, mientras espero que se le llegue a tener por uno de los maestros de la filosofía en estos países y por lo mismo sin limitaciones de lugar ni tiempo... ".*[10]

Al comienzo del primer apartado de este prólogo distinguíamos dos grandes aspectos en la obra filosófica de Zea: el historiográfico y el teórico, con diferentes áreas, a su vez, cada uno. En lo historiográfico, lo ha ocupado la historia universal de la filosofía, la historia de la filosofía en México, la historia de la filosofía en nuestra América, dicho sea en el orden más notorio de su trayectoria. En lo teórico, el problema de la filosofía americana, la filosofía de la historia americana, la filosofía de la historia universal.

Asumidas de modo esquemático, esas dos trilogías no podrían encerrar el entero contenido de la cincuentena de libros del filósofo mexicano; y menos todavía del número mucho mayor de dispersos artículos, ponencias, prólogos, conferencias. Pero difícilmente se encontrará pieza suya que no se relacione, a lo menos por uno de sus costados, con alguna de las dichas seis categorías en su significación más genérica o más comprensiva: aquélla para la cual la filosofía, tanto como la general, es la aplicada a todos los dominios del pensamiento y de las ideas; y tanto como de la historia lo es del hombre y de la cultura.

[10] José Gaos, "Carta abierta a Leopoldo Zea", en *Cuadernos Americanos*, México, 1954, nº 1. Está recogida en la 2a. ed., póstuma, de la obra de Gaos, *En torno a la fiosofía mexicana*, México, 1980, donde los pasajes citados figuran en pp. 140 y 141.

Observación más importante que la anterior es la de que esas seis categorías, convencionalmente repartidas en tres historiográficas y tres teóricas, se hallan de tal modo entramadas que en definitiva no son sino una sola: *la filosofía en la historia* no separada de *la historia en la filosofía*, todo ello *desde la América Latina*, revalidada en su condición, por cierto antigua, de *sujeto* de la reflexión filosófica, pero al mismo tiempo convertida cada vez más para el latinoamericano en *objeto* obligante –ya que no único– de esa misma reflexión.

Nada de ello impide la básica distinción de lo historiográfico y lo teórico. Predominantemente historiográfica fue la obra de Zea en su inicial década de los cuarenta. El móvil especulativo estuvo subyacente desde el principio, como el recordado temprano ensayo "En torno a una filosofía americana", de 1942, lo revela; pero al resto de la década corresponden sus dos mayores empresas de dominante carácter histórico: de 1943-1944 sus estudios sobre *El positivismo en México*; de 1949, su no menos celebrado *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*, cuyo comentario por Gaos acabamos de citar. Señalaba allí el maestro el inicio de una filosofía de la historia, por el momento hispanoamericana. Podría recordarse también toda la teoría del saber histórico-filosófico con que se había abierto ya la introducción al primer tomo dedicado al positivismo mexicano. No obstante, aunque empinada a la teoría, es la historia la que en ambos momentos está en primer plano. Distinta cosa será a partir de entonces. Al primer plano pasa de una vez por todas lo teórico, no sin que nuevas investigaciones históricas estén continuamente enriqueciéndolo.

Desde principios de la década de los cincuenta hasta los más actuales días, junto a tantos otros escritos, en libro o no, se suceden las a nuestro juicio cinco principales obras especulativas de toda la producción de Zea: de 1953, *América como conciencia*; de 1957, *América en la historia*; de 1976, *Dialéctica de la conciencia americana*; de 1978, *Filosofía de la historia americana*; de 1988, *Discurso desde la marginación y la barbarie.*

Si fuera necesario destacar todavía entre esos títulos los más sobresalientes, diríamos que son los de 1957 y 1988. En cualquier caso, a la vez que son los de más amplio radio filosófico-histórico, se hallan estrechamente ligados entre sí por el propósito que exponía de este modo en el primero:

> *"Trato de encontrar el sentido o relación de nuestra historia, la de nuestra América, con la historia sin más. Esto es, la relación de nuestra historia con la historia del mundo... que, por diversos caminos ha acabado por ser*

una historia común a todos los pueblos que lo forman... Una historia común a europeos, americanos, africanos y asiáticos, esto es, común a todos los hombres."[11]

El último, de reciente edición simultánea en Europa en varios idiomas, constituye la obra más sugestiva –por eso también más polémica– del filósofo mexicano. Sobre el vínculo, si se quiere secuencia, con la de 1957, explica él mismo en el Prefacio:

"En América en la historia *me propuse situar la historia de la América Latina dentro del contexto de la historia universal en relación con un orden y un centro de poder planetario designado como mundo occidental... Este nuevo libro es producto de nuevas investigaciones y conversaciones."*[12]

No podemos detenernos ni en estas obras ni en el elenco especulativo recién mencionado de que forman parte. Pero era necesaria la referencia para ajustar la ubicación hecha al principio del volumen antológico aquí prologado. Dijimos que los escritos que lo componen se sitúan, en general, antes en la vertiente teórica que en la historiográfica de la producción de Zea. A esta altura la puntualización puede ser recibida en su verdadero sentido. Lo historiográfico en sí no está ausente, como no lo estaba lo teórico en los trabajos anteriores a la década de los cincuenta. Sin embargo, es la empresa filosófica americanista abierta a lo universal –militante a la vez que itinerante– tal como definitivamente la asume el autor desde comienzos de aquella década, la que da carácter al volumen.

No se desentiende Zea de las investigaciones historiográficas de envergadura que lo ocuparon en los años cuarenta. Por el contrario, es sobre sus cimientos que programa construir –y construye– la estructura arquitectónica que tiene en mente. Pero de modo paralelo a las piezas mayores con que la ha venido montando, en torno a la filosofía americana y a la filosofía de la historia, se embarca en la que en su momento gustó llamar "política de la cultura". Quería decir, por supuesto, política de la cultura de su América, de nuestra América, llevada a cabo desde el ángulo de la filosofía. Fragmentaria por su propia naturaleza esta tarea, al mismo tiempo que activa, no ha dejado por ello de ser del pensador. Sólo que, sobrepasando tradicionalismos académicos, está siempre presente allí, más que en ninguna otra parte, explícito o, implícito, el carácter misionero de su obra, la condición misionera de su personalidad humana.

Un título y una fecha deslindan, con el convencionalismo del caso, dos épocas de su trayectoria intelectual: *La filosofía como compromiso*, 1952. No es casual que el título subsista, de alguna manera, al frente de esta antología: *La filosofía como compromiso de liberación*. En polémica con la entonces boga sartriana del término y

[11] Leopoldo Zea, *América en la historia*, México, 1957, pp. 9 y 10.
[12] Leopoldo Zea, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Barcelona, 1988, pp. 11 y 14.

el concepto, imprime otro sentido a la noción de compromiso en el lenguaje filosófico. Ni eurocentrismo, ni estrecho regionalismo latinoamericanista. Remontándose, como siempre, desde su región a la universalidad filosófica, es en nombre del hombre universal que reclama en nuestras tierras "una filosofía consciente de su situación", "bien consciente de nuestra situación", "una filosofía que se haga consciente del *puesto* que nos corresponde".[13]

Es de destacarse la repetida presencia en un breve pasaje, del adjetivo *consciente*. No es una excepción. Tanto como en todo el fluido curso de su escritura, no sólo el adjetivo sino el término mismo *conciencia* aparece y reaparece significativamente en numerosos títulos y subtítulos de sus trabajos, en especial en los títulos de varios de sus libros. Así, entre estos últimos: *Conciencia y posibilidad del mexicano*, 1952; *La conciencia del hombre en la filosofía*, 1953; *Occidente y la conciencia de México*, 1953; *América como conciencia*, 1953; *América en la conciencia de Europa*, 1955; *Dialéctica de la conciencia americana*, 1976. En fin, figura todavía en el título de la Sección II de la presente antología: "La filosofía como conciencia de lo americano".

No ha sido, sin duda, deliberada esa reiteración, ni tampoco casual. Responde de manera espontánea al sentido profundo de la obra de Zea, a lo que, con un alcance convencional, puede considerarse su definición: un esfuerzo tenso y sistemático hacia su toma de conciencia por parte de la inteligencia y el espíritu de América Latina.

Ahora bien, "¿Por qué América Latina?". Tal el título de la Sección IV y última. Los términos "América" por un lado, y "América Latina" o "Latinoamérica" por otro, con sus respectivos derivados, son los que abundan más que cualesquiera otros, en los títulos tanto de los libros como de las múltiples piezas sueltas del filósofo mexicano. Altamente expresivo es que la antología se cierre con una sección titulada de la misma manera que el último de los libros registrados en la bibliografía que la acompaña; aquel que sigue al fundamental *Discurso desde la marginación y la barbarie*, con la misma fecha: *¿Por qué América Latina?*, México, 1988.

Desde lo terminológico a lo conceptual, viene a ser así este título una forma de desenlace, en parte personal, en parte generacional, de la *toma de conciencia* de sí misma –insistentemente promovida por Zea– por parte de nuestra América, en su historia, en su cultura, en su filosofía. Merece el asunto consideración por separado.

V. De filosofía americana a filosofía latinoamericana

Las expresiones *filosofía en América* o *de América*, o todavía en su más usual variante, *filosofía americana* –no entremos aquí en los problemas que suscita la precisión de esos diversos enunciados– han sido y siguen siendo manejadas en la América nuestra, con tres alcances.

[13] Leopoldo Zea, *La filosofía como compromiso y otros ensayos*, México, 1952, pp. 48 y 49.

En primer lugar, como denominación de la filosofía de la totalidad del hemisferio. Es su sentido más genérico a la vez que más propio. Basten estos ejemplos representativos: *Filosofía americana*, París, 1912, del patriarca chileno Enrique Molina, que recopila estudios suyos de filosofía latinoamericana y norteamericana; *Sobre la filosofía en América*, Buenos Aires, 1952, de Francisco Romero, con el mismo carácter; *La filosofía en América*, Caracas, 1979, publicación en dos amplios volúmenes de los trabajos presentados por estudiosos del norte y el sur de América al IX Congreso Interamericano de Filosofía.

En segundo lugar, como denominación regional de la sola filosofía norteamericana. Desde luego, es el obvio alcance que a tales expresiones les dan corrientemente los mismos norteamericanos, conforme al gentilicio nacional derivado del nombre de su país; como es también el alcance espontáneo que se les da en Europa y otras regiones del mundo, de no mediar en contrario alguna especificación expresa. Pero es a su empleo con ese significado en nuestra propia América que aludimos aquí. De imposición prácticamente universal fuera de sus límites, se manifiesta en ella, por cierto, de manera muy excepcional.

En tercer lugar, como denominación también regional –pero inversa a la anterior– de la sola filosofía que se extiende al sur del Río Bravo; es decir, propia de la América nuestra, de expresión idiomática española, portuguesa o francesa. No sin restricción, muchas veces, a sólo alguna o algunas de estas tres áreas, la filosofía *en* o *de* nuestra América ha sido llamada tradicionalmente por nosotros mismos *filosofía americana*.

A partir de la Independencia, es una tradición que llega a la filosofía desde la política, la cultura, la literatura, el arte. *Nosotros somos América*, entendieron los norteamericanos, por lo menos tácitamente, a la hora de darse un nombre como nación soberana. Los americanos meridionales, muy en especial los hispanoamericanos, a la hora de la emancipación suya, entendieron a su vez lo mismo, con toda naturalidad, ajenos a cualquier propósito reivindicativo frente a los septentrionales: *nosotros somos América*.

De ahí los grandes *americanismos* sureños que van surgiendo en los campos arriba mencionados: americanismo político; americanismo cultural; americanismo literario; americanismo artístico, con sus derivados, entre los que es bien notorio el americanismo musical; en fin, americanismo filosófico.

Americanismos, en todos los casos, referidos a la sola América nuestra, entendida más que como subcontinente, como continente cultural, nítidamente diferenciado del constituido por la parte norte del hemisferio. Si por sobradas razones históricas se considera continente a Europa, alguna vez llamada cabo geográfico de la inmensa Asia, ¿cómo no distinguir dos continentes en América? O de otro modo: si el Viejo Mundo reparte su continuidad en tres continentes, ¿cómo no distinguir dos en este Nuevo Mundo extendido casi de polo a polo? Tiene la geografía sus obligantes categorías científicas; pero una cosa es la geografía física y otra la humana y cultural.

En lo político, para los próceres de la Independencia, desde Bolívar y San Martín a Hidalgo, Artigas u O'Higgins, la patria grande a erigir sobre las ex colonias españolas era ante todo "América"; y "Americanas" serán llamadas oficialmente más tarde las grandes Conferencias hispanoamericanas de Lima de 1846-1847 y 1864-1865, como "Unión Americana" –por paradoja la misma denominación sucedánea de Estados Unidos– se llamó la gran institución surgida en 1862 en Chile y extendida a varios países en defensa de nuestra América agredida.

Pero es en lo literario –con muy lato alcance cultural e ideológico– donde el "americanismo" circunscrito a Hispanoamérica ostenta sus muestras más salientes. De autoría, materia y objetivo hispano americanos fueron empresas y obras como la *Biblioteca Americana* y su continuación, *El Repertorio Americano*, de Bello y García del Río, Londres, 1823 y 1826-1827; la *Memoria sobre el Congreso General Americano*, de Alberdi, 1844; *América Poética*, de Juan María Gutiérrez, 1846; *Iniciativa de la América*, *América en peligro*, *El evangelio americano*, de Francisco Bilbao, 1856, 1862, 1864; *La América*, de José Victorino Lastarria, 1865-1867; *Conflicto y armonías de las razas en América*, de Sarmiento, 1883. ¿Con cuántos otros ejemplos se podría continuar?

De particular elocuencia es el caso de Rodó. En carta adjunta al ejemplar de *Ariel* que en 1900 enviara al grande Enrique José Varona, le expresaba, en correcta alusión a los verdaderos destinatarios del mensaje: "He querido proponer en sus páginas a la juventud de América Latina..."[14] Sin embargo, la dedicatoria impresa del libro rezaba simplemente: "A la juventud de América". No se trataba de una inconsecuencia, salvo en la letra, ni de un descuido. Para Rodó, como para su generación latinoamericana, al igual que para las anteriores y aun las posteriores, de las varias acepciones del término "América" la más sobreentendida era siempre aquella que lo hacía sinónimo de América Latina, o de Iberoamérica, cuando no de la sola Hispanoamérica. Cuatro años antes, tampoco por inconsecuencia o descuido, fue con el título "Por la unidad de América" que dio a publicidad una carta suya a Manuel Ugarte, finalizada con esta divisa: "Por la unidad intelectual y moral de Hispanoamérica".[15]

Obligado es recordar aquí que al mismo Rodó pertenece el más clásico estudio sobre "El americanismo literario", de publicación primera en 1895 y refundido luego en el escrito mayor sobre "Juan María Gutiérrez y su época", en *El mirador de Próspero*, de 1913. Desde la primera fase mentaba a la "literatura americana", en el consabido sentido de hispanoamericana.[16] Reiterado tópico desde las generaciones neoclásicas y románticas, larga prolongación tendría en autores del siglo XX.

Particular significación en la materia le corresponde a Pedro Henríquez Ureña, principal teórico en nuestro siglo, en la línea de Rodó, del llamado americanismo literario. Entre tantos de sus escritos, no podríamos dejar de citar en este sitio su ensayo

[14] José Enrique Rodó, *Obras Completas*, ed. de Emir Rodríguez Monegal, 2a. ed., Madrid, Aguilar, 1967, p. 1330.
[15] *Ibídem*, pp. 831 y 832.
[16] *Ibídem*, pp. 787 y 710.

de 1922, *La utopía de América*, de intención cultural y social además de la literaria. Difícilmente otro título revele mejor la persistencia del sentido con que nuestros escritores del siglo anterior, en paralelismo con los hombres de acción, habían asumido el término "América". Los ejemplos representativos saltan por doquier. Uno de los más difundidos ensayos de Alfonso Reyes, de 1936, comenzaba con estas palabras: "Mis observaciones se limitan a lo que se llama la América Latina...", no obstante haberlo titulado *Notas sobre la inteligencia americana*.

Harto sumarias las referencias precedentes, pero necesarias para la comprensión de un hecho que se acostumbra pasar por alto: la terminología genéricamente "americanista" con que desde el primer momento se manifestó, hacia 1940, el gran movimiento de autoconciencia, o de autorreflexión, o de vuelta sobre sí misma, de la filosofía de nuestra América. En la huella del viejo americanismo literario, reforzado por otras formas de "americanismo" en otros sectores de la cultura, pudo así hablarse y se habló de un "americanismo filosófico".

Un lejano antecedente se agitó entonces: el escrito que en 1840 publicara en Montevideo Juan Bautista Alberdi bajo el título de *Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea*, curso que hubo de dictar en aquella capital, en la que se encontraba como emigrado político. Teniendo en vista sólo a Hispanoamérica, había dicho allí: "Es así como ha existido una filosofía oriental, una filosofía griega, una filosofía romana, una filosofía alemana, una filosofía inglesa, una filosofía francesa y como es necesario que exista una filosofía americana".[17]

Desde luego, desarrolla con amplitud su tesis. Primera y por mucho tiempo aislada postulación de una "filosofía americana", en el sentido de hispanoamericana, aquel escrito fue exhumado en las primeras décadas de nuestro siglo por Ingenieros y Korn. Alcanzó, sin embargo, repercusión continental, en el clima establecido por la renovación filosófica que se produce a partir de 1940, precisamente su año centenario. Su más decidido apologista resultó entonces, desde México, el maestro Gaos.

Pues bien, esa terminología "americanista" –si bien no abandonada del todo– se halla hoy en crisis en la filosofía de nuestros países. Así es, como resultado de una profundización de la auto conciencia de esta filosofía misma, que la ha obligado a precisar su propia identidad nominativa. En parte, por la progresiva interiorización en su historia y en sus circunstancias; en parte, por el relacionamiento creciente con la filosofía de otras áreas culturales. De "literatura americana", como nombre de la nuestra, hablaba el viejo americanismo literario; es de "literatura latinoamericana" que universalmente se habla ahora cuando de ella se trata.[18] Todo un largo proceso

[17] Juan Bautista Alberdi, *Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea en el Colegio de Humanidades, Montevideo,* 1840, recogido en Escritos póstumos del autor, Buenos Aires, 1900, t. xv, donde por error se le asigna la fecha de 1842. (El subrayado es nuestro).

[18] La genérica denominación "literatura latinoamericana" (de lenguas española, portuguesa y francesa) no desconoce el legítimo y necesario empleo de las denominaciones específicas de aquellas literaturas, también supranacionales, pero subsumidas en ella en radio decreciente: de mayor a menor, "literatura iberoamericana" (de lenguas española y portuguesa) y "literatura

fue necesario. El mismo proceso, más acelerado aunque inconcluso, se ha venido cumpliendo en las últimas décadas en el campo de la filosofía.

Difícilmente podría seguírsele de manera más esclarecedora que en la presente antología de medio siglo de escritura filosófica de Zea. Alguna vez hará alguien el análisis filológico-filosófico de los términos –reiterados, sustituidos, incorporados, abandonados– por los que esa escritura se ha ido expresando. Nada más ilustrativo, tanto para el estudio monográfico de la obra individual del autor, como para la aprehensión cabal de un giro común a toda su generación. Espejo la evolución terminológica de la conceptual, ningún espejo más fiel de su época, a la vez, que la obra del filósofo mexicano. Apenas rápidas pautas podrán ser establecidas aquí, con la ayuda de esta antología, particularmente reveladora.

Sírvanos como guía introductoria, la sucesión de los títulos de la cincuentena de sus libros. Fue en 1960, al cabo de veinte años del primer paso dado por aquella personal escritura, con también ya veinte libros publicados, que el nombre América Latina, con uso preferente de su variante Latinoamérica, acompañado el nombre por el respectivo gentilicio, hizo su aparición en un título. Fue en el volumen *Latinoamérica y el mundo*, 1960, primero de una nueva veintena de títulos afines. Le siguieron: *Democracias y dictaduras en Latinoamérica*, 1960; *Antología del pensamiento social y político de América Latina,* 1964; *Latinoamérica en la formación de nuestro tiempo*, 1965; *El pensamiento latinoamericano*, 1965; *Colonización y descolonización de la cultura latinoamericana*, 1970; *Latinoamérica. Emancipación y neocolonialismo*, 1971; *Los precursores del pensamiento latinoamericano contemporáneo*, 1971; *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, 1974; *La filosofía actual en América Latina*, 1976; *Filosofía latinoamericana*, 1976; *Filosofía y cultura latinoamericanas*, 1976; *Latinoamérica, Tercer Mundo,* 1977; *Pensamiento positivista latinoamericano*, 1980; *Desarrollo de la creación cultural latinoamericana*, 1981; *Latinoamérica en la encrucijada de la historia*, 1981; *Sentido de la difusión cultural de América Latina*, 1981; *Latinoamérica, un nuevo humanismo*, 1982; *La transformación de la filosofía latinoamericana*, 1983; *¿Por qué América Latina?*, 1988.

Curioso es que dos de los títulos mayores –así como algunos otros de los menores– inscritos en el nuevo ciclo terminológico abierto en 1960 en la producción del autor, se atengan a su nomenclatura anterior, aquella que había tenido sus puntos más altos en *En torno a una filosofía americana*, 1942-1945; *América como conciencia*, 1953; *América en la historia*, 1957. Los dos aludidos títulos principales, de excepción en el nuevo período, son: *Dialéctica de la conciencia americana*, 1976, y más llamativamente, *Filosofía de la historia americana*, 1978.

El hecho es parte de la espontaneidad con que el proceso generacional en esta materia se fue –o se viene– cumpliendo, con recurrencias tan naturales como signifi-

hispanoamericana" (de lengua española); y todavía las de literaturas nacionales en sentido estricto, como "argentina", "mexicana", "brasileña", "haitiana", etcétera.

cativas por sí mismas. Más allá de sus rótulos, esos libros, por su expreso contenido literal, antes que al histórico americanismo filosófico es al viviente latinoamericanismo filosófico que decididamente pertenecen. En cuanto al de 1976, hace constar el autor desde la primera página del prólogo, el propósito de "hacer con el siglo XX *latinoamericano*, un estudio semejante al que había ya realizado con el siglo XIX", no sin hacer figurar luego en los títulos de varios capítulos el término *Latinoamericana*.[19] En cuanto al de 1978, la sola primera página de la Introducción incluye tres veces los nombres *América Latina* y *Latinoamérica*, y otras tres –en la misma primera página– la adjetivación correlativa, una de ellas para mentar la *filosofía latinoamericana*. Nada digamos de la profusa reiteración de estas expresiones a lo largo del texto, con declarada mención de que su asunto es "la filosofía de la historia de esta nuestra América", "*la filosofía de la historia de la América Latina*".[20]

Que la *Filosofía de la historia americana*, de 1978, era entendida por el autor como "filosofía de la historia latinoamericana", lo había hecho ver él mismo tres años antes, a texto expreso, en un ensayo que tituló, precisamente, *De la historia de las ideas a la filosofía de la historia latinoamericana*.[21]

Cuando en 1957 apareció *América en la historia*, le dedicó Romero un amplio comentario extensivo al conjunto de la labor del filósofo mexicano, rotulado "El americanismo filosófico de Leopoldo Zea".[22] Quien a esta altura buscara un título equivalente para un enfoque similar, tendría que hablar de "El latinoamericanismo filosófico de Leopoldo Zea". Y no porque hubiera variado el general sentido de su obra, sino porque ha variado la terminología imperante, al compás de la profundización y precisión gereracionales de una temática que ha seguido siendo la misma. Como sobre el ambiguo nombre de literatura americana se impuso al fin el inequívoco de literatura latinoamericana, igual cosa ocurre ahora a propósito de la filosofía.

Se trata, en verdad, de un fenómeno de autoconciencia histórico-cultural, del cual lo literario y lo filosófico no son más que muy parciales aspectos. En la fundamental distinción de la gran dualidad del hemisferio, es nuestra América en sí misma, más allá de tal o cual particular manifestación de su existencia, la que se reconoce y es reconocida con el nombre de América Latina, diferenciada de la América sajona. En 1986, después de aludir a pasadas indecisiones de nominación, el propio Zea registraba el hecho así: "... a lo largo del tiempo, más aún en los últimos años, el nombre que ha predominado es el de América Latina".[23]

Fuera de lugar estaría internarnos aquí en los debates históricos y teóricos sobre la idea y el nombre de América Latina –y con mayor razón sobre el concepto de

[19] Leopoldo Zea, *Dialéctica de la conciencia americana,* México, 1976, pp. 9, 137, 223, 305. (Los subrayados son nuestros).

[20] Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, México, 1978, pp. 15, 21, 42. (Los subrayados son nuestros).

[21] Véase opúsculo titulado *La Historia de las ideas en América Latina,* Tunja, 1975. Contiene el opúsculo el citado escrito de Zea y otro de Francisco Miró Quesada.

[22] En el diario *La Prensa*, Buenos Aires, 27 de julio de 1958.

[23] Leopoldo Zea, *América cómo autodescubrimiento,* Bogotá, 1986, p. 47.

latinidad– que más de una vez nos han ocupado. Pero no se podría dejar de señalar la importancia de la presente antología como testimonio de la epocal evolución terminológica operada en el campo de la filosofía. Tiene la virtud este volumen de Zea de permitir seguir bien de cerca los pasos de esa evolución, a través de incesantes ajustes y reajustes de verdadera diafanidad intelectual. Explicaba él mismo en 1981: "Se reitera una temática, pero esta reiteración, cuando se la enfoca como problema, va ofreciendo otras respuestas y, con ellas, nuevos enfoques no siempre patentes en los primeros planteamientos".[24]

Respecto del tema de América Latina, es ilustrativa la superación por parte del autor del lamentable confusionismo introducido en 1968 por el historiador norteamericano John L. Phelan. Según éste, el nombre se escribió por primera vez en 1861, en francés –*Amérique Latine*– por los ideólogos de Napoleón III, para justificar la invasión y conquista de México.[25] Habría sido así un producto del imperialismo francés en nuestra América. En realidad su origen tuvo lugar un lustro antes por lo menos, y fue de carácter antiimperialista. En defensa de la latinidad amenazada en nuestras tierras por la América sajona, en el apogeo de los ataques a Centroamérica, el nombre *América Latina* –en español– fue concebido y puesto en circulación hacia 1856 por hispanoamericanos residentes o de paso en París y Madrid, rápidamente seguidos por españoles peninsulares.

Si algún invasor, hemos dicho alguna vez, resultó influyente en la génesis del nombre, no fue el emperador Luis Napoleón por golpe, sino varios años antes, en otro contexto histórico, el filibustero Walker por contragolpe. Puntualizamos ahora, en razón de un confusionismo de otra naturaleza en torno a la relación de España con el nombre América Latina: por contragolpe hispanoamericano y español. Tanto como por los hispanoamericanos Torres Caicedo –principal impulsor del nuevo nombre–, Bilbao, Samper, Calvo y otros, la defensa entonces de la latinidad en América fue enérgicamente hecha por los españoles de más abierta y alerta inteligencia, con Castelar y Pi y Margall a la cabeza. No menos que aquéllos se sintieron éstos, *en la misma década del cincuenta*, en extremo alarmados por "el porvenir de la raza latina en América", puesta en peligro cada vez más, con el inminente objetivo de la colonia de Cuba, por la agresión sajona.[26]

[24] Leopoldo Zea, *Latinoamérica en la encrucijada de la historia*, México, 1981, p. 9.

[25] John L. Phelan, *Panlatinismo, intervención francesa en México (1861-1867) y la génesis de la idea de Latinoamérica.* Su originario texto inglés figura en el volumen *Conciencia y autenticidad históricas. Escritos en homenaje a Edmundo O'Gorman,* México,1968, pp. 279-298. Fue reeditado en español en el Anuario *Latinoamérica*, México, 1969, pp. 119-141.

[26] Las confusiones que han reinado respecto del advenimiento a mediados del siglo XIX (1856), del nombre *América Latina*, han venido a reproducir –a su escala– las que durante mucho más tiempo reinaron sobre el origen a principios del siglo XVI (1507), del nombre América, sin más. Cosmógrafos y cartógrafos alemanes de Lorena fueron entonces los bautistas. Nada tuvo que ver en ello el calumniado Vespucio –culto humanista tanto como sabio científico en náutica, cosmografía, astronomía–, el primero en descubrir a lo largo de la costa sur del hemisferio, y revelar en su célebre carta *Mundus Novus,* de 1503, la hasta entonces

Al cabo del desconcierto, todavía muy difundido por desgracia, que las tesis de Phelan introdujeran, asume Zea sin reservas la verdad histórica. La importancia que para la filosofía de la historia de nuestra América le confiere al punto se revela en el título de su último libro, título también de la IV y última de las Secciones de la presente antología: *¿Por qué América Latina?* Dice en uno de sus pasajes:

> *"Este calificativo se empieza a usar a mediados del siglo XIX. Lo usa la América que ya ha sufrido la amputación del territorio mexicano en 1847 y sufre la presencia del brutal filibustero Walker en Centro América... Para los hombres de la región del sur de los Estados Unidos, lo latino era el adjetivo que enfrentaban al de sajón. Es así como lo usan en sus inicios, el colombiano José María Torres Caicedo y el chileno Francisco Bilbao... Tanto Torres Caicedo como Bilbao demandan la unidad de esta región frente al peligro sajón... de lo que hablará después José Martí diciendo:* todo nuestro anhelo está en poner alma a alma y mano a mano los pueblos de nuestra América Latina."[27]

(1991)

* Prólogo al volumen antológico de Leopoldo Zea, *La filosofía como compromiso de liberación*, sel. Cron, y bibliog. de Liliana Weinberg de Magis y Mario Magallón, Biblioteca Ayacucho n° 161, Caracas, 1991.

insospechada existencia de un Nuevo Mundo, entre Europa y Asia. Del profundo asombro de la conciencia europea resultó la creación terminológica de los científicos loreneses. *América la bien llamada* tituló Roberto Levillier su monumental obra de 1948. "Colón había dicho: ésta es Asia, y de allí nadie le movía. Por eso en ninguno produjo la impresión que Amerigo causó con su carta", escribió por su parte Germán Arciniegas en su Amerigo y el Nuevo Mundo, de 1955 (2a. ed., México-Buenos Aires, 1956, p. 258). Y todavía Stefan Zweig: "Hay unas palabras, pocas pero decisivas, que hacen del *Mundus Novus* un documento memorable: son la primera declaración de independencia de América. Colón, hasta la fecha de su muerte, quedó ciegamente envuelto en el error... Sólo Vespucci, destruyendo la hipótesis de que este nuevo país fuera la India e insistiendo en que era un continente nuevo, dio las dimensiones que han quedado en pie hasta hoy". (Citado por Germán Arciniegas en su libro arriba mencionado, p. 259). El escrito de Stefan Zweig se titulaba: *Amérigo, a comedy of errors in history*. En otro contexto, el mismo título podría utilizarse hoy sustituyendo "Amerigo" por *América Latina*, en tanto que nombre, es decir, como sustantivo compuesto, más allá de la mera adjetivación.

[27] Leopoldo Zea, *¿Por qué América Latina?*, México, 1988, p. 13.

CIENCIA Y FILOSOFÍA EN EL ARTE DE JESÚS SOTO

A María Elena Ramos

"Si el arte, tal como yo lo concibo, es una ciencia, el artista está comprometido con el espíritu de la investigación constante."
Jesús Soto, 1982.

Es que el arte es filosofía.
Jesús Soto, 1986

En 1985, el venezolano Jesús Soto fue galardonado en Francia con el Premio Nacional de Escultura. Nacido en 1923 en Ciudad Bolívar –la vieja Angostura del Libertador–, a orillas del Orinoco, hacia la mitad del siglo vincúlase a Francia; con más precisión, a París, ciudad en la que reside junto a su taller, no lejos del Centro Georges Pompidou en el que "cuelgan" las ocho aéreas toneladas de su monumental "Volumen virtual".[1] Pero no por eso ha dejado de pertenecer a su país de origen, en relación siempre con los medios artísticos de Caracas, y en particular con su natal Ciudad Bolívar, en la que desde hace décadas funciona con su nombre uno de los grandes museos que son orgullo de Venezuela: el Museo de Arte Moderno Jesús Soto, sostenido por una Fundación de la que el artista es presidente vitalicio. En español y en francés se reparten los títulos de sus obras.

Con sus coetáneos Alejandro Otero (1921-1990) y Carlos Cruz Diez (1923) (su gran compañero, residente también en París, ciudad cuyos lugares públicos lucen obras de uno y otro), integra Soto la gran trilogía del universalmente consagrado arte cinético venezolano. El nuevo premio ahora recibido, buena oportunidad nos ofrece para dedicar unas líneas a aspectos de su pensamiento en temas que más de una vez nos han preocupado y ocupado: aquellos referidos a la relación entre arte, ciencia y filosofía, con especial acento en la concepción del espacio.

[1] "Jesús Soto habita en el barrio de Le Marais, muy cerca de la histórica y espléndida Place des Vosges, en un inmueble cuya fachada no oculta los estragos del tiempo... En la planta baja funciona el taller y en el primer piso –de cara a un vasto jardín cubierto parcialmente por el encaje blanco del invierno– la vivienda. Basta traspasar el umbral para dar un salto al siglo XX. Totalmente renovado en su interior, el apartamento es amplio, paredes impecablemente blancas, muebles negros y blancos. Sobriedad y buen gusto se imponen en este espacio concebido para sentirse bien, pero al mismo tiempo para que las obras (cuadros y esculturas) que integran el entorno familiar tuvieran un *habitat* adecuado. No se hace quizás ningún descubrimiento al decir que la casa del maestro, en la que reinan cierta lógica, cierto orden, equilibrio y transparencia, se parece a su arte", ("Una mañana en casa de Soto", por Valentina Marulanda, en "Papel Literario" del diario *El Nacional,* Caracas, 14 enero 1996.

I. El arte

Como artista se inició Soto, y artista ha querido y entendido ser siempre, por encima de todo; por encima de los compromisos –ciertamente entrañables– de su arte, con la ciencia y la filosofía.

De la música a la pintura, de la pintura a la escultura, esfumados en cada caso los deslindes fronterizos: tal su parábola, en lo que ha tenido de conceptual. Pero con fundamental motivación y ejercicio de la pintura a la hora de emprender la creación personalísima; la pintura, cuyo juvenil aprendizaje iniciara en la Escuela de Artes Plásticas Cristóbal Rojas, de Caracas.

En la juventud parisina, la guitarra –esa guitarra a la que ha seguido fiel hasta ahora– al mismo tiempo que en ocasional medio de vida se convierte en medio de estudio. Obsesionado entonces, lo mismo que después (al igual que Otero), por la noción de "estructura", tiene en Bach una revelación que fue sólo un punto de partida. Oigámosle:[2]

> *"(...) Bach es el gran creador de estructuras. Cualquier persona que estudie la música de Bach –yo lo hice a través de la guitarra– se dará cuenta de que toda ella se fundamenta en una estructura muy simple que consta de un elemento relativamente estático y de un elemento dinámico. (...) Estudié también la música de principios de siglo con su énfasis en la escala cromática, en la que los timbres cobran un nuevo valor, pero un valor aún no codificado. Al fin encuentro en Schönberg y su escuela, en la música dodecafónica y su consecuencia inmediata, la música serial, algo que me permite establecer un vínculo de unión entre la música y la pintura, o sea, una codificación con predominio objetivo. (...) Es muy posible que yo hubiese encontrado respuesta a mis preguntas en las matemáticas o en la lógica, pero para mí era mucho más fácil estudiar el lenguaje de la música; por eso el entenderlo como una estructura me ayuda tanto en esa época. Mi preocupación de entonces es precisamente cómo lograr que la pintura adquiera niveles de lenguaje verdaderamente universales, semejantes a los de la música, las matemáticas; o dicho en otras palabras: cómo crear signos idénticamente válidos a todo tipo de cultura. Si la música había codificado los sonidos, ¿por qué no hacer lo mismo en la plástica? (...) En el momento en que comprendo el funcionamiento de la música serial, decido aplicar esa noción de lo permutable a un elemento esencialmente pictórico como es el color."*

[2] En lo que sigue haremos hablar al propio artista, principalmente a través de breves pasajes de dos entrevistas, tan inteligentes como extensas: -por Gloria Carnevali (ex Directora del Museo de Arte Moderno Jesús Soto, de Ciudad Bolívar). "Una entrevista a Soto", en *Revista de la Universidad Abierta,* Caracas, 1982; -por María Elena Ramos (Directora del Museo de Bellas Artes, de Caracas), "Jesús Soto: soy amante de la no materia", en *Revista Nacional de Cultura,* Caracas, nº 273, 1986, entrevista en gran parte reproducida en *Jesús Soto, la Física, lo inmaterial*, volumen colectivo editado por el citado Museo de dirección de la autora, Caracas, 1993. Complementa a ambas entrevistas el texto del propio Soto, "El rol de los conceptos científicos del arte", en revista *Imagen*. Caracas, noviembre, 1992.
El mencionado volumen colectivo de Caracas, 1993. *Jesús Soto: la Física, lo inmaterial*, siguió al de Marcel Joray, *Soto,* Neuchâtel, Suiza, 1984. Está ahora a punto de sumarse en Francia o se ha sumado ya a esta hora otro por Daniel Abadie (Director de la Galería del "Jeu de Paume").

Rápidamente, el gran salto de la estructura y la codificación, sin abandonarlas, al movimiento, es decir, a lo que iba a llamarse el arte cinético: en un primer momento, de los Bach y Schönberg a los Mondrian (1872-1944) y Malevitch (1878-1935):

> *"Yo trabajaba en forma bastante instintiva, pues estaba creando un lenguaje que hasta ese momento no había visto en la obra de ningún otro artista. (Pero) el problema de la codificación me conduce a otro de una manera casi irremediable y sorpresiva, diría yo; el cual está también muy ligado a ciertas reflexiones que simultáneamente me han ido sugiriendo algunas obras de Mondrian y Malevitch... Al yo sistematizar los elementos obtengo como resultado, no una serie neutra y rigurosa, sino una superficie que empieza a dinamizarse."*

Decisivo fue el gran holandés:

> *Para muchos artistas de los años 50, Mondrian era la ventana cerrada, el non plus ultra de la abstracción: más allá de su obra, decían, no podría hacerse nada. Otros se angustiaban porque veían en la obra de Mondrian una contradicción de sus propios principios; es decir, lo que conceptualmente parecía válido plantear –la absoluta frontalidad del plano pictórico a partir de sus líneas verticales y horizontales– dibujísticamente se destruía, pues esas barras estáticas, entrecruzadas, generaban en su intersección un espacio ilusorio tridimensional. (...) Yo, entre otras cosas, era de esa opinión, pero con la diferencia de que no me quedo pensando en que la obra final de Mondrian es un fracaso por la contradicción que aparece en ella. Pienso entonces y lo sigo creyendo ahora, que Mondrian, al darse cuenta de la imposibilidad de deshacerse de esa ilusión espacial que sistemáticamente se producía en el cruce de las líneas, en vez de rechazarla, rechaza su vieja idea del plano estático y frontal y decide incorporar en sus últimas obras la inestabilidad revelada como valor elemental. (...) Por eso yo considero a Mondrian, si no el precursor, al menos sí uno de los provocadores de la dirección que nosotros le dimos posteriormente."* [3]

[3] Hondamente motivado por el maestro holandés, aunque en otra dirección del constructivismo, se había sentido también Torres García. *Estructura* (Montevideo, 1935), el primer libro de su final y fundamental etapa en el Uruguay, luce la dedicatoria: "A Piet Mondrian". En *Historia de mi vida* (Montevideo, 1939), relató la circunstancia en que, una década atrás, lo conoció y trató en París; y en *Universalismo Constructivo* (Buenos Aires, 1942: 2a.ed., Madrid, 1984), con especial devoción lo evocó en los capítulos titulados: "La pintura contemporánea. El

Pero el ruso tuvo también su parte:

"Conforme reflexionaba sobre Mondrian y buscaba parentescos en los planteamientos implícitos de su obra tardía, reencuentro la obra de Malevitch, de la cual ya había utilizado algunas nociones, como por ejemplo la de estructura pura. (...) Ese reencuentro es importante porque bajo esa nueva perspectiva veo algo que antes no había percibido, y es que Malevitch había querido, de una manera u otra, dinamizar sus elementos en el espacio. (...) Reviso también la obra de otros artistas con la idea de buscar los rasgos por los cuales la superficie y los elementos se dinamizaban en ellas (...) Klee (...) Albers (...). En cuanto a las experiencias cinéticas de Gabo, Duchamp, Calder, me parecían importantísimas, pero no veía que estuviesen directamente relacionadas con mi problema inmediato (más tarde las retomo), puesto que las tres implicaban una revolución en el campo tridimensional y la activación de los elementos por una energía externa a ellos, así fuese mecánica o natural. (...) Yo quería incorporar el movimiento y el tiempo a la obra, pero de otra manera (con) la participación del espectador, el cual dinamiza la obra al desplazarse frente a ella."

Recapitulando en otra ocasión el conjunto de antecedentes de aquel periodo inicial, antecedentes que constituyeron todo un histórico proceso, resumía finalmente:

"Mondrian es el hombre que logra la estructura más sintética del planteamiento de Cézanne, (...) el que ha dado una estructura abstracta al concepto polidimensional de Cézanne. Se interesó en la Estática-Dinámica, seguramente a través de un estudio profundo de las relaciones espacio-temporales. Mondrian es una especie de crisol de las proposiciones cézanneanas y cubistas. No puedo evitar a Mondrian en las reflexiones sobre mi trabajo, como tampoco puedo evitar a Malevitch, el otro gran pilar estructuralista."

Era necesario dar un paso más y es su generación la que lo da:

"La idea de introducir en el mundo de la pintura el movimiento y el tiempo, es tan vieja como el arte mismo. (...) Pero creo que es nuestra generación la que definitivamente hace sentir a escala mundial que el arte transformable y la participación del espectador son un hecho irreversible. (...) Me refiero a todos aquellos que teniendo como punto de partida el bagaje cultural asimi-

Neoplasticismo" y 'Piet Mondrian`", correspondientes ambos a sendas notas fechadas en 1936. En la última incluyó referencias que muestran en Mondrian un extremo abstraccionismo existencial además del conceptual: "La naturaleza –nos dice– no me interesa en ningún sentido. (...) El árbol, la flor, el animal, nada le dicen (y esto no es fingido), y en cambio gusta de lo organizado y mecánico del vivir moderno".

lado del impacto revolucionario del conocimiento contemporáneo sobre la inestabilidad de la materia, la ambigüedad del espacio, al mismo tiempo que la noción de estructura pura propuesta por nuestros inmediatos predecesores en el campo de la plástica (...), desarrollan por vías y con medios muy disímiles, la introducción del movimiento en la obra, que es en definitiva lo que hoy se conoce como arte cinético."

Una famosa Exposición de París, 1955, con el nombre, que era consigna, de "Le mouvement", en la que Soto participa, constituyó el bautismo de aquella generación:

"Prácticamente todos los artistas que participaron en la Exposición del Movimiento en la Galería Denise René, en 1955, tuvieron ese punto de partida idéntico. (...) Yo ni siquiera hablaría de 'cinetismo', nosotros jamás hablamos de 'cinetismo' sino de ***arte cinético,*** *precisamente porque nunca consideramos el desarrollo individual de nuestros planteamientos como un 'ismo', ni una escuela, ni un movimiento. (Fue) una toma de conciencia."*

Al margen de la común orientación generacional, una individualísima inquietud –aquella que concentra en su obra la mayor significación científico-filosófica– pasa a dominarlo:

"Un problema se me plantea a lo largo de mi investigación plástica: cómo lograr que la materia se convierta en su valor esencial, que es la energía; o en términos más concretos: cómo lograr que los elementos materiales con que construyo mi obra sean absorbidos por una fusión espacio-temporal en la que pierdan su valor de solidez y se conviertan en un estado aleatorio de vibración, (y así) mostrar que cualquier forma material puede despersonalizarse, cambiarse en algo ajeno a sí misma, cuestionando su estructura."

A otros corresponde el estudio del arte de Soto, en cuanto tal. Baste lo apuntado, como introducción a lo que encierra nuestro más personal interés en este lugar: la ciencia y la filosofía en ese arte.

II. La ciencia

El gran punto de partida fue aquí, otra vez, la música, con la inicial revelación debida a Bach:

"El impresionismo es para mí el primer movimiento artístico que propone sin ambigüedad la estructura como un valor esencial. En el fondo es un arte-ciencia. (...) El arte-ciencia *es aquel que tiende precisamente a la codificación,*

a la creación de estructuras. (...) ¿Si la música occidental será un arte-ciencia también? Por supuesto: Bach es el gran creador de estructuras." [4]

No obstante, una cosa es el lenguaje de la ciencia y otra el lenguaje del arte; la nueva visión de la realidad material aportada por la ciencia contemporánea, constituye incitación para la búsqueda de también nuevos valores, pero a expresarse por el lenguaje de la plástica:

> *"Entonces hago para mí el siguiente razonamiento: la ciencia es (capaz) de cambiar la noción estructural que tengamos del universo, y de captar con enorme eficacia la existencia de valores universales fundamentales; pero debe existir un* estado sensible *del cosmos que escapa a sus códigos, que no puede ser aprehendido por su lenguaje lógico y matemático. Ese estado sensible es el que debe hacer evidente el artista, son esos valores sensibles los que deben ser revelados en sus obras. (...) Ese estado sensible es indudablemente mensurable, pero sus medidas, o los medios para captarlas, no habían sido tratados todavía, como tampoco el lenguaje mediante el cual podía ser propuesto abiertamente en una obra de arte. De alguna manera esa nueva situación planteada en la ciencia lo impulsaba a uno, lo obligaba casi, a buscar nuevos valores plásticos que permitieran demostrar nuevas realidades."*

Insistirá años más tarde, en nuevas declaraciones:

> *"Siempre hablo de un* ***estado sensible*** *del universo y de un* ***estado mensurable****. El estado mensurable es propio de las ciencias y de la utilización concreta que el hombre hace de esas investigaciones. Y el estado sensible es el del mundo de los filósofos y de los artistas, y de los científicos teóricos que trabajan con abstracciones. Los medios utilizados para demostrar los estados cuantificables del universo, nos resultan insuficientes para estudiar su estado sensible. La toma de conciencia de un universo abstracto, inmaterial, hace que el objeto como forma de arte se desintegre cada vez más en la mano del artista."*

En consecuencia, no es que el arte deba subordinarse a la ciencia, seguir los caminos que ella le trace. De la misma jerarquía son uno y otro:

[4] En 1947 Torres García había escrito lo siguiente: "Pintaba yo un día un cuadro constructivo; tenía en la mano el compás... y sin dejarlo, me puse a escuchar una música que se oía: era una suite de Bach; y pensé: hace tantos siglos ese hombre media, como yo ahora: construía". En: *Lo aparente y lo concreto en el arte*, Montevideo, 1947, p.61.

> *"Yo creo que el arte y la ciencia han tenido desarrollos paralelos de igual importancia, pero en ciertas épocas ha sido más evidente que en otras. (...) Por eso me parece que hoy en día es necesario hacer ver que tan importantes son los valores universales descubiertos a través del trabajo de los artistas como lo pueden ser los de los científicos. Yo deseo que mi obra aporte un modesto elemento a la confirmación de esta tesis."*

De ahí, en fin, que para la investigación plástica del artista, la científica deba ser sólo una investigación de referencia:

> *"Yo creo que es peligroso para un artista dedicarse a estudiar a fondo cualquier ciencia. Peligroso, no para él, sino para su actividad artística, pues sin duda el mundo del conocimiento científico, tan profundo como el del arte, puede absorberlo en su complejidad y no permitirle el viaje de regreso a la plástica. Creo que el camino a seguir es otro: estudiar filosofía de la ciencia, buscar los principios fundamentales que condujeron a los científicos a plantearse las cosas de esa manera, y ver qué otros pueden utilizarse para revelar el estado sensible del universo. Pero de todas formas, esa siempre será una investigación de referencia, pues la revolución de la obra de un artista la determina en primera instancia el trabajo en el taller, que es su laboratorio. En otras palabras: todo estudio paralelo debe estar supeditado a la creación en sí misma, la cual tiene prioridad."*

III. La filosofía

Se ha visto en dos de los precedentes pasajes, relativos a los vínculos entre el arte y la ciencia, rápidas invocaciones de Soto a la filosofía: "el mundo de los filósofos y los artistas", estudiar "filosofía de la ciencia". En otros lugares es más expresivo. Dirá en 1982:

> *"En una civilización evolucionada nos bañaremos en la idea artística sin necesidad de producir obras, el arte se volverá pura y llanamente, filosofía». Y en 1986, más terminante, exclamará: «Es que el arte es filosofía."*

¿Por qué costado el pensamiento de Soto, fundamento teórico de su arte, incursiona en los dominios de la filosofía? Digamos, acudiendo a los convencionalismos académicos: por la gnoseología y la metafísica. Sirva de introducción el siguiente pasaje:

> *"Mi obra tiene, creo yo, un valor marcadamente gnoseológico, es un indicador que nos conduce a la percepción y a la investigación del espacio, del universo, de realidades infinitas que nos rodean y de las cuales tenemos apenas conciencia."*

Desde luego, es a partir de la física que en la base quedará establecida una determinada concepción del *universo; pero de ella, en su sector más teórico, aquel en que su deslinde de la metafísica se desvanece hasta borrarse:*

> *"Que el Universo es infinito, (deriva) de la idea de su eternidad. (...) Finito si se trata de un universo dado, del nuestro, pues cuando (los) científicos hablan de la primera gran explosión, se refieren a nuestras galaxias, el cosmos que se formó a partir de los tres primeros minutos. Pero para que esa explosión se diera, antes tenía que existir un elemento básico y un espacio en el que se calentó ese elemento hasta explotar. Ese elemento es infinito y puede asumir todas las transformaciones imaginables en un proceso que en condiciones idóneas, puede volverse reversible sin que se dé pérdida alguna de calidad."*

Idea en la que insistirá en otra ocasión:

> *"Pienso que el universo (me refiero a la entidad universal independiente de nuestro pequeño universo de 15 mil millones de años, el cual probablemente esté a la mitad de su existencia) es una plenitud. Que no tiene límite, como no tuvo principio ni tendrá final. A nosotros nos cuesta mucho, sin embargo, pensar la infinitud. Hemos vivido dentro de este otro pequeño, transformable universo, que de cierta manera se manifiesta a través de formas."*

A la idea de universo siguen: las de espacio y tiempo (unificados por la física nueva en el concepto espacio-tiempo, cuya esencia es el espacio); las de energía y masa (unificadas por la misma física en el concepto materia, cuya esencia es la energía); en fin, la de movimiento, implícita en todos los momentos de la anterior secuencia conceptual, y convertida pragmáticamente en el concepto epónimo del arte cinético. Expresar el movimiento es lo que este arte se propone en cualquier caso; pero en el personalísimo de Soto, para abolir las formas de la materia por la expresión de *lo inmaterial*. Importa considerar el final alcance filosófico de esta actitud artística.

De la infinitud, a la vez que plenitud, del eterno universo físico, resulta para el artista plástico la imposición de investigar el *espacio*, noción señalada con un rasgo de prioridad –por lo que atañe a la investigación misma– en uno de los pasajes que se acaba de transcribir. Llegamos con esto a un punto capital de la filosofía estética de Soto.

Se trata ahora para el artista de una inédita representación del espacio:

> *"El problema es que, por lo general, los artistas siempre se han ocupado de los elementos situados dentro de un espacio definido, cuando en realidad estos elementos no deben servir sino para demostrar la existencia de relaciones infinitas, no solamente en extensión sino en el tiempo, que siempre han existido y siempre existirán. (...) No es fácil precisar en palabras en qué consisten (tales) relaciones, aunque para mí sean lo más real de todo lo existente. El espacio, la energía, el tiempo y el movimiento, son entidades universales de las cuales somos tributarios, y la noción de relación está determinada por el comportamiento de estas entidades inseparables. Una relación es una fuerza, un comportamiento universal, una especie de infinita elasticidad que le da origen a todas las cosas transformables, entre ellas la luz."*

Fundamental es en dicha representación del espacio el papel de la energía:

> *"La energía es una relación cuya realidad es demostrable a través de los elementos. Yo pienso que el universo es un pleno total de energía cuya velocidad supera la velocidad de la luz. El espacio (por su parte) es una relación inseparable de la energía porque su existencia está condicionada por la velocidad de esta energía que lo modula. El espacio es para mí algo esencialmente ambiguo, nosotros no podemos captar sino situaciones de ambigüedad espacial. Su constitución de plenum, su elasticidad, su estado modulable en perfecta transformación, hacen de él una entidad inaprehensible. (...) Es absolutamente uniforme, su estructura es plena, de un solo valor idéntico a sí mismo."*

Que no haya equívoco:

> *"Cuando hablo del espacio, no me refiero, por supuesto, al espacio tridimensional, sino al espacio multidimensional, infinito. La multiplicidad de los puntos de vista es algo que ya se plantea a principios de siglo, y para el artista, el problema plástico no es sólo mostrar que el espacio contiene esa multiplicidad, sino que todos esos puntos de vista son válidos y que uno solo no puede validar la totalidad. Una de las grandes revoluciones del arte moderno es el no haber presentado el espacio como una realidad a partir de los ojos, tal como sucedía en el arte renacentista, cuando el pintor se situaba tras una ventana a ver pasar su universo, sin concederle ninguna atención a lo que estaba en torno a sí mismo. Uno de los problemas que yo me he planteado es cómo demostrar, cómo valorizar, todo lo que es nuestro entorno; cómo darle el mismo valor a lo que está detrás, sobre, debajo, en uno mismo, puesto que uno es parte integrante de este todo."*

Como consecuencia, la necesidad personalmente sentida, en tanto que artista, de sacrificar el estatismo de la masa en provecho del dinamismo de la energía:

> *"Todo ello está íntimamente ligado. Dentro de la idea de la obra transformable me interesó como una precisión muy específica, hacer evidente la existencia de ese espacio ambiguo, elástico e infinito, y para ello tenía que*

alejarme de la idea de masa y acercarme lo más posible a la de energía, el concepto de relación. (...) Porque toda idea de masa es una regresión de la idea cinética en el arte. Ya varios artistas habían cuestionado en sus obras la presencia de la masa como un volumen que desplaza el espacio. (...) la masa surge cuando hay una pérdida de velocidad y de fuerza en las relaciones: por eso, mientras más (se) desee que una obra se acerque a la fuerza cinética, más deberá eludirse la noción de masa a favor de la noción de energía."

Volvamos al siguiente pasaje:

"Un problema se me plantea a lo largo de mi investigación plástica: cómo lograr que la materia se convierta en su valor esencial, que es la energía; o en términos más concretos: cómo lograr que los elementos materiales con que construyo mi obra sean absorbidos por una fusión espacio-temporal en la que pierdan su valor de solidez y se conviertan en un estado aleatorio de vibración, (y así) mostrar que cualquier forma material puede despersonalizarse, cambiarse en algo ajeno a si mismo, cuestionando su estructura."

Porque, en definitiva:

"El hombre (está) inmerso en un universo 'lleno' en el cual materia, espacio y tiempo son uno en un 'continuum' de vibraciones infinitas."[5]

Y es en la incesante *fluidez del espacio* en tanto que espacio, que las «vibraciones infinitas» tienen lugar:

"Hay que hacer sentir que esa fluidez, ese espacio, son una realidad, aunque nosotros no poseemos elementos para mostrarla en su carácter sublime. Entonces nos apoyamos en algunos soportes transparentes, que no remitan a la realidad objetual, sino, por el contrario, que traten de estimular el interés sobre el espacio mismo. Pero sucede que esos elementos, al estar constituidos de una materia, virtualmente dejan ya de ser estrictamente inmateriales. (...) Pienso que mientras se estén empleando elementos tangibles, modelando o modulando esos elementos, estamos trabajando en un campo materializado, aun cuando la intención sea conquistar la desmaterialización. Creo que la verdadera razón conceptual, la verdadera proposición, sería poder formular la obra de arte sin necesidad de construirla."

Lo inmaterial por la «desmaterialización» plástica, en verdadera lucha contra «las formas», tal la meta:

---

[5] Citado por María Elena Ramos en "Soto. Lo inmaterial, el concepto". 1983, recogido en su libro *Pistas para quedar mirando. Fragmentos sobre arte*, Caracas, 1991, p.246.
No carece de interés comparar los respectivos "vibracionismos" de Barradas y Soto, *Vibracionismo* había titulado Barradas una serie de obras expuestas en Barcelona en marzo de 191 8, a lo que siguió en 1920 la publicación de un *Primer Manifiesto Vibracionista*. En la memorable nota dedicada a su compatriota en *Universalismo Constructivo*, Torres García, que tanto lo trató y admiró en Barcelona, escribió: "El vibracionismo es pues, cierto movimiento que se determina fatalmente por *el paso de una sensación de color a otra correspondiente*, siendo cada uno de estos acordes diversas notas de armonía (...). Otro aspecto... tal círculo está formado por una serie de ángulos, tal forma irregular nos la da por un rectángulo, tal objeto estará sólo iniciado: es que cada forma de ésas buscará complementarse o rectificarse en el espectador, y así logra el artista otro modo de vibración, algo viviente que *no darían los objetos representados normalmente o completos*: (...) siempre en Barcelona tenía (en un café), su mesa favorita junto a seis cristales que daban n la plaza y desde la cual –magnífico observatorio– se veía todo el vibracionismo callejero". Aunque con notas coincidentes, de distinto significado final resultan ser ese que llamaríamos vibracionismo concreto, y el vibracionismo abstracto del venezolano, apuntado a "lo inmaterial", a la vibración luminosa en tanto creadora de una ambigüedad espacial. "Sobre La vibración en Soto", María Elena Ramos, en el citado volumen *Jesús Soto: la Física, lo inmaterial*, p.97.
Al pasar, no está de más colacionar un pasaje de la misma nota de Torres García sobre Barradas, en el que, señalando divergencias –más allá de las grandes afinidades que los hermanaban– anticipa implícitamente, al mismo tiempo, un señalado contraste suyo con el próximo Soto y todo el Arte Cinético en el seno del polifacético Arte Constructivo: "Además, algo radical nos separaba en el fondo: él concebía una pintura dinámica, porque partía del hecho real en su conjunto, que incluye aspecto plástico, acción real de personas o cosas, calidades, sonidos, ruidos, carácter, expresión moral (dramatismo) etc.; y yo tendía a algo estático, así como la arquitectura..."

"Nos hemos ocupado siempre más de las formas que de las relaciones preexistentes a las cuales esas formas son tributarias, a ese espacio infinito, informe, donde evoluciona otro universo parcial. ¿Cómo se podría demostrar que esas formas que tanto han preocupado al hombre, no son sino un estado parcial de una verdad total que es lo *inmaterial, verdad a la que ellas alguna vez tendrán que volver, porque ellas, las formas, no están sino en estado de pasaje? –La realidad más profunda en mi cerebro es que lo inmaterial precede a lo material, y que lo material no es sino una pérdida de calidad de lo inmaterial, con valor perecedero. –La opacidad es perecedera. Lo que es intemporal es la no opacidad, hay un* espacio fluido *dentro de la materialidad, que la precede y que la sigue. Lo inmaterial terminará siempre absorbiendo la corporalidad."*[6]

Declaración todavía más categórica:

"Yo sé, estoy consciente de que aún tengo demasiada materia dentro de mi obra. He hecho el máximo esfuerzo por desmaterializarla, sin que deje de ser una obra de investigación plástica (porque si no, me hubiera dedicado a las matemáticas puras y no tendría ese problema). (...) Yo soy amante de la no materia."

El propio arte plástico, vuelto "arte conceptual", teniendo entonces como desiderátum íntimo, el sobrepasamiento del objeto de forma material:

"A la gente le cuesta desprenderse de la idea de objeto, y mientras no lo haga, mientras no supere incluso la idea del objeto transformable, no podremos entrar en el mundo verdaderamente futurista del arte conceptual."[7]

[6] Esto decía Soto en 1986, en la citada entrevista verdad realizada por María Elena Ramos. Algunos años antes habíamos expresado una idea afín sobre el espacio, aunque no del todo superponible. En su *El tiempo vivido*, a la hora del apogeo del temporalismo, Minkowski había escrito: "Lo designo en una forma aproximativa y bastante imperfecta, lo reconozco, al decir que el tiempo fluye, que pasa, que huye de una manera inevitable, pero también que avanza, que progresa, que va hacia un futuro indefinible e inasible". Pasaje que comentamos así: "La imperfección expresiva aludida por él mismo está en que lo que fluye, pasa, huye, avanza, progresa, yendo desde el pasado hacia el futuro, no es un inespacial fantasma llamado tiempo, indefinible e inasible, sino la oceánica 'masa fluida' del espacio. El fluir –noción en si misma espacial– del espacio, es precisamente el tiempo". En ensayo fechado en 1976 y recogido en *Espacio e inteligencia*, 2a.ed. Montevideo, 1993, p.30.

[7] Grandes coincidencias, a la vez que grandes divergencias entre Soto y Torres García, surgen de la última obra teórica de éste, *La recuperación del objeto*, con sus lecciones de 1948-1949, cuando ya se moría, en momentos en que el venezolano iniciaba su carrera. Era desde la básica y reiterada concepción del Arte Constructivo como Arte Abstracto, que decía: "Al hablar en lecciones anteriores, de la *recuperación del objeto*; esto es, de volver a la realidad después de los 'ismos'; de volver, podríamos decir también, a la normalidad, ¿por qué tendríamos que hacer eso y cómo podríamos hacerlo? (...) ¿es que podrá existir un arte

En histórica conferencia pronunciada en Buenos Aires, en 1939, observaba Vaz Ferreira:

"Sea cual sea, en esencia y en dignidad, la relación de la filosofía con la ciencia, es un hecho que la ciencia emite filosofía, y que esa emanación filosófica de la ciencia se intensifica en las regiones de ésta en las cuales, en una época dada, hay superactividad."

A lo que agregaba que el saber físico-matemático había sido especialmente influyente, así, "en ciertas épocas modernas de los Descartes, los Leibniz; hasta que, en el siglo XIX, la superactividad de las ciencias biológicas hizo que la emanación filosófica se localizara muy predominantemente en esa región de la ciencia». Pensaba, sin duda en los Nietzsche, los Bergson y toda la llamada filosofía de la vida. «Pero, ahora –continuaba–, ya al finalizar el siglo anterior, y sobre todo en éste, una extraordinaria superactividad de la ciencia físico-matemática tiende cada vez más a hacer intensísima la emanación filosófica nuevamente en esa región, y a dar a la filosofía el carácter especial que de ello resulta: con sus méritos y peligros especiales."

Las manifestaciones teóricas de Soto inducen a pensar que, ocasionalmente, tanto como filosofía, «la ciencia emite arte»; y en su caso personal, ambas cosas a la vez. Por otra parte, no es de olvidar que el *ahora* científico de Vaz Ferreira iba a seguir siendo –apenas una década más tarde– el mismo de la entonces todavía adolescente generación artística de Soto: superactividad de la ciencia físico-matemática; o, en una sola palabra, de la Física, en su más específica acepción de ciencia de la estricta materia, esa enigmática realidad con la que operacionalmente tiene que vérselas la plástica.

Distinto fue –dicho a pura vía de ejemplo– el caso de Figari, con pensamiento y arte enmarcados en un sobresaliente período de las ciencias biológicas. *Ensayo de filosofía biológica*, tituló en 1925 la segunda edición francesa de su obra teórica mayor, de título originario, que pasó entonces a ser subtítulo, "Arte, estética, ideal"; obra que de alguna manera orientó aspectos de su pintura y de la que fue conclusión un extenso capítulo dedicado a "La Vida", el gran tema científico y filosófico de su tiempo, con variada proyección en el arte.

cualquiera, *sin objeto en qué ejercerse?* (...) si (el artista), a pesar de los cambios que realice en sus nuevas visiones de arte y sus técnicas, *no pierde el sentido de lo real,* habrá logrado lo que debe proponerse el arte; esto es: encontrar un equilibrio entre lo real y lo abstracto. -La recuperación del objeto no quiere decir, pues, el volver a imitarlo, sino más bien, el *no perder el sentido de su realidad"*. J. Torres García, *La recuperación del objeto*, 1ª. ed., número especial de la *Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias,* Montevideo, julio 1952, p.94; 2a. ed. nos 75 y 76 de la Biblioteca Artigas, Colección Clásicos Uruguayos, Montevideo, 1965, pp. 159-160.
-Como puede verse, entre Torres García y Soto, distinta aplicación del concepto de *realidad* tema que llevaría lejos.

Para Soto y su grupo generacional, sobre el de la vida, será el de la materia el gran tema que epocalmente salta al primer plano. Lo había determinado así un revolucionario proceso científico, por paradoja enraizado en el período anterior.

En solidaridad con el lema de la vida, habíase impuesto en dicho precedente período el tema de la evolución, universalizada la idea de ésta por su rápida aplicación a todos los dominios de la realidad. Tema, el de la evolución, que incitaría a Bergson a profundizar la mecánica –una rama precisamente de la física– a fin de esclarecer la noción de movimiento; noción que a su vez lo conduciría, no sin sorpresa suya –declararía más tarde– a la idea de tiempo. Consabida es la honda revisión que de esta idea realiza, verdadero punto de arranque del profuso temporalismo que –de la filosofía de la vida a la filosofía de la existencia– llevaría Heidegger a su culminación.

Para entonces, empero, habíase cruzado ya Einstein: del tiempo señorial y el espacio subalterno, propios del temporalismo al concepto de espacio-tiempo –que tanto perturbaría al Bergson de *Duración y simultaneidad*–, remitido el tiempo a una de las dimensiones del esencial espacio. E inseparablemente, por obra del mismo Einstein, unificación de energía y masa, con subordinación de ésta a la esencial energía. En síntesis, toda una insurgente concepción nueva del universo físico, por una concepción también nueva de la materia, intensamente explorada –de la cósmica a la sub-atómica, de la estrella al electrón– tanto como por Einstein, por los Planck, Rutherford, Bohr, Heisenberg, y tantos otros.

Hemos visto cómo, al cumplirse la primera mitad del siglo, semejantes concepciones del universo y de la materia, impresionan vivamente en los medios artísticos de la plástica a Soto y su generación, la generación creadora del arte cinético. En el particular caso del venezolano, próximas lecturas filosóficas aportarán a las revelaciones científicas iniciales, el correspondiente ordenamiento intelectual, y con él, la definitiva fundamentación teórica de su programa artístico:

> *"Cuando leo a Bachelard (es) que comprendo cuan cerca me había llevado mi intuición al concepto moderno del universo propuesto por ciertos científicos, sin duda a causa de la profusa información que recibimos a diario casi sin percatarnos de ello. (...) en verdad, encontré grandes similitudes entre los descubrimientos de esos hombres y lo que yo pensaba debía ser el desarrollo del arte contemporáneo."*

Pero la asunción de tal saber científico por parte de Soto, se complementa con muy personales respuestas filosóficas. En filosofía, las respuestas son inevitable fuente de nuevas preguntas. Diversas son las que suscita el pensamiento de Soto. Nos limitaremos aquí a su concepción de *lo inmaterial*. No, por supuesto, en lo que resulta ser la gran meta de su quehacer artístico, en cuya persecución tantas maravillosas obras ha creado; sino, en su estricto significado ontológico.

Aunque parezca superfluo, acaso no está de más apuntar con carácter previo, que cuando Soto habla de "lo inmaterial", se refiere –considerado todo el contexto– más que a lo carente de materia en sentido riguroso, a lo carente de masa, sólo una modalidad de aquélla, subordinada a la energía. Enhebrando, consciente o inconscientemente en la ocasión, los tres términos de la histórica ecuación de Einstein, enfatizó aún, alguna vez, a propósito del orden de su secuencia implícita: *"Yo diría: energía, luz, masa"*. Y en otro momento: *"Hay un espacio fluido dentro de la materialidad, que la precede y que la sigue"*.

También para Bergson, el *élan vital* era una realidad "fluida" que precedía y seguía a la materia; concepción, empero, muy distinta y distante de la de Soto, tanto como el dualismo ontológico lo es del monismo. La fluencia concebida en la doctrina bergsoniana era espiritualidad pura, de manifestación sólo temporal, en la "duración". Preguntado el venezolano por el dualismo metafísico entre espíritu y materia –alma y cuerpo en el hombre–, respondía: "Para mí todo es un solo valor con características especiales, con diferenciaciones transformables". En concordancia, la fluencia de que se trataba, lejos de ser sólo temporal, era para él la de un "espacio fluido". En definitiva, de la energía, de una realidad, por lo tanto, *no inmaterial*, en sentido estricto.

De imponderable trascendencia filosófica es la cuestión. La abolición de la masa importa la abolición de la forma, de las formas. Hemos visto decir a Soto:

> *"¿Cómo se podría demostrar que esas formas que tanto han preocupado al hombre no son sino un estado parcial de una verdad total que es 'lo inmaterial', verdad a la que ellas alguna vez tendrán volver porque ellas, las formas, no están sino en estado de pasaje? La realidad más profunda de mi cerebro es que lo inmaterial precede a lo material, independiente de la totalidad; y que lo material no es sino una pérdida de calidad de lo inmaterial, con valor perecedero."*

Estamos aquí ante el problema –clásico desde los orígenes mismos de la filosofía– del contraste entre realidad y apariencia, términos de obvia jerarquización axiológica. Pero cabe la pregunta: ¿toda apariencia carece *en absoluto* de realidad? Alguna vez, a propósito de «Sucesión y simultaneidad», hemos planteado la conciliación –o no contradicción– entre apariencia cosmológica y realidad antropológica. Cosmológicamente aparentes son, por caso: el recorrido diurno del sol; la sucesión, como múltiples, de los días y las noches; el cielo estrellado como actual («realidad virtual» por «tele-visión», la más primigenia); el tiempo como antitético del espacio. Entrañablemente reales son todos ellos, sin embargo, no sólo en tanto que experiencias y vivencias del hombre, sino –por encima de todo– como obligantes condiciones de su existencia misma. De igual modo, ¿no se impone conciliar –o entender como no contradictorias– apariencia física y realidad antropológica?

Físicamente aparentes son todas las formas que bajo la modalidad de masa adopta la materia, tanto la inerte como la viva. A una y otra de éstas alcanza la observación

de Paul Davies respecto a las más duras rocas vistas microscópicamente: resultan no ser más que un panorama "poblado por una nube de efímeros electrones que no están ni aquí ni allí, alfilerazos de solidez al azar en océanos de vacío. Incluso el núcleo, (no es más) que una pulsante aglomeración de evanescentes partículas". No menos aparente la propia distinción entre objeto físico y sujeto. Expresa el mismo autor: "Para el físico cuántico es (el mundo) una inseparable red de vibrantes esquemas de energía, en la cual ningún componente posee realidad independiente de la totalidad; y en la totalidad se incluye al observador."[8]

Para el hombre –común y no común– no obstante, ¿qué más realidad –y más gloria– que la forma que lo constituye y las infinitas que con él coexisten en el universo? En su poema "Filosofía", a las vivientes se dirigía así Darío: "Sabed ser lo que sois, enigmas, siendo formas". Pero, animadas o inanimadas, metafísicamente misteriosas son todas ellas por igual.

La ontología de las formas –diversidad, generalidad, individualidad– con su tradición propia, convoca inevitablemente a la estética de las formas y viceversa. Toda forma encierra al mismo tiempo lo concreto y lo abstracto. ¿No son compatibles, a idéntico título filosófico, la estética de las formas y la de la abstracción conceptual? Remover estas cuestiones, en el plano en que lo hace, no constituye ciertamente, el mérito menor del pensamiento de quien es uno de los auténticos grandes del arte de nuestro tiempo.

(1996)

[8] Ambas citas de P. Davies, en Gladys Yunes Yunes, "Soto: las imágenes de la Física", en el mencionado volumen colectivo *Jesús Soto: la Física, lo inmaterial*, Caracas, 1993, pp. 20 y 23.

EL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO EN EUROPA

El pensamiento latinoamericano se ha producido históricamente, condicionado muy de cerca por el pensamiento europeo. En sus contenidos, ha sido en general una prolongación de ideas y doctrinas procedentes de Europa.

Ello no le ha impedido tener, a su modo, originalidad. La originalidad, u originariedad, en el pensamiento, es siempre de alcance relativo. Tanto más en países como los nuestros, hijos culturales del Viejo Continente y organizados conforme a modelos y patrones suyos. Pero la inteligencia latinoamericana ha debido llevar a cabo singulares esfuerzos para *adaptar* a las realidades de acá, lo pensado primero allá. Ha resultado así un pensamiento que nos es propio, en la medida en que refleja el carácter también propio de nuestras circunstancias, tanto geográficas como históricas.

En términos generales, muy poca es la atención que Europa ha concedido al pensamiento latinoamericano. Otra ha sido la suerte del angloamericano. La estrecha comunidad de tradiciones y de lengua de éste con el pensamiento inglés, le ha asegurado un recibo europeo de que ha carecido el nuestro. De que ha carecido, sin embargo, en la misma escala; no en absoluto. En cierto grado, el pensamiento latinoamericano se ha hecho presente desde hace mucho tiempo, en Europa, y esa presencia no hace sino aumentar día a día. En nuestra época se están creando las condiciones para que llegue a ser tan normal como la del norteamericano. Prescindimos en lo que sigue del caso de España, con la cual, por supuesto, nuestras relaciones son de otra naturaleza.

El tema de la presencia del pensamiento latinoamericano en Europa, tiene más aspectos de lo que a primera vista pudiera parecer.

Está ante todo la cuestión de la apreciación que Europa ha hecho de la inteligencia americana considerada en sí misma. Ya en la primera fase de la época colonial resultó planteada y debatida. En 1605, el humanista belga Justo Lipsio publicó en Amberes un panegírico de la Universidad de Lovaina en el que, al pasar, recordaba a las más célebres casas de estudio de Europa y Asia. Concluyendo, deslizó esta frase: "¿Y qué más? ¿Iré al Nuevo Mundo? Allí de veras no hay sino barbarie." Años después, en 1648, un limeño originario de Córdoba, Argentina, el sabio polígrafo, Diego de León Pinelo, publicó una indignada y erudita réplica bajo el título de "Glosas apologéticas en torno de una frase de Lipsio y a favor de la Real Universidad de Lima." En nuestros días, el hispanoamericanista italiano Antonello Gerbi ha dedicado un prolijo estudio a esta lejana polémica sobre el Nuevo Mundo. En la que es, tal vez, la primera reivindicación de la inteligencia americana, sostenía de León Pinelo que los naturales de estos países "no son inferiores en agudeza ni han de envidiar a los de ninguna otra región". Ante la persistencia de conceptos similares a los de Lipsio, un siglo más tarde, a mediados del siglo XVIII, debió Feijóo hacer una célebre defensa

en el mismo sentido, de los ingenios americanos. La cuestión ha sido replanteada todavía en nuestra época por la famosa y –si se quiere, escandalosa– crítica que Giovanni Papini hiciera hace unos años de la cultura americana.

Excluido ese aspecto polémico, es lo cierto que desde la más temprana época colonial también, la actividad intelectual latinoamericana, aun la filosófica, llega a Europa. Por ironía, fue en las mismas fechas de la diatriba de Lipsio, que se imprimió en Colonia, Alemania, la *Lógica mexicana* de Antonio Rubio, obra así titulada por haber sido producida en México, y que conoció en el siglo XVII, con ese mismo título, innumerables ediciones europeas en España, Francia y Alemania. Como ésa, diversas obras filosóficas hispanoamericanas de la época colonial circularon en Europa.

Desde la Independencia a la actualidad, el pensamiento hispanoamericano aparece registrado por Europa en enfoques y planos distintos, de manera esporádica o fragmentaria, pero al fin de cuentas con un interés que ha ido creciendo en el tiempo. El asunto ha motivado algunos estudios en nuestros días. Mencionemos el de un europeo, el ya nombrado Antonello Gerbi, titulado "Visión europea de los pensadores americanos", y el de un latinoamericano, el panameño Ricaurte Soler, titulado "Presencia del pensamiento de la América Latina en la conciencia europea"[1]

En su excelente estudio, Soler distingue tres tipos de "presencia", que corresponden, por lo menos en sus predominios respectivos, a tres etapas sucesivas del proceso. Presencia personal, presencia doctrinal y presencia historiográfica.

La *presencia personal* domina sobre las otras en el ciclo de preparación, realización y epílogo del movimiento emancipador hispanoamericano, o sea, de fines del siglo XVIII a la primera mitad del siglo XIX. Desde Pablo de Olavide, amigo de Voltaire y Diderot, a Francisco Bilbao, amigo de Lamennais, Quinet y Michelet, pasando por las amistades de Bello, Bolívar, Santander o Rivadavia, con hombres como Humboldt, James Mill, Bentham o Destutt de Tracy. Factores de orden histórico condicionan el advenimiento de este período: en el ciclo de las revoluciones democráticas de un lado, y de la Independencia del otro, el pensamiento americano se presenta al europeo con los caracteres de una comunión espiritual.

La *presencia doctrinal* pasa a dominar sobre la meramente personal en la etapa siguiente. Es la que corresponde al desarrollo y apogeo del positivismo en Latinoamérica, en la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX. Factores de orden proselitista influyen en ello. Los positivistas comtianos de América, no sólo tienen contacto con los dirigentes europeos, en la línea de Littré o en la de Laffitte, sino que se empeñan en hacer conocer allá, tanto como la marcha de sus respectivos movimientos, sus propias producciones filosóficas. Se destacan en este orden los apostolados religioso-positivistas de Brasil y Chile, con Miguel Lemos y Teixeira

[1] Véase el primero en *Revista de Historia de las Ideas*, Quito, 1959, nº1 y el segundo en *Cuadernos Americanos*, México, 1959, nº 1, recogido después por Soler en uno de sus libros *La historia de las ideas en América*, 1961.

Mendes, por un lado, y los hermanos Lagarrigue por otro. Pero es acaso todavía más significativa la proyección en Europa del positivismo jurídico, sociológico y pedagógico, a través de nombres como los del chileno Lastarria, el argentino-uruguayo Berra, los argentinos Ramos Mejía, Drago, Bunge, Ingenieros, el peruano Cornejo, cuyas obras son traducidas al francés, inglés o italiano, o sin ser traducidas, abundantemente comentadas en revistas y publicaciones bibliográficas.

Finalmente se suma, ya desde fines del siglo pasado con importancia creciente hasta hoy, la *presencia historiográfica*. Ella resulta del lugar que el pensamiento latinoamericano empieza a ocupar en investigaciones monográficas o en obras de conjunto sobre historia de la filosofía, escritas por eruditos europeos.

A juicio de Soler, el punto de partida se halla en la obra del austríaco Gruber sobre *El positivismo desde Comte hasta nuestros días*, publicada en alemán y traducida en seguida al francés poco después del 90. La referencia tiene especial interés para nosotros los uruguayos. Dice el pensador panameño: "En la obra de Gruber se encuentran, quizá por la primera vez en una obra de historia de la filosofía, y en el caso presente de historia del positivismo, los primeros comentarios sobre positivistas hispanoamericanos tan diferentes como Enrique José Varona, Victorino Lastarria y el pedagogo uruguayo A. Berra." Por nuestra parte, digamos solamente aquí que pocas obras hispanoamericanas, de filosofía general o aplicada, tuvieron en el siglo XIX la resonancia europea que alcanzó la pedagogía de Berra, si es que alguna llegó en realidad a igualarla en ese orden.

En los últimos tiempos, la presencia del pensamiento latinoamericano en la historiografía europea se ha venido consolidando poco a poco. En reciente reedición de su conocida obra *La filosofía, hoy*, el italiano Miguel F. Sciacca, dedica un capítulo a "La filosofía en América Latina", que comienza con estas palabras: "Con toda intención he querido dedicar un breve capítulo a la actividad filosófica de los principales países de América Latina. Quizá sea ésta la primera vez que dicha actividad sea tomada en consideración en una síntesis panorámica de la filosofía mundial, escrita por un europeo y publicada en Europa."

Esta presencia historiográfica no ha venido a sustituir sino a complementar las anteriores. Si la personal se ha consolidado en la medida en que se han intensificado los viajes, el intercambio de estudiosos, las reuniones y las asociaciones, la doctrinaria ha crecido paralelamente. Alguna revista filosófica europea ha dedicado ya un número especial al pensamiento iberoamericano. Y de éste se habla cada vez un poco más en los Congresos Internacionales de Filosofía, desde la histórica comunicación de Francisco García Calderón al Congreso de Heidelberg, en 1908, sobre *Las corrientes filosóficas en América latina*, a la decisión tomada en Venecia en 1958, de celebrar el próximo, por primera vez, en un país latinoamericano: México.

(1961)

HERÁCLITO EN LATINOAMERICA*

A la aclaración, o esclarecimiento, del Oscuro se ha aplicado una caudalosa bibliografía moderna. Ha corrido ella por dos grandes vertientes, o en torno a dos grandes cuestiones: la filológica y la filosófica.

En el punto de partida de una y otra se hallan, respectivamente, en la primera década del XIX, Schleiermacher y Hegel. Una y otra corriente se entrecruzan a menudo, porque sólo parcialmente son separables ambas cuestiones. En el caso, los filólogos se ven obligados a hacer filosofía, y los filósofos, filología.

En el plano filológico la cuestión ha sido fijar, por un lado, los *testimonios* sobre la vida de Heráclito y sobre la forma y el contenido de su obra (biografía y doxografía); por otro, los *fragmentos* auténticos o dudosos, salidos de su pluma.

En el plano filosófico la cuestión ha sido lograr, bajo el obligado condicionamiento de aquella fijación de textos, la más cabal comprensión de su pensamiento. Inacabables tareas, una y otra, por más que se hayan realizado gigantescos progresos merced a ingentes empeños de erudición y de crítica.

Desde otro punto de vista, existe todavía una labor adicional: la traducción a los distintos idiomas modernos, de los textos clásicos originarios. Labor adicional de significación enorme y delicadeza y responsabilidad sumas. El alemán y el inglés han llevado la delantera. De los otros tres grandes idiomas filosóficos occidentales, el francés, el italiano y el español, este último no ha quedado a la zaga. Y en ello ha tenido Latinoamérica parte principalísima, aunque no siempre por obra de latinoamericanos de origen. Paralelamente a esa labor de traducción, numerosos estudios filosóficos heracliteanos se han producido en nuestras tierras.

Valga la rareza histórica, ya en 1665 había aparecido en México un libro del jesuita Vieyra con el sugestivo titulo de *Heráclito defendido*, que dos años antes se había publicado por primera vez en Murcia.[1] Pero es obviamente en nuestro siglo que Heráclito sienta aquí sus reales. En 1915 publicó Korn una versión de los *Fragmentos*. De 1940 en adelante, otras diversas versiones (entre las cuales las de García Bacca y Gaos) y muy distintos trabajos ven la luz. Hasta que, en estos últimos años, tres orgánicas empresas bibliográficas marcan (o inauguran), un nuevo relevante ciclo de la presencia en Latinoamérica del filósofo de Efeso.

En 1966, Siglo XXI, de México, publicó, con prólogo de Risieri Frondizi, *Heráclito, Textos y problemas de su interpretación*, de Rodolfo Mondolfo. Frisando los 90 años, el sabio ítalo-argentino condensaba en 350 densas páginas sus largos desvelos heracliteanos, expuestos en tantas publicaciones europeas y americanas. En 1967, la Universidad de los Andes, Mérida, Venezuela, publicó en griego e inglés *Heraclitus* (Editio Maior, 665 pp.), del yugoeslavo-venezolano M. Marcovich; y en 1968, el mismo título del mismo autor, en griego y español (Editio Minor, 150 pp.). Para ese

[1] Según el brasileño D.Berge, citado por Cappelletti.

entonces era ya Marcovich, como Mondolfo, autoridad universalmente reconocida en la materia.

Ahora, en 1971 y 1972, respectivamente, publicados en Caracas, los dos libros del argentino Angel J. Cappelletti que han pretextado esta nota. En el primero, la cuestión filosófica del pensamiento; en el segundo, la cuestión filológica de los textos, bajo el ángulo de la lengua española. No se trata aquí, propiamente, de reseñarlos. Pero sí de decir alguna palabra sobre su autor, y de dejarlos situados en esta esquemática referencia al interés latinoamericano por Heráclito.

Nacido en Buenos Aires en 1927, Cappelletti enseñaba filosofía en Rosario cuando el golpe de Onganía contra las Universidades argentinas lo arrojó a nuestras playas. Actuó en nuestra Universidad de 1966 a 1968. Todos pudimos apreciar entonces su excepcional valía intelectual y humana. Cuando llegó, amplia era ya su producción. Aquí siguió escribiendo y publicando libros, como luego en Caracas, donde actúa desde 1969. Siendo su especialidad la filosofía antigua y medieval, su bibliografía no deja de incluir algunos de los más vivientes temas contemporáneos. Cumplido erudito, sabe serlo como hombre de su tiempo.

En cuanto a su dedicación al patriarca presocrático, se remonta a su tesis doctoral, en Buenos Aires, 1954. Vinculado siempre al tema, en 1968 tradujo los *Testimonios* y los *Fragmentos*. Ahora, en 1971 y 1972, refundiendo y ampliando sus trabajos anteriores, nos ofrece en dos libros lo que en el fondo (como el libro de 1966 en el caso de Mondolfo), es una sola obra: su interpretación de Heráclito y su versión castellana del mismo. Enriquecen ellos con honor la ya magnífica literatura continental en torno a las oscuras fuentes del Oscuro. Y en una materia donde la confrontación de versiones resulta obligada, se vuelven en todo el ámbito de lengua española invalorables instrumentos de trabajo.

(1972)

*A propósito de dos obras de Angel J. Cappelletti: *La filosofía de Heráclito de Efeso*, Caracas, Monte Ávila Editores, C. A., 1971, 177 pp.; *Los fragmentos de Heráclito*, Caracas, Editorial Tiempo Nuevo, S.A. 1972, 139 pp.

HUME EN LATINOAMÉRICA

La difusión contemporánea de la llamada filosofía analítica –en el sentido más lato de la expresión– ha tenido entre sus consecuencias, cierta forma de renovado interés por Hume. Por la profundidad de su crítica de la metafísica, ninguno de los empiristas modernos clásicos ha aparecido más ligado al empirismo lógico y epistemológico animador de aquella corriente. Se ha llegado a hablar de una "vuelta a Hume". En la medida en que efectivamente se ha dado, esa vuelta ha repercutido en nuestros países, en la medida, también, en que en los mismos ha venido tomando posiciones, en los últimos años, el pensamiento analítico.

Una buena muestra de ello ha sido la conmemoración en 1976, en Buenos Aires, del bicentenario de la muerte del filósofo, con participación de varias instituciones a iniciativa del Instituto Torcuato Di Tella. Como dicho año era igualmente el del bicentenario de la publicación de *La riqueza de las naciones*, de Adam Smith, autor, e incluso obra, tan vinculados al propio Hume, se llevó a cabo una celebración conjunta bajo la denominación de "Jornadas Adam Smith, David Hume y su época". Los trabajos realizados en la ocasión han sido editados ahora por el mencionado Instituto en un importante volumen: *Ensayos actuales sobre Adam Smith y David Hume,* Buenos Aires, 1978.

Aspectos fundamentales del pensamiento de Hume se presentan tratados con versación y frescura, referidos, aunque a veces sólo de modo implícito, a situaciones filosóficas de nuestro tiempo. Resalta así el interés que para éste ofrece el clásico escocés. Un expreso enfoque global de ese interés, constituyó el propósito del ensayo que cierra el volumen: "Hume y la filosofía científica", de Gregorio Klimovsky, comentado por Eduardo Rabossi. "El presente trabajo –declara el autor– tiene por objeto examinar algunas analogías entre el pensamiento filosófico de David Hume y la filosofía científica contemporánea [...] cuya frontera es un tanto difícil de delimitar, pero que comienza quizás desde Mach y Russell y pasa especialmente por el empirismo lógico". Y más adelante: "[...] constantemente encontramos en Hume la raíz de muchas problemáticas y discusiones que aún conservan todo su valor".

Es de subrayarse la significación de esta presencia de Hume en el pensamiento latinoamericano, no ya como registro académico o escolar de una etapa de la historia de la filosofía, que era lo tradicional, sino en tanto que parte activa de intereses filosóficos vivientes. Del empirismo inglés clásico de la época moderna, primero Bacon –a través de Feijóo, "el Verulamio español", como fuera llamado– y luego Locke y el propio Berkeley, fueron conocidos e influyentes, como expresiones de época, ya bajo la colonia. Notable resultó la prolongada vigencia de Locke, directa o por intermedio de sus continuadores franceses, a lo largo del ciclo de la Independencia. Muy distinto fue el caso de Hume, prácticamente desconocido entonces. Sólo por lo excepcional de su trayectoria, pudo leerlo Miranda en Madrid ya antes de 1780 –es decir, antes de sus treinta años–, o hacerlo su lectura favorita poco tiempo después durante una

travesía atlántica. Por esa misma excepcionalidad fue también Miranda uno de los primeros criollos, si no el primero, en tomar contacto con la obra de Adam Smith –bien conocida en nuestras tierras antes de 1810– que adquiriera de paso por Jamaica en 1781, apenas a un lustro de su aparición.

Por excepcionalidad análoga de trayectoria personal, Hume fue conocido y aprovechado, en la generación siguiente, por Andrés Bello. Apenas lo cita en su *Filosofía del entendimiento*, pero más de una vez, en la misma obra, es en él que piensa, aunque no lo cite, para lo que pudo tener sus motivos. Así, al ocuparse de la causalidad. Por más que Bello vaya en definitiva a la franca solución teísta que el escepticismo de Hume eludió, fue categórico respecto a que en la idea corriente de causalidad, como idea de conexión necesaria, no hay nada más que la idea de una sucesión constante. Al decir del propio Hume, había sido ésta la "más violenta" de sus paradojas; "el punto fundamental de su trabajo", diría Kant.

Vale la pena recordarlo, por la particular atención que en las recientes jornadas de Buenos Aires se ha prestado a una dificultad, históricamente debatida, de dicha concepción, de la que Bello había señalado ya lo que tenía de aparente. Esa dificultad, en síntesis, resulta de nuestra resistencia a considerar, pese a la sucesión constante, "que la noche es la causa del día", dificultad complicada por la circularidad que produce la inversa sucesión, también constante, conforme a la cual el día es seguido por la noche.

El primero en concebir dicha sucesión como circular, y por lo tanto como una dificultad para dar cuenta de la causalidad por la sucesión constante, fue tal vez, ya en el s. XVIII, Thomas Reid. Transcribe Bello este pasaje suyo: "Si la causalidad no fuese más que una sucesión constante, se miraría la noche como causa del día y el día como causa de la noche". Con la general crítica que a la doctrina de la causalidad de Hume, hicieron Reid y sus compañeros de la escuela del sentido común, fue el propio Kant, más que severo, mordaz.

Por su parte, dijo Bello del particular mencionado pasaje de Reid: "Este argumento se funda en una torcida inteligencia de lo que se llama *fenómeno anterior* en la sucesión constante que constituye la causalidad." Y al cabo de un raciocinio que nos es forzoso omitir, concluye que del punto de vista de la relación causal, el real "fenómeno antecedente" del día no es la noche sino la presencia del sol, así como el de la noche no es el día sino la ausencia del sol: la aparición y la desaparición de éste rompen bruscamente la supuesta circularidad entre el día y la noche, al romper su contigüidad en sentido estricto. Cabe agregar que como fenómenos interpuestos son, por cierto, capitales, si, tratándose como se trata de Hume, recordamos el decisivo papel gnoseológico que asignaba a la impresión fuerte y vivaz.

La verdad es que, antes y después de Copérnico, tanto bajo la antigua idea de la traslación del sol como bajo la moderna de la rotación de la tierra, esa fue para la conciencia natural, la sucesión siempre entendida en el caso como conexión necesaria. La sucesión "noche-día-noche...", en cuanto problema de relación causal, en su planteamiento habitual, es sólo un pseudo-problema, como bien lo comprendió

Bello, aunque muy discutibles resulten otros aspectos de su concepción de la causalidad, como ocurre igualmente, por supuesto, con la de Hume. Es un pseudo-problema, aunque dicha sucesión, circular sólo en apariencia del punto de vista de la relación causal, encierre otra clase de problemas, no ajenos a esta misma relación pero desde la óptica totalmente distinta de los renovados conceptos espacio y tiempo.

(1979)

FILOSOFÍA DEL VALOR EN LATINOAMERICA*

En Perú y en Latinoamérica, el apellido Salazar Bondy se ha hecho ilustre doblemente. En las letras y en la filosofía. Por Sebastián, el escritor, inolvidable carácter humano, quemado tempranamente en su propio fuego. Y por su hermano Augusto, el filósofo, en la plenitud ahora de su talento y de su producción.

Es Perú, desde la época colonial, uno de los países latinoamericanos de más rica tradición filosófica. Recordemos apenas algunos de los nombres más trascendidos fuera de fronteras. En el siglo XVIII, Pablo de Olavide, el amigo de Diderot, Holbach, Voltaire, Aranda; del XVIII al XIX, Hipólito Unánue, con una posición en la cultura peruana de su tiempo muy similar a la que ocupa en la nuestra uruguaya su contemporáneo Larrañaga; del XIX al XX Manuel González Prada y Javier Prado, máximos exponentes del ciclo positivista; en las primeras décadas del XX (aunque coetáneo de González Prada, pero de producción muy tardía), Alejandro O. Deústua, habitualmente considerado el mayor de los filósofos peruanos clásicos, par de los Varona, Korn, Vaz Ferreira. Y luego, la trilogía de los José Carlos Mariátegui, Mariano Ibérico y Honorio Delgado (nacidos en el penúltimo lustro del siglo pasado), seguida por la de los Alberto Wagner de Reyna, Francisco Miró Quesada y Augusto Salazar Bondy (nacidos entre 1915 y 1925).

A esta altura la obra de Salazar Bondy es muy vasta. Por un lado especulativa, desde *Irrealidad e idealidad* (1958), hasta el reciente libro que motiva esta nota. Por otro, historiográfica, con *La Filosofía en el Perú* (1954) e *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo* (1961). De enlace entre uno y otro sector, *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (1968). En fin, su obra pedagógica –teórica y práctica– no desvinculada de su condición de ideólogo político.

La filosofía del valor, o de los valores, tan característica de nuestro siglo, a partir de fines del anterior, ha tenido en Latinoamérica inmensa fortuna. Ha sido así, especialmente en una determinada línea, que lleva desde la fenomenología hasta la filosofía analítica, ahora en auge, para aludir a dos ciclos *metodológicos* bien definidos. Eso no excluye la preocupación axiológica, sobre otros supuestos, en el historicismo, o en el materialismo dialéctico, o en la neo-escolástica. Tampoco excluye su presencia anterior a la irrupción fenomenológica, en la típica filosofía del ideal, o de los ideales, de principios de siglo. (Lo habíamos apuntado más de una vez en diversos pensadores de ese período, incluso en quienes, como Vaz Ferreira, rehusaron usar el término valor, ya difundido desde la boga de Nietzsche y su "trasmutación de los valores": ahora el francés André Robinet se ha doctorado en Toulouse, el pasado año, con una tesis, todavía inédita, titulada precisamente *Empirisme et philosophie des valeurs chez Vaz Ferreira*).

El impulso que la filosofía de los valores ha recibido en nuestra América en las últimas décadas, ha inducido a Rizieri Frondizi, uno de los principales cultivadores de esta rama, a preparar en una Universidad norteamericana, conjuntamente con

Jorge Gracia, una antología que comprende el asunto. Se titulará *El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana contemporánea*, y aparecerá simultáneamente en español y en inglés, en México y Estados Unidos.

El volumen *Para una filosofía del valor*, de Salazar Bondy, está en la primera línea de tal especulación axiológica continental. Recopila diecisiete ensayos producidos entre 1959 y 1971, pero sobre todo después de 1965. Densos, técnicos, morosamente meditados y trabajados, forman éstos un conjunto orgánico distribuido en tres partes: de teoría general del valor, de axiología aplicada y de exposición de algunas doctrinas contemporáneas. La más nutrida, y desde luego más importante, es la primera. A través de sus once ensayos puede seguirse lo que el propio autor llama su evolución intelectual. Al cabo, ha llegado a una personal posición que él mismo no considera definitiva. Eso no obstante, contiene ella un núcleo de tesis básicas destinadas a servir de apoyo a desarrollos futuros. En lo esencial, una posición que, por un "giro copernicano" en este dominio, aspira a superar el pleito entre objetivistas y subjetivistas del valor. No sería éste otra cosa que "una categoría, una condición de posibilidad de un mundo subjetivo de la praxis y de su comprensión y construcción racionales" (p.14). Se trata de una "interpretación de corte crítico-trascendental" (p.101), de una "tesis crítico-trascendental" (p.142).

"Giro copernicano"; "categoría"; "condición de posibilidad"; "crítico-trascendental". Ante la previsible reminiscencia kantiana de ese léxico, de esas conceptuaciones, Salazar Bondy advierte: "Este punto de vista, que puede llamarse trascendental, no debe entenderse como reiteración de ningún planteo filosófico histórico, aunque se nutra de la tradición del pensamiento crítico" (p.14). Bien. En el inicial *Irrealidad e idealidad,* arriba citado, había dominado la presencia fenomenológica de Husserl y Hartmann. Domina ahora la presencia analítica, avasallador influjo de Wittgenstein mediante. No olvidamos la advertencia. Pero: por esa vía, es decir, neo-positivismo por medio, ¿no estamos ante otra vuelta de tuerca del neo-kantismo, aplicado aquí a la axiología? Filiación en la tradición de la *Crítica*, si no de la *razón pura*, de la *razón práctica*.

Como pocos, ejercita Salazar Bondy la sabiduría de la confrontación dialógica, (de la que más de una vez hemos tenido oportunidad de hacer amistosa comprobación). Por ella, su meridiano hubo de trasladarse de la fenomenología a la filosofía analítica. Nos ha parecido percibirle últimamente un feliz giro, por ahora apenas insinuado, hacia las tendencias más realistas del pensamiento dialéctico. En su concepción de la praxis, la relación sujeto-objeto sigue acusando marcadas connotaciones gnoseológicas idealistas. Su propia *praxis personal*, cada vez más intensa en el seno de la experiencia revolucionaria peruana, ¿le permitirá mantenerlas? Lo dirá su obra futura. Aquí nos hemos limitado a situar nada más (y esto mismo muy esquemáticamente) su personalidad y su reciente libro, en el cuadro de las "circunstancias" históricas y doctrinarias de su país y de su comunidad latinoamericana.

(1972)

* A propósito de la obra de Augusto Salazar Bondy, *Para una filosofía del valor*, Santiago de Chile, 1971.

GENERACIÓN FUNDADORA DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO LATINOAMERICANA

Cuando Francisco Romero llamó *fundadores* de la filosofía latinoamericana a los clásicos Maestros del 900, hacia clara referencia a la que entendía ser, al fin, lograda *normalidad* filosófica en el continente; no desconocía, antes bien destacaba, el tener aquélla, en sí misma, un pasado incluso remoto, época colonial comprendida. Sólo que en el tránsito a la centuria que ahora finaliza, se había comenzado a cultivarla en otras condiciones históricas. Es con el mismo convencional alcance, que corresponde atribuir el carácter de fundadora de la filosofía del Derecho latinoamericana, a una definida generación del siglo XX.

Como la filosofía general, la específica del Derecho tiene en nuestra América un importante pasado. A pura vía de destacados ejemplos, entre otros: histórica acogida, con particular repercusión política e institucional, tuvo en la época de la Independencia el pensamiento filosófico-jurídico iusnaturalista del iluminismo, a lo Montesquieu o Rousseau; como luego a lo largo del siglo XIX –dentro y fuera de las escuelas de Derecho– el también iusnaturalista del krausismo, a lo Ahrens, o el sociologista del positivismo, a lo Comte o Spencer. Pero en todos los casos, sin que llegara a constituirse un cultivo orgánico de la disciplina en tanto que tal, aún produciéndose, como se produjeron, libros no meramente didácticos. Al promediar nuestro siglo registraba el hecho el austríaco-norteamericano Josef L.Kunz, para agregar:

> *"Ahora bien, en los últimos tiempos se puede percibir notoriamente un significativo cambio. No sólo ha aumentado el interés por la filosofía del Derecho en muchos países, sino que también, y esto tiene máxima importancia, hay signos que muestran el desarrollo de una Filosofía Jurídica Hispanoamericana verdaderamente original."*[1]

Tal fue la obra de la que hemos llamado, en el expresado sentido, generación fundadora. Fue ella inmediatamente posterior a la de los patriarcas, correspondiendo a la que en filosofía general animaron, de Argentina a México, Francisco Romero y José Gaos. Se hizo efectiva su presencia a partir de la década del 30, con expresiones culminantes en las del 40 y el 50. De sus tantos valiosos nombres, nos limitamos aquí, a un representativo núcleo de nacidos entre 1900 y 1910: Carlos Cossio (1903), Argentina; Luis Recaséns Siches (1905), oriundo de Guatemala, residenciado en España desde los tres años y emigrado a México cuando la guerra civil; Juan

1 Josef L. Kunz, *La Filosofía del Derecho latinoamericana en el siglo XX*, original inglés, Universidad de Harvard, 1950; traducción al español y prólogo de Luis Recaséns Siches, Buenos Aires, 1951, p. 17.

Llambías de Azevedo (1907), Uruguay; Eduardo García Máynez (1908), México; Rafael Pizani (1909), Venezuela; Miguel Reale (1910), Brasil.

El gran cambio mentado por Kunz, con todo lo que tuvo de independencia crítica y especulativa, no dejó de ser reflejo del precedente gran cambio operado en Europa a la caída del positivismo: el que interpretaron, primero, desde el neokantismo, Rudolf Stammler y Giorgio del Vecchio; y a continuación, en el ámbito de la filosofía de la cultura y de los valores, de la vida y de la existencia, pero en especial desde la fenomenología, la avasalladora figura de Hans Kelsen (1881-1873), fundador de la célebre *Teoría Pura del Derecho* y jefe de la llamada "Escuela vienesa" en la materia. Por más que su formalismo normativo denunciara, en tanto que formalismo –si bien circunscripto al derecho positivo– una filiación neokantiana, fue bajo la nueva cúpula de los Husserl, Scheler, Hartmann, y aun Heidegger, que en definitiva ejerció Kelsen su acción en Europa y en América.

Aunque Recaséns Siches, en su juvenil etapa española, adelantara elementos desde fines de la década del 20, es en el curso de la siguiente que el kelsenismo inició su carrera en estas tierras. En cualquier caso, su éxito estaba llamado a ser muy grande, en estrecha relación con el general impulso recibido entonces por la filosofía; pero mucho contribuyeron a que fuera inmenso, la personalidad y la obra del temprano introductor y principal difusor de Kelsen en América Latina: el argentino Carlos Cossio. Partiendo del vienés, y entendiendo permanecer siempre fiel a sus formulaciones básicas, sumó a la *Teoría pura del Derecho* –para superarla sin abandonarla– la personalísima que por su parte llamó "Teoría egológica del Derecho". Tuvo ésta inmediata resonancia continental, no separable de la naciente sensibilidad kelseniana que por todas partes florecía. Un llamativo ciclo controversial se extendió como consecuencia, a lo largo de varios lustros. Sin dejar de ser uno solo, tuvo el mismo una doble cara.

Por un lado, la discusión, frecuentemente polémica, de la "Teoría pura del Derecho" considerada en sí misma, con personal intervención más de una vez, del propio Kelsen. Emigrado a Estados Unidos desde comienzos de la Segunda Guerra Mundial, no desdeñó en mezclarse al debate latinoamericano de su obra, ya en ocasionales encuentro con iusfilósofos nuestros en el país del Norte, ya en visitas suyas a países del Sur, incluida la Argentina. Configuró el todo, una compacta y centellante "galaxia Kelsen", fenómeno verdaderamente único en la historia del pensamiento filosófico de América Latina, acaso sólo posible en el marco de una disciplina controversial por esencia, como es la filosofía del Derecho.

Por otro lado –nunca desvinculada de la anterior– la discusión, no menos polémica por momentos, de la "Teoría egológica del Derecho", con reiterada intervención, en este caso, del propio Cossio. Por supuesto, ante todo en su país; pero además, en muy otros del continente, bajo la forma de grandes acuerdos a la vez de grandes desacuerdos. Aparte de la previsible resistencia, diríamos desde tiendas ajenas –positivismo, neokantismo, neotomismo–, debió Cossio afrontar la procedente de su propio campo, el cada vez más dominante kelsenismo que él mismo tanto

se había empeñado en imponer. Sobresalieron entre otras, en la década del 40, las controversias con los también kelsenianos, si bien igualmente críticos, el mexicano Eduardo García Máynez y el brasileño Miguel Reale. Iba a añadirse a todas ellas, la prácticamente epigonal de aquel ciclo, sostenida en el primer lustro de la década del 50 con el venezolano Rafael Pizani.

No se comprendería la significación de esta última, de pasarse por alto su inmediato y determinante antecedente: la célebre polémica que en 1949 mantuvieran nada menos que Kelsen y Cossio –a la sazón de 68 y 46 años de edad– en ocasión de la ya mencionada visita del primero a la Argentina. Siempre mezclada la discusión de la "Teoría egológica" con la de la "Teoría pura" del Derecho, con mayor razón lo fue ahora, en la personal confrontación académica de sus respectivos creadores; en su época, máximo filósofo del Derecho cada uno, en Europa y en América Latina. Inevitable parecía tal encuentro, al fin ocurrido en dicha fecha en Buenos Aires; *¿Cómo ve Kelsen a la Teoría egológica del Derecho?*, había titulado Cossio un escrito suyo un año antes. Es del caso recordar en este lugar la observación hecha ya entonces, de que el vienés y el tucumano tenían de común una semejante actitud polémica para la defensa y difusión de sus concepciones teóricas.

En jugosa carta privada cuya publicación autorizó, expresaba Kelsen:

> *"En mis conferencias he puesto de relieve de un modo absolutamente inequívoco las diferencias básicas entre la teoría pura del derecho y la teoría egológica. En consecuencia de muchas discusiones con Cossio y sus más íntimos amigos, tengo la impresión de que la teoría egológica es esencialmente un ensayo de una interpretación fenomenológica del derecho. Pero se entremezclan también series de ideas existencialistas, y aún sociológicas. Al mismo tiempo se hace el ensayo infructuoso e imposible de coordinar todo esto con los principios de una teoría normativa del derecho. Cossio es un hombre de gran talento, imbuido por un interés verdaderamente apasionado por la filosofía del derecho. Es una personalidad fascinante y sus contribuciones a la teoría del derecho deben ser tomadas en serio, aunque yo no pueda aceptarlas."*[2]

Por su parte, prolongando en el tiempo la polémica, dio a publicidad Cossio en 1950, en una revista mexicana, con el título de *Teoría egológica* y *Teoría pura*, un llamado "Balance provisional de la visita de Kelsen a la Argentina" que muy poco después reeditó perfeccionado en libro al que tituló, emblemáticamente, *Kelsen-Cossio*.

Fue la inicial publicación hemerográfica hecha en México la que motivó al primer comentario de Rafael Pizani, *Reparos a la Teoría egológica del Derecho*. Comenzado en Caracas en 1951 y concluido en Santiago de Chile en 1952, exiliado

[2] *Ibídem*, p. 226.

el autor por causa de la dictadura de Pérez Jiménez, vio la luz en revista de la Escuela de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad de Chile.

Declaraba Pizani, a su frente, haberse sentido animado a ello como encariñado estudioso del Derecho a la vez que como entusiasta espectador de la tarea científica del profesor argentino; pero asimismo, como constante lector –decía– "de la obra cenital del Maestro Hans Kelsen, que seguimos desde hace muchos años en nuestras explicaciones de cátedra en la Universidad Central de Venezuela." A continuación, un sustancial intercambio epistolar entre Buenos Aires y Santiago o Viña del Mar, formalizó la polémica, al tiempo que la dilató –siempre amistosa pero finalmente tensa– de diciembre de 1952 a junio de 1953.

No desmereció su nivel filosófico al de la Kelsen-Cossio que fuera su motivo. Como en ésta –de la que en verdad fue una continuación– sobre la lógica y la axiología jurídicas, no ausentes, por supuesto, primó en definitiva la capital temática de la ontología del Derecho. Con Kelsen siempre referente, expreso o tácito, la existencialista apelación a Heidegger por el argentino, tal como la hiciera también en el episodio también en el episodio bonaerense, no dejó de constituirse en punto clave del debate ontológico. Pero no se desenvolvió éste sin pareja recurrencia epistemológica por parte de ambos, a la fenomenología. Declaraba el venezolano en una de sus cartas, que trataba de explicarse utilizando "las propias enseñanzas de Husserl por ser familiares a los dos". Y ante un reproche, replicaba: "Cuando ocurro a Husserl o a Heidegger, es porque usted me ha remitido a ellos expresamente". Y casi en seguida, el siguiente pasaje:

> *"No basta, pues, decir que 'hay que avanzar del* ego *husserliano a la egología existencial', para dar por resuelto el problema metódico que nos ocupa al estudiar el Derecho; es necesario examinar la legitimidad fenomenológica de este 'avance' y la posibilidad misma de su realización. No en vano fue el paso, precisamente del* ego *husserliano al existencialismo heideggeiano el que determinó la pública y conocida repulsa de Husserl a Heidegger."*

Conciso pasaje que resulta ser uno de los mejor definidores del carácter de la extensa polémica, al par que de directivas fundamentales de las respectivas posiciones.

Se cerraba con aquel episodio, el histórico ciclo de controversias sostenido a mediados del siglo –Kelsen al fondo, no sin ocasional participación personal– por la generación fundadora de la Filosofía del Derecho latinoamericana.

(1999)

CONJUNCIONES OCASIONALES

I. Mariano Soler y Teilhard de Chardin

Evolución y religión

Copérnico y Darwin, heliocentrismo y evolucionismo (el puesto de la tierra y el puesto del hombre), marcan los dos mayores puntos de conflicto de la ciencia moderna con el pensamiento teológico tradicional. Para vencer las últimas resistencias al primero, en paulatina disminución desde Galileo a Newton, fue decisiva la acción del jesuita Boscovich en el siglo XVIII. Para vencer las últimas resistencias al segundo, hay que suponer que resultará decisiva la acción del también jesuita Teilhard de Chardin, en nuestros días. Escribe:

> *"Si la Historia no estuviese entera ahí, para garantizarnos que una verdad, desde que ha sido vista una vez, aunque sea por un solo espíritu, termina siempre por imponerse a la totalidad de la conciencia humana, habría motivo para perder corazón o paciencia, comprobando cuantas inteligencias, aun no mediocres, permanecen todavía hoy cerradas a la idea de evolución. La Evolución, para muchos, no es más que el Transformismo; y el Transformismo mismo, no es más que una vieja hipótesis darwiniana, tan local y caduca como la concepción laplaciana del sistema solar, o la deriva wegeneriana de los continentes. Ciegos verdaderamente que no ven la amplitud de un movimiento cuyo orbe, sobrepasando infinitamente las ciencias naturales, ha sucesivamente conquistado e invadido alrededor de ellas, la química, la física, la sociología, y aun las matemáticas y la historia de las religiones. Uno después del otro, todos los dominios del conocimiento humano se estremecen, arrastrados en conjunto por una misma corriente de fondo, hacia el estudio de algún* desarrollo. *¿Una teoría, un sistema, una hipótesis, la Evolución? ... No: sino, mucho más que eso, una condición general a la cual deben plegarse y satisfacer en lo sucesivo, para ser pensables y verdaderos, todas las teorías, todas las hipótesis, todos los sistemas. Una luz iluminando todos los hechos, una curvatura que deben compartir todos los trazos: he aquí lo que es la Evolución."* (Fragmento de: *El fenómeno humano*, 1938-40).

No vacila en acudir a la autoridad de los evolucionistas más naturalistas, desde Darwin a Julián Huxley, este último su amigo personal y prologuista de la traducción inglesa de *El fenómeno humano:*

"El Hombre no podía evidentemente observar a su alrededor la Evolución sin sentirse en algún grado levantado por ella. Y Darwin lo ha mostrado bien...". "El Hombre descubriendo, según la fuerte expresión de Julián Huxley, que él no es otra cosa que la Evolución vuelta consciente de sí misma..." (Ibidem).

En otro lugar:

"Mirando a nuestro alrededor (más particularmente en las zonas conservadoras del mundo religioso), se queda uno estupefacto al comprobar cuán tenaz se mantiene aún la idea, verdaderamente infantil, de que bajo la palabra 'evolución' se ocultaría una simple disputa 'local' entre biólogos, divididos sobre la cuestión del origen de las especies vivas". (Fragmento de: Un umbral mental bajo nuestros pasos. Del cosmos a la cosmogénesis, 1951).

Frente al conservatismo religioso en esta materia a mediados del siglo XX, mentado por el sabio Padre Teilhard, es de destacarse la temprana actitud, a fines del siglo XIX, del entonces jefe de la Iglesia uruguaya, Mariano Soler. En 1880, hizo una severa crítica de Darwin, en el volumen *El darwinismo ante la Filosofía de la Naturaleza*. Pero una década más tarde, en un "Ensayo sobre la armonía entre la fe y la ciencia", con otro estado de espíritu, admite por lo menos que la teoría de la evolución es conciliable con el catolicismo:

"Existen, desde luego, los evolucionistas ateos, que niegan la existencia del Creador, como Haeckel, Vogt, Büchner y sus discípulos. La segunda clase comprende la escuela de los evolucionistas agnósticos o positivistas, quienes, aunque no admiten la existencia del Dios Creador, no la niegan explícitamente, puesto que se contentan con decir que no le podemos conocer, como Herbert Spencer, Tyndall, Huxley, Bain y Littré. Los evolucionistas de la tercera clase, teístas, admiten la existencia de un Dios personal, sabios y filósofos eminentes como Owen, Herschel, V. Thompson, Gray, Wallace, Nadin y otros. Un católico no puede admitir la evolución en el sentido de los agnósticos o de los ateos; ¿pero podrá admitirla en el sentido teísta?"

Luego de analizar el punto con referencia a las Sagradas Escrituras y a lo sostenido por los Padres y Doctores de la Iglesia, responde:

"Vemos, pues, que el sistema evolucionista que conoce a Dios como Creador directo de la materia y de la fuerza, y como el Creador indirecto, por la intervención de las causas segundas, de las múltiples formas de la naturaleza orgánica que conocemos, no está en desacuerdo con las doctrinas católicas. Por consiguiente, en el punto en que se encuentra la cuestión, la evolución no es contraria a la doctrina católica y cada cual puede sostener libremente semejante teoría, con tal que le satisfagan las pruebas de sus partidarios." (Revista de la Academia Literaria del Uruguay, 1890-92).

II. Grompone y Unamuno

Pablo de Tarso y Marx

Del punto de vista especulativo, la obra de mayor significación –la intelectualmente más ambiciosa, la más personal– en la valiosa bibliografía filosófica y pedagógica de Antonio M. Grompone, es, a nuestro juicio, *Filosofía de las revoluciones sociales*. Obra que bien pudo haber tenido por subtítulo, o decididamente por título, el puesto al último apartado de su último capítulo: "Lógica y psicología de las revoluciones".

Importa releerla en nuestros días, más que por la ocasión del Centenario del autor, por la actualidad de tantos de sus desarrollos, en esta hora crítica del pensamiento revolucionario. Baste decir que, publicada en 1932 (en edición de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales), tuvo por fondo inmediato –y acaso por motivación decisiva– la impactante Revolución Soviética.

No es que encarara sólo a ella, ni siquiera sólo a las insurgencias modernas calificables de revolución social. Por el contrario, se remontaba incluso al milenario Egipto, en un empeño de análisis como genéricamente sociales, de todas las grandes revoluciones históricas de carácter religioso, o político, o económico. Carácter, por otra parte, no rigurosamente exclusivo en cada caso: era la tonalidad dominante la que determinaba uno u otro. Ese su reiterado ordenamiento tricotómico, no dejaba de representar una forma de secuencia histórica, de dónde el carácter económico de las más modernas formas de revolución social.

El socialismo –en tanto que revolución social, violenta o no– constituyó así el muy ostensible asunto medular del libro. Lo anticipa ya la primerísima línea de su texto: "Al estudiar los antecedentes filosóficos del socialismo...". Y por supuesto, la Revolución Soviética no podía dejar de tener sus referencias especiales. A vía de ejemplo:

"En el mismo comunismo vemos las tendencias oficiales triunfando de los grupos comunistas opositores, y manteniendo, a pesar de todo, el movimiento revolucionario más importante de los tiempos modernos, después de la Revolución Francesa. Esto es, indudablemente, un éxito; pero cuando se leen los informes sobre organización de la industria, del comercio, de la administración, en la Rusia de los Soviets, aparece en todas las dificultades una verificación, y es que el éxito ha hecho perder a la solución la sencillez mesiánica, que hacía esperar la felicidad para todos."

Como aspecto llamativo, junto a tantos puntos y desarrollos de interés, recordemos aquí la aproximación que Grompone hiciera entre Pablo de Tarso y Marx, en rigurosa simultaneidad con la que también hiciera, ocasionalmente, Unamuno. Por diferentes que fueran en su conceptuación estricta, no dejaron de ser convergentes.

De Grompone:

> *"Había entonces en los hombres, la aspiración un poco vaga de una transformación del pensamiento y de la concepción filosófica de esos tiempos, como había también la crítica concreta y la débil esperanza; pero el ideal inmediato, sensible, la fórmula que despertara emociones y confianza del mundo interno, fue lo que Pablo de Tarso concibió vinculando genialmente la concepción del cristianismo judaizante a las formas del pensamiento helénico. (...) En ese sentido, Marx puede representar lo que representó el pensamiento y la acción de Pablo, el apóstol, con relación al pensamiento confuso y bastante vago de los cristianos anteriores a él. Como Pablo, da una dialéctica y un sistema, presta rasgos bien definidos a lo que no lo tenía, y universaliza lo que se había considerado hasta entonces como un movimiento dentro de determinados países sin el carácter de acción internacional que adquirió después..."*

De Unamuno, en el exacto 1932:

> *"Hay dos universalidades o catolicidades: la universalidad cristiana que reunió a todos los pueblos, sin distinción de razas, que formó la primera Internacional –y de proletarios, de esclavos, que tales eran los primitivos cristianos de las catacumbas de Roma– y la catolicidad socialista, la que en 1864 fundó la Internacional socialista al grito de 'Proletarios de todos los países, uníos'. Y esto que Marx y Engels fundaron sobre fe y esperanza de aquendidad, terrenales, respondía a lo que Pablo de Tarso, más que otro cualquier cristiano, había fundado sobre fe y esperanza de allendidad, celestiales. Dos universalidades, dos catolicidades, que aunque fundadas en fes y esperanzas distintas, si bien no opuestas, en rigor no se excluyen. Y la caridad une los dos reinos. Como también se completan, en rigor, la interpretación materialista y la interpretación religiosa de la historia."*

Para Grompone, se trataba de reflexiones académicas, por más que no fueran ajenas a sus definiciones políticas prácticas, de democracia social reformista. Para Unamuno, se trataba de la nostálgica evocación de su ardiente militancia marxista –de marcado acento revolucionario– en los años iniciales del Partido Socialista Obrero Español: "Yo fui uno de los fundadores (en 1894) de *La lucha de Clases* de Bilbao", acababa de puntualizar apenas el año anterior.

(1993)

II
DE ESPAÑA

UNAMUNO FILÓSOFO

"Y en cuanto a lo de mi filosofía,
que la escriba otro, cualquier menguado unamunista,
que yo no lo soy... ¿Mi filosofía?
¡Bah! Antes tendrán que levantar
el andamiaje y quedarse en él,
que es labor de eruditos."

(Miguel de Unamuno, en: Oromí, pp. 34-35, 1934).

Desde un punto de vista formal la obra de Unamuno se desenvuelve principalmente en el campo de la literatura. Novela, poesía, drama, crítica literaria, recuerdos autobiográficos, diario personal, ensayos de temas generales, muy a menudo con el carácter de artículos periodísticos. En ese sentido es la suya una personalidad ante todo literaria. Siempre desde el mencionado punto de vista formal, su obra filosófica aparece como accesoria. Estaría representada en principio por la clásica espaciada secuencia de tres títulos básicos: *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905); *Del sentimiento trágico de la vida* (1913); *La agonía del cristianismo* (1925). Títulos ellos mismos que, en cuanto tales, ocultan o disimulan, más o menos, su verdadera significación filosófica para sugerir un contenido o materia literaria en el sentido tradicional.

Ha acontecido, sin embargo, que después de muerto Unamuno, y tanto más cuanto más nos acercamos a nuestros días, es su personalidad filosófica, su condición de filósofo o pensador, la que pasa a un primer plano. Así surge de la profusa bibliografía que se le viene dedicando. Esa bibliografía, en sus expresiones más calificadas, es principalmente, ya que no exclusivamente, en lo filosófico que pone su atención. Y lo filosófico en Unamuno resulta estar no sólo en aquellos citados tres títulos básicos sino en la totalidad entera de su obra, casi en cada verso de su poesía y en cada línea de su prosa, sea narrativa, dramática, crítica o de la mayor ocasionalidad periodística. El punto de vista formal a que aludíamos al comienzo, cede entonces ante el sustancial o de fondo, lo literario ante lo filosófico. Pero no por disminución, en virtud de la acción del tiempo, de la importancia o prestigio de Unamuno escritor en sentido estricto, sino por notable y universal crecimiento del interés que se le presta como pensador. Situaciones filosóficas de la época explican en gran medida este fenómeno. Que en el futuro siga sucediendo así, es otra cuestión, a resolverse en función de la evolución general de la misma filosofía. Por nuestra parte, sin caer en simplistas separaciones de lo literario y lo filosófico (y sin olvidar lo que puedan influir en nuestro juicio las orientaciones doctrinarias en juego), nos inclinamos

a pensar que en definitiva prevalecerá el criterio de que, yendo a lo que tiene de auténticamente ***creadora***, la obra de Unamuno resultará siempre más valiosa como ***creación literaria*** que como ***creación filosófica***.

No sería justo negar a Unamuno la condición de filósofo, simplemente porque no ofrece un *sistema* filosófico, como lo ha hecho alguien: *"En ese río de literatura, castiza y elegante, humanística y erudita, excéntrica y genial, no encontraréis un sistema filosófico completo, ni siquiera esbozado; pero sí ideas y aun teorías filosóficas sueltas, que delatan una mentalidad de tipo imaginativo, pasional y aun patológico." (P. Domínguez).*

Es una bien desacreditada tanto como vulgarizada objeción, que excluye de la filosofía a pensamiento y pensadores no sistemáticos, tales como los ha habido, a veces fecundando decisivamente la marcha de la filosofía, desde la antigüedad hasta nuestros días, con manifestaciones muy típicas en el área de lengua española, de España y América. Pero aun considerado como pensador problemático, la condición de filósofo le ha sido también negada: "Unamuno está lejos de ser –y de querer ser, seguramente– un filósofo, y su obra, su problemática y sus intereses mayores son sensiblemente extraños al verdadero carácter de la filosofía." (R. Ledesma Ramos).

En primer lugar, Unamuno entendió ser y quiso ser, filósofo. Sólo que filósofo a su manera, haciendo una distinción entre dos tipos de filosofía que no es la mera distinción entre filosofía sistemática y filosofía problemática:

> *"Yo estoy muy lejos de la filosofía técnica. Cada día la comprendo menos. La filosofía técnica no es más que filología... La verdadera filosofía tiene sus raíces en algo más profundo, es una cosa misma con el hombre, con el hombre concreto y completo."*

Aun la filosofía problemática, no sistemática, puede ser rigurosamente técnica. No es ésa la de Unamuno. Era injusto al condenarla en bloque, aunque es lo cierto que pedantescos alardes de tecnicismo académico o universitario, disfrazan a menudo la artificialidad, la carencia de sustancia vital, cuando no sencillamente el vacío. La de Unamuno quiso ser una filosofía, además de no sistemática, no técnica: por donde debe buscarse a su juicio, sin duda con el unilateralismo o exageración que le fueron tan característicos, la única ***verdadera*** filosofía.

En segundo lugar, además de haber Unamuno entendido y querido ser un filósofo, los más importantes estudios póstumos que le han venido siendo dedicados es por el lado del pensamiento o la filosofía que lo encaran. Prescindamos de la tupida selva de artículos y ensayos en revistas. En libros, en español, se tienen obras como las de Julián Marías, *Miguel de Unamuno* (1943); Miguel Oromí, *El pensamiento filosófico de Miguel de Unamuno* (1943); José Ferrater Mora, *Unamuno: bosquejo de una filosofía* (1944); Hernán Benítez, *El drama religioso de Unamuno* (1949); S. Serrano Poncela, *El pensamiento de Unamuno* (1953). Habría que añadir los numerosos estudios que se le han consagrado como parte de libros filosóficos especializados,

históricos o críticos. Mencionemos solamente: J.D. García Bacca, *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas* (1947); J. Marías, *La filosofía española actual. Unamuno, Ortega, Morente, Zubiri* (1948); Vera Yamuni, *Conceptos e imágenes en pensadores de lengua española* (1951). Al margen de las opiniones personales, ese caudal bibliográfico es suficiente para imponer con criterio histórico objetivo, la incorporación de Unamuno a la historia de la filosofía.

Pero hay más, de muy especial significación. Fuera del mundo de habla española, de Norteamérica a Alemania, de Francia a Italia, una general atención se dedica a Unamuno filósofo. En este orden, Francia ha sido una tierra realmente propicia al maestro de Salamanca, lo que no deja de resultar paradojal, habida cuenta de su general y declarada prevención contra el espíritu de la cultura francesa, contra lo que consideraba su seco racionalismo, su epidérmica superficialidad.

Sin hablar de las numerosas traducciones de obras suyas al francés, es de recordar que *La agonía del cristianismo* se publicó inicialmente en francés en 1925, apareciendo en español por primera vez recién seis años después. Y sin hablar de los numerosos estudios en lengua francesa que le han sido consagrados en revistas, de los que hay prolijas bibliografías, son de destacar varios libros que en estos últimos años lo abordan por el lado de la filosofía. Ante todo el notable de François Meyer, *L'ontologie de Miguel de Unamuno* (1955), publicado en la "Biblioteca de Filosofía Contemporánea", de Presses Universitaires de France; luego el más breve pero excelente de R.M. Albérès, *Miguel de Unamuno* (1957), en la colección "Clásicos del siglo XX", de Ediciones Universitarias. Por su parte Alain Guy, que dedicó ya a Unamuno un capítulo de su *Les philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui* (1956), anunciaba en carta de enero de este año: "Acabo de terminar la redacción de un *Miguel de Unamuno*, para la Edit. Seghers (París), Colección 'Philosophes de tous les temps', que aparecerá en breve".

Las anotaciones precedentes apenas han pretendido bosquejar externamente la apreciación contemporánea de Unamuno como filósofo. ¿Qué decir aquí de su filosofía misma? En cuanto a la forma ha quedado ya apuntado su carácter, en su consabida humanísima y rica fusión de literatura y filosofía. En cuanto a su sentido profundo, es primordialmente el fruto de otra íntima fusión: la de filosofía y religión. Acaso quepa ensayar un ordenamiento de los grandes filósofos por la solidaridad intrínseca y dominante de su filosofar con ciertas dimensiones radicales del espíritu y la cultura: la religión, la ciencia, el arte, la educación, la historia, la política y el derecho, la economía y la sociedad. El primer sector, tan característico en otras épocas de la historia de la filosofía, tiene en Unamuno tal vez su representante mayor en todo el cuadro de la filosofía contemporánea. Su esencial angustia metafísica fue por encima de todo angustia religiosa.

Desde otro ángulo, en el terreno de los movimientos y tendencias, su filosofía fue una forma de enlace histórico entre la llamada "filosofía de la vida", que culmina en el primer cuarto del siglo, y la "filosofía de la existencia" que culmina en el segundo. Tanto aquélla como ésta han tenido expresiones francamente irracionalistas y

expresiones no desapegadas de la razón aunque hayan buscado plegarla a ***lo concreto*** de la vida y de la existencia. Unamuno ha representado un irracionalismo extremo, levantando frente al tradicional logos filosófico un clamoroso fideísmo religioso, más que esperanzado de inmortalidad, *desesperado* por ella. Lo que alguna vez hemos llamado su "donquijotismo" (de *Don Quijote*) en contraste con el "quijotismo" (de *El Quijote*), problemático y crítico de Ortega. Sin entrar ahora en ella, se halla ahí, a nuestro juicio, el talón de Aquiles de la filosofía de Unamuno, como filosofía.

(1964)

SOCIALISMO Y CRISTIANISMO EN UNAMUNO

"¿Unamuno socialista? Veamos", decía en 1948 el argentino Dardo Cúneo en el que creemos primer trabajo sobre el tema, publicado en *Cuadernos Americanos,* nº 3. Aunque su título fuera el prudencialmente neutro de "Unamuno y el socialismo", mostraba bien, ya, las definiciones socialistas de Unamuno, de distinta entonación según las épocas, desde su mocedad bilbaína hasta los últimos tiempos de la República.

Corresponde ante todo remitirse a él, y así lo hacemos. Pero no sin separar y destacar por nuestra cuenta, con aporte de algunos otros elementos —y fuera de todo propósito de hacer aquí el detenido estudio que el asunto merece— dos aspectos muy diferentes entre sí, acaso, pero relacionados ambos con actuales situaciones políticas y universitarias de Europa y América. Los vamos a llamar: el socialismo de Unamuno y su sentimiento religioso; el socialismo de Unamuno y su rectorado de la Universidad de Salamanca.

I

Las peripecias de la conciencia socialista de Unamuno acompañan muy de cerca las de su conciencia religiosa. A principios de la década del 80, bordeando sus veinte años, sufre la crisis de la fe que lo conduce del catolicismo tradicional al agnosticismo, dominado por el positivismo evolucionista de Spencer. Ni más ni menos, el caso de tantos jóvenes de la Universidad montevideana, en la misma década, cuando culmina aquí dicha corriente de ideas bajo la égida de Vásquez Acevedo. Pero, en Unamuno, vuelto de Madrid a su Bilbao natal, entonces en inquieta expansión fabril y obrera, el agnosticismo filosófico-religioso se dobla en socialismo científico. De Spencer a Marx.

Hacia 1897, ya profesor en Salamanca desde 1891 se produce su segunda gran crisis religiosa, de signo opuesto a la anterior. Ella lo reconduce, si no al catolicismo originario, al que, en rigor, nunca más volvería, a ese su sabido cristianismo agonista que iba a pasar por tantas fases dentro de su dramatismo esencial. De Bilbao a Salamanca, del industrial puerto cantábrico a la mística meseta castellana: al cabo de pocos años, su socialismo sentirá el impacto de aquella conmoción geo-socio-religiosa. Pero, en su propio entender, por adición antes que por resta, y mucho menos negación. Bien estaba la interpretación económica de la historia, pero sólo como interpretación parcial, necesitada a igual título, de la religiosa. Lo económico y lo religioso serán en adelante para él –lo dirá entonces y lo repetirá ocasionalmente hasta el final– los dos grandes factores explicativos de la historia. El primero lo mantendrá (teóricamente), ligado al socialismo; el segundo lo aferrará (vitalmente), al cristianismo. Creyó conciliarlos; no lo logró, y en ello, sin duda, debe verse la clave de lo que iba a ser el espiritualmente trágico desenlace de su existencia.

En el mismo año 1897 escribía en carta íntima a su amigo Juan Arzadun:

> *"Me siento más socialista que antes y en la misma manera en que antes lo era... El socialismo corriente, marxista, sólo peca en aquello de que se inhibe... Lo malo del socialismo es que se da como doctrina única y olvida que tras el problema de la vida viene el problema de la muerte... El socialismo tiene fuerza porque ha sustituido a vaguedades, tangibilidades, pero su debilidad está en hacer del factor económico el únicamente primordial, en desconocer que hay dos goznes en la historia humana: lo económico y lo religioso."*

En la misma carta, un pasaje doblemente profético, de la creciente extensión del marxismo y del futuro ingreso de los católicos en el socialismo, como está aconteciendo hoy con los sectores radicales de la llamada en Europa y América (con término que él analizó y ridiculizó en su hora), "democracia cristiana". Dice:

> *"Pero así como se va extendiendo el darwinismo, se irá extendiendo el socialismo económico científico, el que prediqué desde La Lucha de Clases, la doctrina que arrancando de la luminosísima y profunda crítica de Marx, procura preparar la inevitable socialización de los medios de producción. Sobre el llamado socialismo católico tienes traducida en castellano la obra de Nitti El socialismo católico. Por supuesto, todavía los católicos no han entrado en el socialismo lleno, en el que vendrá. Por otra parte, lo del socialismo católico me parece una simpleza como decir química católica o matemáticas protestantes. Si te atrevieras con ella, la mejor obra para el socialismo es El Capital de Marx, la obra extensa, no el resumen, o el Analisi della propietá capitalista de Achille Loria."*

Mucho después, al final de su vida, en un artículo de 1932 contra la Svástica nazi, revalidaba en estos términos su ideal, más que de conciliación, de complementación entre marxismo y cristianismo:

> *"Hay dos universalidades o catolicidades: la universalidad cristiana que reunió a todos los pueblos, sin distinción de razas, que formó la primera Internacional –y de proletarios, de esclavos, que tales eran los primitivos cristianos de las catacumbas de Roma– y la catolicidad socialista, la que en 1864 fundó la Internacional socialista al grito de 'Proletarios de todos los países, uníos!'. Y esto que Marx y Engels fundaron sobre fe y esperanza de aquendidad, terrenales, respondía a lo que Pablo de Tarso, más que otro cualquier cristiano, había fundado sobre fe y esperanza de allendidad, celestiales. Dos universalidades, dos catolicidades, que aunque fundadas en fes y esperanzas distintas, si bien no opuestas, en rigor no se excluyen. Y la caridad une los dos reinos. Como también se completan en rigor, la interpretación materialista y la interpretación religiosa de la historia."*

II

Profesor de la Universidad de Salamanca desde 1891, Unamuno llegó al Rectorado en 1901, permaneciendo en él con intermitencias –una de ellas muy larga– hasta 1936. Tres veces fue designado Rector y las tres veces destituido: designado y destituido por la Monarquía (1901-1914); designado y destituido por la República (1931-1936); designado y destituido por el gobierno de Burgos (1936). Motivos políticos determinaron las tres destituciones. De algún modo, el socialismo anduvo mezclado en ellas.

En los años iniciales del siglo, en su primera época de Rector, Unamuno gustó por momentos dirigirse a los jóvenes como apóstol del socialismo. Escribe entonces cosas como éstas:

> *"El que en su juventud no se siente socialista de corazón, es que no es de veras joven. Nació viejo, acaso por pesar sobre él la pesadumbre de generaciones desgraciadas. Heredó la vejez, nació cansado y la vida es para él un penoso trabajo. Hay que compadecerle."*

En 1914, por una intriga política en la que tuvo papel central el Ministro de Instrucción Pública, fue declarado cesante. Se produce una reacción nacional de la intelectualidad independiente. Ortega y Gasset, en momentos en que sus antagonismos doctrinarios con Unamuno llegaban a su punto más alto —en ese año publica sus *Meditaciones del Quijote* con pasajes de evidente réplica filosófica al desorbitado "donquijotismo" de *Del sentimiento trágico de la vida*, aparecido el año anterior— se apresura a escribirle ofreciéndole en la emergencia, con inmediata aceptación, ***su pluma y su mal genio***. Unamuno es llamado a Madrid por sus amigos, y en el mes de noviembre pronuncia una famosa conferencia sobre "Lo que ha de ser un Rector en España."

Sus definiciones son inequívocas. Creemos que es la primera vez que las declaraciones contenidas en el largo y hermoso fragmento que sigue, son puestas a contribución como muestra del espíritu socialista de Unamuno en el ejercicio de su primer Rectorado:

> *"He creído, y sigo creyendo, que una de las obligaciones morales, religiosas más bien, del Rector de una Universidad es empujar a ésta a que tome el aire de la calle y de los campos, y lleve al pueblo, sediento de verdad y de justicia, la voz del saber desinteresado y noble. Si la conciencia de la*

patria no se fragua en sus institutos de suprema investigación científica, ¿dónde va a fraguarse? Si el saber desinteresado, el que no se pliega vilmente a intereses de secta, de bandería o de clase social, no se encuentra en las Universidades, ¿dónde va a encontrarse? ¿Han de ser ellas, repito, sórdidas fábricas de licenciados y más sórdidos aún colegios electorales y no otra cosa?

¿No ha de educarse y formarse en ellas el carácter de las generaciones de las futuras clases dirigentes? ¿Han de pasar por ellas nuestros jóvenes, a la caza del título, sin recibir de sus maestros lecciones de dignidad y libertad de conciencia, de austera dedicación al estudio de la vida en la vida misma, y viviendo los goces y las penas del pueblo? ¿Quién más que la Universidad está obligada, religiosamente obligada, a estudiar los males de la patria, metiendo para ello sus dedos en las llagas y a emprender la educación del pueblo? ¿Vamos a prescindir de ello, rindiéndonos a los solapados sofismas de los que, al hablar de la majestad y pureza de la ciencia, no hacen sino defender la servidumbre del espíritu a una tradición que nunca fue viva? Poneos en guardia cuando oigáis hablar de neutralidad a ciertas gentes; quieren decir muy otra cosa.

Y me asocié, con queridos amigos y compañeros míos de claustro, que sentían como yo la responsabilidad moral de su oficio, a manifestaciones varias del llamado movimiento obrero, y unas veces fuimos a su casa, a la del pueblo, y otras vinieron ellos a la Universidad, y más de una vez ocupó la tribuna de su Paraninfo –¡oh profanación!– algún hijo del pueblo, obrero manual que ni bachiller en artes fuera. Y no era ello, ¡no!, una teatral extensión universitaria de doctrinas neutras, con proyecciones o sin ellas. Y por ello, últimamente las diversas sociedades obreras de Salamanca me han nombrado presidente honorario de ellas.

¿Cómo podía yo olvidar que mi verdadera carrera pública, social, la de apostolado, empezó de publicista socialista, de asiduo colaborador de La Lucha de Clases, *de Bilbao, de que fui socio fundador? ¿Cómo podía olvidar que aunque distanciado de esa brava conciencia socialista del pueblo, por nuestras sendas maneras de encarar el final destino humano y el pavoroso problema de ultratumba –que para ellos no existe–, por lo que hace a la vida en esta santa madre Tierra, mis aspiraciones se funden con las suyas? ¡Pero es muy grave que un Rector sea socialista! ¡Si fuese beocio o filisteo...!"*

Notable es que Unamuno dijera tales cosas al año siguiente de *Del sentimiento trágico de la vida*, donde exalta la explotación del hombre por el hombre como fuente de la civilización y –siempre obsedido por el tema cainita– proclama:

"La guerra es escuela de fraternidad y lazo de amor... es, en su más estricto sentido, la santificación del homicidio; Caín se redime como general de ejércitos."[1]

Una especie de anticipada absolución de quien iba a ser desde el 18 de julio de 1936 un general cainita, y a quien prestaría desde el primer momento su adhesión porque venía a salvar del *marxismo* a la *civilización cristiana occidental*. La vieja dualidad teórica de su conciencia, "marxismo-cristianismo", se iba a romper bruscamente en la hora decisiva en provecho de uno de los términos.

En esa decisiva hora de condenas a muerte en cadena, Unamuno, el viejo "Rector socialista", condenó a muerte al primer Presidente socialista de España. Dijo en forma pública que enviaría a Azaña una copia de la histórica carta en que Balmaceda, el Presidente-suicida de Chile, explicó su resolución de matarse. Días más tarde, el 22 de agosto, Azaña firmaba el decreto por el cual después de consignarse que "el Gobierno nota con profundo pesar que D. Miguel de Unamuno ha tomada partido públicamente por la causa de los revolucionarios" se le exoneraba de los cargos de Rector y catedrático. "Con grandes elogios", al decir complacido del propio Unamuno, lo repuso la Junta de Burgos, para destituirlo nuevamente después del episodio del 12 de octubre, "sin darme explicación alguna" al también decir, esta vez dolorido, del mismo Unamuno.[2]

[1] Llamativas palabras de Unamuno en 1913: "La guerra es escuela de fraternidad y lazo de amor; es la guerra la que, por el choque y la agresión mutua, ha puesto en contacto a los pueblos, y les ha hecho conocerse y quererse. El más puro y fecundo abrazo de amor que se den entre sí los hombres, es el que sobre el campo de batalla se dan el vencedor y el vencido. Y aun el odio depurado que surge de la guerra es fecundo. La guerra es, en su más estricto sentido, la santificación del homicidio; Caín se redime como general de ejércitos. Y si Caín no hubiese matado a su hermano Abel, habría acaso muerto a manos de éste. Dios se reveló sobre todo en la guerra; empezó siendo el dios de los ejércitos, y uno de los mayores servicios de la cruz es el defender en la espada la mano que esgrime ésta.
Fue Caín el fratricida, el fundador del Estado, dicen los enemigos de éste. Y hay que aceptarlo y volverlo en gloria del Estado, hijo de la guerra. La civilización empezó el día que un hombre, sujetando a otro y obligándole a trabajar para los dos, pudo vagar a la contemplación del mundo y obligar a su sometido a trabajos de lujo. Fue la esclavitud lo que permitió a Platón especular sobre la república ideal, y fue la guerra lo que trajo la esclavitud. No en vano es Atenea la diosa de la guerra y de la ciencia. Pero, ¿será menester repetir una vez más estas verdades tan obvias mil veces desatendidas y que otras mil vuelven a renacer?" Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, 1913, Cap.XI.

[2] En 1953, en acto de homenaje a Unamuno realizado en la Universidad de Montevideo con motivo de un episodio de persecusión franquista de su obra, nos fue forzoso poner por delante estas salvedades: "Tratándose del enorme vasco, cuya impar y conmovedora milicia espiritual de cincuenta años merece todas las formas del homenaje, sentimos la necesidad de rendirle ante todo el de la sinceridad, que tanto practicó y exigió, y el de la milicia misma, a la que nunca se sustrajo. La necesidad de sentar frente al pensador –el pensador original, poderoso, trágico– una decidida reserva a su dominante antropología teo-filosófica, irracionalista y anti-naturalista; esa antropología centrada, por paradoja, en una expresión célebre que mienta,

precisamente lo que de modo inexorable liga a lo humano con el vilipendiado mundo de la naturaleza: la carne y el hueso. La necesidad, aún, de recordar respecto al hombre –el hombre independiente, viril, austero– su incomprensión de los verdaderos términos del drama histórico de su tiempo y de su pueblo; esa patética incomprensión que desembocó en los agonistas –y agónicos– días de Unamuno, muerto del dolor de su España y de su dolor de España, que corren del 18 de julio al 31 de diciembre de 1936".

LA MILICIA MARXISTA DE UNAMUNO

"¿Cómo podía yo olvidar que mi verdadera carrera pública, social, la de apostolado, empezó de publicista socialista?"
Unamuno, 1914.

De escaso conocimiento sigue siendo la milicia marxista de Unamuno. De escaso conocimiento, no obstante haber tenido lugar después de sobrepasada la juventud del insigne vasco, cuando ya era escritor de fama dentro y fuera de España.

De dicha milicia, que llegó a tener carácter político partidario, nos ocupamos en 1964.[1] En el Centenario, ahora, del que fue su súbito comienzo, importa releer el texto completo de algunas de las que fueron sus más destacadas piezas, a la vez que recordar algunas, también, de las circunstancias que la rodearon. No constituyen, unas y otras, una mera curiosidad más o menos anecdótica. Sin tenerlas presente, sin el conocimiento de sus verdaderos términos en la letra y en la acción de Unamuno, resulta imposible una real comprensión de su dramática peripecia filosófico-religioso-política. De toda ella, tal como se produjo y se expresó a lo largo de su vida entera, hasta la hora misma de su muerte. De ahí que añadamos a aquella exhumación centenaria de escritos suyos, rápidas referencias a significativos episodios posteriores; muy posteriores algunos de ellos.

[1] "Unamuno socialista", en semanario *Marcha*, Montevideo, nº 1236, 15 dic., 1964. Carlos Blanco Aguinaga, de la Universidad de California, publicó en 1968 un agudo y muy documentado estudio sobre el socialismo marxista de Unamuno en la última década del siglo pasado (lamentablemente no proseguido para las etapas posteriores). Lo comenzaba con estas palabras: "En agosto de 1965, durante el Segundo Congreso Internacional de Hispanistas, celebrado en Nimega, leímos un trabajo sobre el socialismo de Unamuno (1894-1897), en el que, por primera vez, se enfocaba la cuestión a partir de un estudio directo de sus colaboraciones de juventud en *La lucha de clases* de Bilbao. Durante la discusión que siguió a nuestra ponencia, se vio claramente que la información –desconocida hasta entonces– presentada de necesidad esquemáticamente, no había convencido a todos los presentes." – ("De nuevo el socialismo de Unamuno. 1894-1897", en *Cuadernos de la Cátedra* "Miguel de Unamuno, Salamanca", 1968. tomo XVIII, pp. 5-48).
Una versión, un tanto ampliada, del primer trabajo de Blanco Aguinaga hecho conocer en Nimega, vio la luz en *Revista de Occidente* en agosto de 1966; publicación a la que siguió, también en Madrid en 1966, el primer libro de Rafael Pérez Dehesa, *El primer Unamuno*, con gran acopio documental sobre la misma materia, citado por Blanco Aguinaga. (Sin mengua alguna de la valía de los trabajos de éste, no parece apropiada la calificación de "juventud" que hace del período de Unamuno de 1894-1897, de los 30 a los 33 años de su edad: Unamuno mismo, no ya cierra sino que escribe sus *Recuerdos de niñez y de mocedad*, con anterioridad a esas fechas; por otra parte, se podrá ver en el texto sus tan posteriores evocaciones socialistas).
En cuanto conozcamos, el primer trabajo sobre el tema fue el del argentino Dardo Cúneo, "Unamuno y el socialismo", en *Cuadernos Americanos*, México, nº 3 de 1948.

Está fuera de nuestro propósito, aquí, por mucho que ella tiente, cualquier forma de valoración crítica, factible bajo muy diversos ángulos, en otros contextos. Se trata sólo de un objetivo alcance documental, desde posición ajena –como es la nuestra– a las categorías filosóficas, religiosas y políticas que condicionaron a aquella milicia (a aquella militancia), en su ejercicio y en su desenlace.

Consabida es la crisis de la fe católica tradicional, que experimentara Unamuno al culminar su período estudiantil en Madrid, de 1880 a 1884. Apuntará más tarde, en 1915, que en aquella época, "no era Castelar, el romántico, el creyente, sino Pi y Margall, el proudhoniano, el positivista, el incrédulo, quien nos atraía... Pi y Margall, mi ídolo cuando tenía 18 a 20 años." Y enfatizaba: "Yo, que profesaba por entonces un furioso agnosticismo..."

Decisiva había sido la influencia ambiente del evolucionismo spenceriano, a la sazón en el punto más alto de su apogeo histórico. Pero en ese período madrileño alcanzó Unamuno a conocer y tratar a Pablo Iglesias. Decisiva ahora iba a ser la personal influencia de éste para su pasaje del positivismo al marxismo, del agnosticismo al materialismo. Muchos años después, al final de su vida, en 1933, en artículo sobre "El Colegio de Pablo Iglesias" recordaba un paseo con él por las afueras de Madrid: "Hablábamos de lo que a él le llenaba el ánimo, de la llamada cuestión social... Aquel hombre admirable esperaba una nueva civilización, la misma que esperan tantos compañeros, camaradas suyos, de ideal. Colaboraré con él en algún modo."

Muy lejos están las últimas de esas palabras, de dar siquiera una idea de lo que llegó a ser, más que colaboración, ardiente compañerismo en definida milicia socialista. De regreso a Bilbao en 1884, la profundización en los años inmediatos del estudio de la "cuestión social", lo llevó decididamente al marxismo. Su dominante inspiración había llegado a ser éste cuando en 1891 pasó a Salamanca a ocupar una cátedra universitaria. Fue hacia 1897 que reencontró allí, al cabo de tres lustros de incredulidad, la perdida fe religiosa bien que genéricamente cristiana, ya no católica. Pero ocurrió ello sin que entretanto hubiera pasado en la misma Salamanca, cumplidos los treinta años de edad, por una exaltada etapa de actividad política marxista.

El día 7 de octubre de 1894, identificándose como Semanario Socialista Obrero, vio la luz en Bilbao el primer número del histórico periódico *La lucha de clases* del que Unamuno, según muy posterior declaración suya, fue "socio fundador". A rarísima colección del mismo, conservada en Madrid, pudimos acceder en la década del 60.

En su nº 2 anunciaba la publicación de "una carta de nuestro distinguido compañero Miguel de Unamuno, catedrático de la Universidad de Salamanca, en la que hace su profesión de fe socialista." Se publicó la carta, en efecto, en el nº 3, de 21 de octubre. He aquí su texto:

"*Señor Director de* La lucha de clases:
Mi estimado compañero:

He recibido el primer número de La lucha de clases, *que ha tenido la atención de remitirme y se lo agradezco en el alma, alegrándome de que los socialistas de Bilbao cuenten con un órgano al que deseo prosperidad verdadera.*

Hace tiempo que, como todos lo que hoy cuidan de tomar la vida en serio, me venía preocupando lo que ha dado en llamarse cuestión social. Observaba la marcha del socialismo, al cual apenas conocía más que por las exposiciones disparatadas y malévolas que de él hacen los que lo combaten a la desesperada. Aún a través de esas estúpidas y calumniosas exposiciones, en que la ignorancia y la mala fe se aumentan mutuamente, con su contacto, aún a través de esas mentiras, vislumbraba el único ideal potente y vigoroso que puede unir y vivificar a los pueblos. Me puse a estudiar la economía política del capitalismo y el socialismo científico a la vez, y ha acabado por penetrarme la convicción de que el socialismo limpio y puro, sin disfraz ni vacuna, el socialismo que inició Marx con la gloriosa Internacional de Trabajadores, y al cual vienen a refluir corrientes de otras partes, es el único ideal hoy vivo de veras, es la religión de la humanidad.

La tarea de propagarlo en nuestra España es dura; el capitalismo burgués empieza a ahogarse bajo su propio peso, aplastado fatal y necesariamente por las leyes mismas de libertad que proclamaron sus defensores, el capitalismo burgués se defiende a muerte, con proteccionismos, con monopolios, con paz armada y ejércitos dispendiosísimos, con amenazas y promesas y mentiras, con falsa beneficencia y hasta calumniando al socialismo unas veces y forjando otras una falsificación de él para engañar a incautos y engañarse a sí mismo. Esta última arma le da algún resultado; hay muchos a quienes engaña eso que llaman socialismo del Estado, socialismo de cátedra, etc.; no faltan quienes quieren presentar a tal o cual poderoso como Mesías de la clase trabajadora y se repite a diario que el socialismo es la imposición, la muerte de la libertad y del individuo, el estancamiento del progreso.

Es preciso hacer ver que los socialismos burgueses son enemigos del verdadero socialismo o engañosos sofismas; es preciso deshacer confusiones y disipar errores; es preciso repetir una y mil veces que la lucha es entre los que trabajan para que todos coman y vivan y alimenten su espíritu, y los vagos más o menos encubiertos que viven del trabajo ajeno; hay que proclamar que cada cual goce del fruto todo de su trabajo y sólo de él, que a esto se reduce la emancipación del proletariado y la ruina del capitalismo burgués, y hay que decir a todas horas, sobre todo, que

el socialismo es libertad, libertad, verdadera libertad, el hombre libre *en la* tierra libre, *con el* capital libre. *Hay que fomentar el santo sentimiento de solidaridad frente al brutal egoísmo individualista de los hartos, de la casta expoliadora, que aunque tiembla ante las bombas anarquistas, ve con simpatía secreta al anarquismo (¡cómo que es en el fondo su doctrina!); le llama más* lógico *que el socialismo y espera, como única esperanza, que la barbarie de los desesperados enloquecidos, ahogue el ideal de los trabajadores sanos de espíritu.*

Hay que repetir que no se trata de comerse los niños crudos, ni de **eliminar** *a los ricos, sino que tenga que trabajar todo el que pueda hacerlo, so pena de languidecer de hambre y degradarse. Hay que hacer ver que el socialismo no es revolucionario por el gusto y afición a la jarana, pues sólo el vago es bullanguero; que la revolución puede llegar a ser una necesidad dolorosa, y que de la clase explotadora depende el hacer que el último paso sea lo más suave, lo menos violento posible. La revolución por la revolución misma es sentimiento de almas educadas en el anarquismo disfrazado de los burgueses, que quieren revolver ríos para pescar sin trabajo, divirtiéndose a la vez como en una plaza de toros. La revolución social es un medio, probable y desgraciadamente inevitable para el triunfo de la verdadera paz, no de la paz armada que consume la fuerza de Europa mucho más que lo que haría una revolución.*

Y luego hay que romper las telarañas que tienen en la cabeza los obreros intelectuales, que han servido hasta hoy de guardia civil al capitalismo burgués. Donde en España hay que hacer activa propaganda es entre personas de profesiones intelectuales (si bien todas lo son, pues sin inteligencia ni se puede arar) que aún se empeñan en creer que sus intereses son los de sus amos. Conozco a muchos que en su corazón y en su mente son socialistas, pero les retiene de declararse tales y unirse a los humildes y desdeñados, un temor vergonzoso, hijo de una educación viciosa y adulterada, de una educación de casta, de la que nos han dado, y razones de falaz prudencia humana, cobardía, tisis espiritual, y algo de orgullo más o menos consciente.

Esta vergonzosa vergüenza, esta cadena de preocupaciones es lo que retiene a muchos y ahoga su espíritu. ¡Ojalá dieran el último paso rompiendo esa cadena los que se hallan en mis circunstancias!

Le pido y espero me preste las columnas de su semanario de vez en cuando para desde ellas hacer algo por la difusión de nuestro común ideal. Ese mi pueblo se presta admirablemente a ello: ahí se ven muy al desnudo las plagas del capitalismo burgués, y cómo mucho de lo que parece gordura es hinchazón. Acerca del estado social de esa villa tengo infinidad de notas de que iré sacando reflexiones.

Para trabajar por el triunfo de la emancipación del trabajo, de la clase obrera y del proletariado, por la victoria de la paz del socialismo, tendrá siempre a su lado a su compañero.

Miguel de Unamuno, Salamanca, 11 de octubre de 1894.

En el nº 5, de 4 de noviembre, el periódico informó: "Desde hoy comenzamos a publicar trabajos debidos a la pluma de nuestro ilustrado compañero Miguel de Unamuno." Dichos trabajos no llevaron firma, pero un análisis detenido permitiría identificarlos. Ya en el nº 7, de 18 de noviembre, se le llama "nuestro *constante* colaborador" (el subrayado es nuestro), en oportunidad de dar cuenta de que "ha dirigido una carta a nuestro compañero de Alicante, Federico Valero, director del semanario socialista *El grito del pueblo*". Se insertaba la carta a continuación, como lo hacemos nosotros ahora; contiene pasajes muy ilustrativos del personalísimo proceso psicológico de la incorporación de Unamuno, primero al pensamiento y luego a la acción socialistas. Véasela:

"Estimado compañero:

No sabe bien cuánto celebro que se me presente la ocasión de escribirle y saludarle, pues creo así un deber el mostrarle mi agradecimiento por la bienvenida que me dirige en su último número El grito del pueblo. *Y lo celebro, porque así puedo entablar relaciones con uno de los que en nuestra España luchan por la emancipación del trabajo. Entre nosotros tiene una especial importancia todo lo que tienda a robustecer la solidaridad.*

Le agradezco muchísimo las frases que el periódico que usted dirige me dedica, y por su conducto saludo a esa Agrupación.

De todas las injusticias que sufre la clase obrera, tal vez es la mayor el desvío que hacia ella muestran y el desdén con que la tratan los que creen serle superiores por llevar cargada la cabeza de no poca hojarasca y de mucho que pasa por cultura siendo la raíz de la peor ignorancia, de la que no se conoce. Créame usted, es preferible la falta de instrucción del pueblo, a la instrucción falsificada, sofística e infatuadora de nuestra burguesía.

Hace años que me dedicaba en mi vida algo retraída a estudiar las cuestiones económicas, no como la estudian los más de los burgueses, en busca de una solución que justifique sus privilegios y les aquiete la conciencia, sino por puro amor a la verdad, dispuesto a recibir lo que resultara, con lealtad. Y aunque la ciencia (si es que podemos llamarla así) burguesa, está sistemáticamente falsificada, fueron sus defensores los que me pusieron en el camino de la razón. De la verdad, de la alta justicia y

de la bondad profunda del socialismo, me han convencido, tanto como sus propagandistas y defensores, sus enemigos y los que más le atacan.

Convencido de la verdad e indignado además de lo que veía (sobre todo en mi pueblo, Bilbao) continué sin embargo socialista de convicción y sentimiento pero alejado del pueblo obrero, limitando mis proyectos a servirle desde lejos, traduciendo trabajos socialistas y predicándolo en forma serena y científica en periódicos burgueses. Por fin se me ha curado esta ilusión, y esta última vergüenza, y he dado el paso último, habiéndolo pensado bien y madurado largo tiempo. No basta mantenerse en cierta región fría y apartada de las luchas candentes, es preciso descender a la arena.

Lo que busco es que vean que el socialismo que se predica por ahí por ciertos charlatanes *(histórico), no es un disparate sin base científica, sino el mismo derivado de la ciencia y que los que más lo denigran, ni le conocen siquiera. La ignorancia de nuestra burguesía es tan enorme como su egoísmo.*

Dados mi educación y mi género de vida, es claro que me falta cierto conocimiento de la práctica, pero en esto hallaré guías en todos ustedes. Por mi parte, estaré siempre dispuesto a ayudarles con lo que pueda y valga. Estoy profundamente convencido de que nuestro pueblo vale moralmente mucho más que nuestra clase media, y que hasta le lleva la ventaja de no tener la cabeza llena de prejuicios. Así es que resulta más brutal el desdén de ésta por aquél.

En busca de la verdad y de la justicia debemos ir, resulte luego lo que resulte.

Le ruego que disponga siempre de mí como de un compañero que puede necesitarle para suplir deficiencias, pues siempre creo me quedarán resabios de lo malo de mi educación burguesa.

Cuente siempre con su compañero.

Miguel de Unamuno - Salamanca, 6 de noviembre de 1894.

En el nº 11 de 16 de diciembre, se reproduce la siguiente carta dirigida por Unamuno al Director de *La Información,* diario de Salamanca.

"Sr. D. Manuel S. Asencio
Muy señor mío:

La cortesía, a la vez que agradecimiento por el interés que por mí muestra en su atenta "Carta Abierta" que desde las columnas de La Información *me dirige, oblíganme a contestarle a ella cuatro líneas.*

Por el mero hecho de haberme puesto al servicio de la propaganda y difusión de una doctrina que trabaja por acercar a estado social de paz verdadera, el actual de guerra cruda, comprenderá usted que lamento sea éste tal que haga fatalmente inevitable la lucha de pasiones y que se sientan lastimados en ella los que, como usted, entran en liza.

Tengo la convicción de que el espíritu socialista, penetrando en el alma de los pueblos, ha de ser el principal factor de la modificación gradual y progresiva del carácter, hoy tan brutal todavía, de la lucha por la vida y por la dicha.

Y si es de lamentar el ineludible estado actual de la lucha, con sus consecuencias todas, de lamentar es, sobre todo, la causa tal vez mayor de que persistan la ignorancia y errores que nuestras clases educadas abrigan en todo lo que respecta a las doctrinas socialistas, a sus fundamentos y conclusiones, ignorancia y errores que contribuyen, por inconsciente que la contribución sea, a mantener y corroborar trabajos como los artículos que sobre el socialismo lleva publicados La Información, *que usted tan dignamente dirige.*

Y dejando la cuestión personal, puesto que usted la declara de ningún interés público, le diré al resto de su carta que no creo ésta, por usted escogida, la ocasión de ampliar mis nada oscuras declaraciones, máxime cuando tal amplificación me llevaría, de querer aparecer leal, cerrando a la vez el paso a toda habilidad forense, a extenderme en términos que no consiente la prensa periódica de información diaria, ni soportaría el público que la lee.

Es, por otra parte, lo suficientemente rica la literatura socialista y hay en ella excelentes trabajos para que puedan satisfacer sus deseos los que se propongan estudiar sin prejuicios ni prevenciones, y en las fuentes directas, las doctrinas del socialismo.

Creyendo haber satisfecho el deber de cortesía y agradecimiento en que su afectuosa carta me ha puesto, quedo de usted S. S.

Miguel de Unamuno - Salamanca, 6 de diciembre de 1894.

En términos bien reveladores del espíritu del periódico con el que tan identificado se sentía entonces Unamuno, su colaborador asiduo, decía a continuación *La lucha de clases*:

"Después de la inserción de esta carta el señor Asencio la comenta a su modo, haciendo ridículas apreciaciones sobre el Socialismo, y pretende destruir su fundamento con armas tan enmohecidas y melladas como la religión y la Iglesia.

El afán del articulista consiste en hacer entrar en disquisiciones teológicas al ilustrado catedrático, sobre Dios, el alma, la vida de ultratumba y otras simplezas, en las que los socialistas generalmente no entramos, porque estimamos de más importancia cerrar contra el capitalismo, alma y sostén de todas las preocupaciones humanas.

Mas, cuando llega la ocasión, no tenemos reparo en afirmar que no creemos en la existencia de ningún Dios, que no tomamos en serio la del alma y que nos reímos del cielo, el purgatorio y el infierno, lugares que sólo existen en las fantásticas imaginaciones de Asencio y compañía.

Si es esto lo que quería ver en letras de molde el director del diario integrista de Salamanca, para horrorizarse y decir una porción de majaderías, ha conseguido su objeto."

En el nº 16, de 20 de enero de 1895, hizo *La lucha de clases* un "Balance del Socialismo en 1894" en varios países europeos: Bélgica, Alemania, Francia, Inglaterra, Austria, Italia y España. Respecto a esta última manifestaba:

"El partido Socialista Español ha visto en 1894 aumentar sus huestes. El número de Agrupaciones representadas en el Congreso de Madrid ha sido mayor que el anterior. Ha aumentado su prensa, ha despertado en todas las clases sociales el afán de estudiar el Socialismo, ha sabido captarse una benevolencia que antes no se le concedía, y sobre todo, ha sumado en sus filas hombres que, como el ilustrado catedrático de Salamanca don Miguel de Unamuno, **con sus incesantes trabajos de propaganda** *harán en breve del partido obrero un núcleo poderoso, que baste por sí solo a derribar la burguesía española."*[2]

Culminación de la prédica socialista de Unamuno en *La Lucha de Clases*, fue un artículo en el nº 24, de 17 de marzo del mismo 1895, edición especial, en papel rojizo, en conmemoración del XXIV aniversario de La Comuna de París. Compartiendo la primera página con Pablo Iglesias, tituló Unamuno su nota "A propósito de los desenfrenos de la Común", para decir allí:

"Un alma nobilísima, Federico Alberto Lange, en un libro lleno de honda, sana y generosa doctrina[3]*, hacía notar que en el caso de movimientos sociales, no es de los obreros que abrigan ideales socialistas de quienes tiene que temer la clase capitalista violencias brutales y desenfrenos atroces, sino más bien de aquellos que en tiempos de ordinaria quietud le acatan, ayudan y en todo se les someten; sirviéndoles a las veces de espías, gendarmes y policía. Estos, los que aparecen no ya sólo sumisos, sino hasta serviles, éstos son los que al perder el temor, rota la coacción ordinaria, llegan a los mayores excesos.*

En horas de lucha aguda, rotas las extremas hostilidades, sucede no sin frecuencia que halla un combatiente en aquel a quien siempre tuvo por enemigo declarado, amparo contra otro a quien siempre creía devoto suyo.

El que se mueve por un ideal, puesta la vista en un fin acariciado de largo tiempo, acepta los medios como medios tan sólo, algunos de éstos en caso extremo, como dolorosa necesidad. El que carece de todo ideal y vive por temor sujeto al yugo, se vuelve feroz cuando lo rompe, entregándose a la destrucción por la destrucción misma. De un cirujano a un asesino va distancia.

Condición humana la expresada se vio bien a las claras en la Común. En ella los comunistas de convicción tuvieron que servir de dique a los brutales desenfrenos de los que nunca habían tenido ideal alguno, de los lacayos del capitalismo, que al verse sueltos no supieron sino desahogar contra sus amos un furor desnudo de todo fin racional. Sobre la historia de la Común se amontonaban nubarrones de leyenda y confusiones de pasión, más va haciéndose luz poco a poco, y preparándose el balance de los desahogos criminales, y a qué cuenta hay que cargarlos.

Mas a pesar de repetidos ejemplos, obstínanse los que temen las batallas inevitables del progreso en ver el enemigo de su sosiego delincuente en los apóstoles del ideal y no en los sufridos, pacientes, modestos y resignados obreros que les son adictos. A aquéllos los persiguen y procuran exasperarlos poniéndoles en entredicho, y ellos son, sin embargo, los que preparan el camino para suavizar los tránsitos, los que al dar ideal a las pasiones del pueblo que sufre, humanizan tales pasiones y combaten el estúpido amor a la revolución por la revolución misma. Si la fuerza incontrastable de las cosas, que no los hombres, llega a traer un combate como el de la Común, es casi seguro que volverían a desmandarse los sufridos, pacientes y resignados lacayos, sin más freno que el servilismo del temor, ni más ideal que la satisfacción de sus apetitos.

Cualquier ideal levanta y purifica las intenciones y pasiones. De todas las señales de irremediable ceguera de inteligencia y de poquedad de ánimo, la mayor es el miedo a las ideas. Hablar de las malas ideas *es no saber bien lo que se dice, es estar en punto a ciencia psicológica a la altura que los alquimistas en química. Lo que corrompe es la falta de ideas y el atiborramiento de fórmulas petrificadas; es mil veces más terrible la ignorancia que el error.*

¡Ojalá en horas de lucha se vean libres los que la temen de muchos de aquellos de quienes esperan sumisa ayuda!

Miguel de Unamuno - Salamanca, 14 de marzo de 1895.

[2] (El destacado es nuestro. A.A.)

[3] *La cuestión obrera, su significación en el presente y en el porvenir.* Es lástima que no se haya vertido al castellano esta obra. (Nota de Unamuno).

Sobre la actuación socialista de otro orden, no ya periodística, de Unamuno, figura en el nº 33, de 18 de mayo de 1895, la siguiente noticia:

Nuestro paisano, el ilustrado escritor y catedrático D. Miguel de Unamuno, se ha presentado como candidato socialista en Salamanca, habiendo obtenido igual número de votos que don Sandalio Esteban, conservador. La suerte designará por lo tanto quien de ellos quedará en el ejercicio del cargo.

La etapa marxista militante de Unamuno, resultó breve. De hecho, en tanto que milicia partidaria, no pudo sobrevivir a su recordada crisis religiosa ocurrida hacia 1897. En carta de ese año decía a su amigo Juan Arzadun:

> *"El Socialismo tiene fuerza porque ha sustituido a vaguedades, tangibilidades, pero su debilidad está en hacer del factor económico el únicamente primordial, en desconocer que hay dos goznes en la historia humana: lo económico y lo religioso."*

Su socialismo no iba a ser en adelante el mismo, pese a que en la misma carta asegurara nada menos que esto: *"Me siento más socialista que antes y en la misma manera en que antes lo era."* Y aún, que agregara:

> *"Pero así como se va extendiendo el darwinismo, se irá extendiendo el socialismo económico científico, el que prediqué desde* La lucha de clases, *la doctrina que arrancando de la luminosísima y profunda crítica de Marx, procura preparar la inevitable socialización de los medios de producción. (...) Si te atrevieras con ella, la mejor obra para el socialismo es* El Capital *de Marx, la obra extensa, no el resumen, o el* Analisi della propietá capitalista de Achille Loria."

De la permanencia de su solidaridad teórica, a la vez que de su distanciamiento práctico desde entonces del socialismo activo, daba cuenta en Madrid, en 1914, con motivo de su primera destitución del Rectorado de la Universidad de Salamanca[4].

> *"¿Cómo podía yo olvidar que mi verdadera carrera pública, social, la de apostolado, empezó de publicista socialista, de asiduo colaborador de* La lucha de clases *de Bilbao, de que fui socio fundador? ¿Cómo podía olvidar que aunque distanciado de esa brava conciencia socialista del pueblo, por nuestras sendas maneras de encarar el final del destino humano y el pavoroso problema de ultratumba –que para ellos no existe– por lo que hace a la vida en esta santa madre Tierra, mis aspiraciones se funden con las suyas? ¡Pero es muy grave que un Rector sea socialista!"*

[4] Tres veces fue Unamuno designado y destituido –por sendos regímenes políticos– Rector de la Universidad de Salamanca en una parábola de cuarenta y cinco años: por la Monarquía (1891-1914); por la República (1931-1936, 22 agosto); por la Junta de Burgos (1936, 1º setiembre-22 octubre).

Mucho más tarde, en abril de 1931, a la hora del advenimiento de la República, recordaba: "Yo fui uno de los tres fundadores de *La lucha de clases* de Bilbao", para reafirmar todavía en 1932, la complementación entre marxismo y cristianismo, entre "la interpretación materialista y la interpretación religiosa de la historia." En artículo contra la cruz esvástica, dijo:

> *"Hay dos universalidades o catolicidades: la universalidad cristiana que reunió a todos los pueblos, sin distinción de razas, que formó la primera Internacional –y de proletarios, de esclavos, que tales eran los primitivos cristianos de las catacumbas de Roma– y la catolicidad socialista, la que en 1864 fundó la Internacional socialista al grito de "¡Proletarios de todos los países, uníos!". Y esto, que Marx y Engels fundaron sobre fe y esperanza de aquendidad terrenales, respondía a lo que Pablo de Tarso, más que otro cualquier cristiano, había fundado sobre fe y esperanza de allendidad, celestiales. Dos universalidades, dos catolicidades, que aunque fundadas sobre fe y esperanzas distintas, si bien no opuestas, en rigor no se excluyen. Y la caridad une a los dos reinos. Como también se completan, en rigor, la interpretación materialista y la interpretación religiosa de la historia."*

Si dramatismo hubo siempre en la que hemos llamado peripecia filosófico-religioso-política de Unamuno –peripecia una e indivisible– semejante reiteración en 1932 vuelve intensamente más dramática su definición antimarxista, y actitud consiguiente, al estallar la guerra civil. Es decir, en el finalísimo ciclo de su vida, en realidad trágica más que dramática, que corre del 18 de julio al 31 de diciembre de 1936.

En cuanto sabemos –o no sabemos– está todavía pendiente un detenido estudio del fundamental papel que el marxismo de Unamuno, en su génesis y avatares, jugó en su conciencia filosófica y religiosa; estudio que debería abarcar sus libros, sus artículos, sus cartas, sus relaciones personales, sus acercamientos y alejamientos; y tanto como eso, el conjunto y las fechas de sus reveladoras traducciones marxistas, bien anteriores a su actividad partidaria de 1894-1897. Parodiando un neologismo muy suyo, resultaría de ahí su verdadera *intrabiografía espiritual.*[5]

(1994)

[5] De particular significación en ese sentido tendrán que ser sus dos grandes títulos póstumos: el voluminoso y confesional *Cancionero*, "Diario poético", de 1º marzo 1928 a 28 de diciembre 1936 (publicado por primera vez en 1953), y el breve y desgarrado *El resentimiento trágico de la vida*, "Notas sobre la revolución y guerra civil españolas", de 2 agosto a 26 noviembre 1936 (de publicación a los cincuenta y cinco años de su muerte, en 1991).

ORTEGA FILÓSOFO*

Fue Albert Camus quien dijo al pasar: "Ortega y Gasset, el escritor europeo más grande después de Nietzsche..." (en una entrevista de *Demain*, semanario socialista de París, 1955, en ocasión de recibir Camus el Nobel). En el contexto, el adverbio "después", en la relación con Nietzsche, tenía significación cronológica, no jerárquica.

Para los negadores de la representatividad filosófica de Ortega, o sea, para el antiorteguismo vulgar (que existe, no menos que el orteguismo vulgar), lo que haya de escándalo en semejante elogio, ha de resultar neutralizado, en parte, por la referencia literal al escritor, no al filósofo. Conformidad vana, en la hipótesis. Porque no se trata sólo de la imposibilidad de separar en Ortega, arte y pensamiento; su excelsitud literaria, por lo pronto **enaltece**, pero además **enriquece** su filosofía. Como en el propio Nietzsche. Y tantos, desde la presocrática, pasando por aquel "escritor" a quien Emerson mentó así: "Platón es la filosofía y la filosofía es Platón".

Del creciente reconocimiento universal de Ortega –escritor, filósofo– es testimonio cierto la reciente voluminosa *Bibliografía* que, dirigida por Udo Rukser, ha editado la *Revista de Occidente.* Constituye el tercer volumen de la colección "Estudios orteguianos". Se propone ésta facilitar el mejor conocimiento de la obra de Ortega, entendiendo por "obra" toda su acción intelectual, escrita o no. Comprenderá trabajos de carácter no sólo doctrinal, sino también instrumental: de biografía, bibliografía, lexicografía, etc., orteguianas. El sector de los estudios bibliográficos se inicia del mejor modo con este volumen. Correspondió a Rukser, conocido estudioso alemán residente en Chile desde hace muchos años, la ímproba tarea de planear, gestionar, recepcionar y ordenar el vastísimo aporte de numerosos colaboradores de países de todos los continentes. Los menciona en cada caso, señalando ser de ellos la responsabilidad de las listas confeccionadas. La colaboración final de Paulino Garagorri y Laureano Pérez Latorre, en la casa solariega del orteguismo, la *Revista de Occidente,* completó el trabajo. El resultado (obviamente perfectible, como se subraya al frente mismo de la obra), ha sido una espléndida herramienta de trabajo, indispensable para quien de ahora en adelante aborde por cualquier costado el tema Ortega.

Para nosotros, latinoamericanos, tiene todavía la obra otros significados. Constituye ante todo una excelente guía para el estudio metódico de la profusa presencia intelectual de Ortega en nuestro continente. Y ofrece, además, otra convincente prueba de la integración orgánica de la filosofía latinoamericana a la filosofía, no ya occidental sino mundial. Acelerada integración que las más importantes obras filosóficas de referencia de los últimos lustros, vienen documentando.

Cuarenta países aparecen representados: Africa del Sur, Alemania, Argentina, Austria, Bélgica, Brasil, Bulgaria, Canadá, Colombia, Cuba, Checoslovaquia, Chile, Dinamarca, Ecuador, El Salvador, España, Estados Unidos, Finlandia, Francia, Holanda, Hungría, India, Inglaterra, Italia, Japón, México, Nicaragua, Noruega, Pa-

namá, Perú, Polonia, Portugal, Puerto Rico, Rumania, Suecia, Suiza, U.R.S.S., Uruguay, Venezuela, Yugoslavia.

La parte relativa al Uruguay (en orden cronológico, publicaciones de Ortega, por un lado, sobre Ortega, por otro, método seguido en el caso de todos los países) estuvo a cargo de María Teresa Carballal, del Instituto de Filosofía de nuestra Facultad de Humanidades y Ciencias.

Considerado el conjunto de países ajenos al ámbito de la lengua española, el más reciente libro sobre Ortega registrado por la *Bibliografía*, figura en la parte relativa a Francia. Es el de Alain Guy, publicado en 1969 en la difundida colección "Filósofos de todos los tiempos", de Ediciones Seghers. Conforme con la naturaleza de la colección, se trata de una presentación sintética, al par que sustancial, de la personalidad y la obra del maestro español. En el país clásico de este tipo de colecciones, de este tipo de trabajos (universalmente aprovechados), nadie más indicado para esta tarea, por su reconocido dominio del asunto, que el director del departamento de Filosofía de la Universidad de Toulouse.

En el brillante y cada vez más extendido elenco de hispanistas y latinoamericanistas franceses, Alain Guy es el estudioso por excelencia del sector filosófico. Muchos son ya los trabajos que ha dedicado a este aspecto de la cultura de los países hispánicos de uno y otro lado del Atlántico. Entre ellos, varios libros sobre pensadores peninsulares tratados individualmente: *El pensamiento de Fray Luis de León* (1943), *Ortega y Gasset, crítico de Aristóteles* (1963), *Unamuno y la sed de eternidad* (1964). A ellos se agrega ahora este nuevo sobre Ortega. Especialista del pensamiento hispánico, lo es a segundo grado del de Ortega y Gasset. Así lo acreditó su libro de 1963, en torno a uno de los tópicos más técnicos y riguroso de la filosofía de Ortega. Así lo confirma este otro realizado con tanta sapiencia como elegancia.

Abarca siete capítulos: "La razón vital", "La razón histórica", "La lucha contra el realismo ontológico", "La superación del idealismo", "La polémica con la fenomenología y con el existencialismo", "El hombre en sociedad", "La dinámica de la sociedad y del arte". Los precede una Introducción titulada "Un profesor de filosofía *in partibus infidelium*". Los cierra una Conclusión que lleva por título "La escuela de Madrid y el destino del orteguismo". Interesado cada vez más en el pensamiento de América Latina, ha llegado Guy a ser tan cumplido latinoamericanista como hispanista. Le ha permitido ello incluir en esta Conclusión un registro prolijamente informado de la repercusión de la obra de Ortega en nuestros países, en especial Argentina, México, Chile, Uruguay, Colombia y Cuba.

La mencionada Conclusión lleva por epígrafe esta frase de Ortega: "España puede decir algo de importante a los otros pueblos". ¿Qué mejor demostración que su propia obra? Sin duda que por muchos, pero sobre todo por él, es que ha quedado muy atrás la irónica advertencia de Víctor Delbos a sus alumnos, allá por el 900, que el mismo Alain Guy ha recordado en otro de sus libros: "Para conocer la totalidad de la filosofía, es necesario poseer todas las lenguas, salvo, sin embargo, el español".

A esta altura, por encima del eco cada vez más apagado de detractores y panegiristas acríticos, por encima de desacuerdos filosóficos y reparos políticos (de la

derecha como de la izquierda), por encima de nuestras más cálidas adhesiones o de nuestros rechazos más íntimos, preciso es reconocer a Ortega definitivamente situado entre los más escogidos y verdaderamente grandes filósofos del siglo XX. Y en particular, como aquel a quien corresponde, por lejos, el mérito mayor de la universal consideración conquistada en el mismo siglo por *el pensamiento de lengua española*. Es decir, *el nuestro*.

(1972)

* A propósito de dos obras: Udo Rukser, *Bibliografía de Ortega*, Madrid 1971; Alain Guy, *Ortega y Gasset, ou la raison vitale et historique*, París, 1969.

HISPANOAMÉRICA EN LA CIRCUNSTANCIA PERSONAL DE ORTEGA

I

Toda referencia a *la circunstancia de Ortega*, sin más, admite varios sentidos, entre los que aislamos dos. Son los que nos interesan ahora.

Por un lado, el de *la teoría de la circunstancia* sustentada por el maestro hispano: por otro, el de *su circunstancia*, tal como él mismo entendió ser de hecho la suya, en el curso de su existencia, o, según hubiera preferido decir, *de su vida*. En uno y otro caso, el genérico singular encierra una rica pluralidad de circunstancias particulares. Se trata de una cuestión que nos importa, de algún modo, a los latinoamericanos en cuanto latinoamericanos.

Por separables, y hasta muy diferentes que sean entre sí, dichos dos sentidos se hallan en juego en lo que sigue. Tiene ello su lógica, desde que a la doctrina de la circunstancia llegó Ortega obsesionado por el destino de su intransferible circunstancia individual. Es lo que expresaba en la famosa frase de su primer libro, *Meditaciones del Quijote*, de 1914: "Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo".

Pongamos al margen la segunda parte: "si no la salvo a ella no me salvo yo". Pero no sin alguna advertencia. Por más que la ambigüedad quedara flotando, acaso de intento, y haya dado lugar a tantos malentendidos, no se trataba ante todo, en sus palabras, de "salvación" en el empleo corriente del término. Se trataba de "explicación", si bien en muy lato sentido. La escuela de Marburgo, por la que acababa de pasar, había actualizado el epistemológico "salvar las apariencias" neoplatónico y medieval (de muy otro carácter que el moral del lenguaje común): "salvar" las apariencias, o los fenómenos, en el significado de salvar o vencer las dificultades que estos últimos, en tanto que aparentes, oponen a la razón; "salvar" un obstáculo, en este caso levantado al entendimiento. Después de referencias iniciales a la idea de "salvación", el propio Ortega lo explicitaba en el mismo lugar: "en la escuela platónica se nos da como empresa de toda cultura, ésta: 'salvar las apariencias', los fenómenos. Es decir, buscar el sentido de lo que nos rodea".

En consecuencia, el "si no la salvo a ella no me salvo yo", más que a un saber de salvación, así fuera ésta de inmanencia histórica, apuntaba directamente a un saber de explicación o intelección. Por atractivo que sea, no indaguemos ahora hasta qué punto era en el fondo una forma de salvación histórica lo que se tenía en vista, y en qué consistía ella.

Dejando, pues, de lado esa segunda parte, volvamos a la primera: "Yo soy yo y mi circunstancia". Colocó ahí Ortega la piedra fundamental –apoyo y punto de partida– de su concepción de *la circunstancia*, al mismo tiempo que de *su circunstancia*. El primer "yo" es ontológico; el segundo, psicológico. Como ente plenario, el yo onto-

lógico se integra con dos componentes: el yo psicológico, interioridad psíquica, y su entorno exterior, lo que nos rodea, la circunstancia. No se trata, por supuesto, de una suma de partes, sino de una unidad activa, impuesta como tal desde adentro.

II

Sobre qué fuera la circunstancia para Ortega, no es poco lo que se ha escrito. Tampoco fue poco lo que al respecto escribió él mismo a lo largo de toda su obra, unas veces formalmente, otras apenas de pasada. En el transcurso, su idea de la circunstancia varió de manera ostensible, si no en su conceptuación genérica, en el plano en que la manejaba y en el alcance que le daba. Analizarlo en detalle llevaría a las relaciones orteguianas entre la noción de circunstancia y otras como –haciendo una distinción convencional– por un lado, las de perspectiva, punto de vista, horizonte vital, horizonte histórico; por otro, las de vida, situación, mundo.

Nos atendremos aquí al particular aspecto de la que fue operando, en el correr de los años, como su personal circunstancia geográfico-histórico-cultural. Dentro del limitado marco de la presente nota, constituye esto último su motivación principal.

A nuestros efectos, interesa destacar de inmediato una gran dualidad de la circunstancia, tal como su idea aparece en Ortega: lo que tiene ella de cambio y lo que tiene de permanencia, por relativa que ésta sea.

El primer carácter es obvio. En un elemental plano, el concepto de circunstancia incluye por fuerza la nota de accidental y por tanto de cambiante. Era inevitable que nuestro autor lo registrara así en diversos lugares. Ninguno más expresivo, tal vez, que el de un artículo de 1926, en *Revista de Occidente*: "Las almas superficiales desdeñan lo en cada caso circunstante... Pero la vida de la persona o del Universo no conoce situaciones definitivas, sino que consiste en una serie inacabable de circunstancias que se van sucediendo y negando la una a la otra".

El segundo carácter, el de la permanencia, siendo menos obvio, es, sin embargo, no sólo el que Ortega solemnizó más, sino aquel a cuyo través llegó al centro de su doctrina. Por supuesto, era otro el plano en que conceptuaba a la circunstancia, no inconciliable con el primero, aunque no se detuviera a hacer aclaraciones o distinciones.

Al comienzo del prólogo de *Meditaciones del Quijote*, decía de los temas a encarar: "todos, directa o indirectamente acaban por referirse a las circunstancias españolas". A lo largo del mismo, la reiterada invocación a lo español, los españoles, el alma española, la raza española, España. Esta última será a su vez la estricta palabra final, precedida apenas unas líneas por estas otras: "El lector descubrirá, si no me equivoco, hasta en los últimos rincones de estos ensayos, los latidos de la preocupación patriótica".

Esta preocupación era fundamentalmente de cambio: el de una "España caduca" por una "nueva España". Un voluntario cambio orientado de las circunstancias españolas, por encima de lo cambiante de ellas en sí. Pero hacia el lado opuesto, afirmación de lo que también ellas, por debajo, tienen de permanente: "¡La circunstancia! *Circum-stantia!* ¡Las cosas mudas que están en nuestro próximo derredor!... Hemos de buscar para nuestra circunstancia, tal y como ella es, precisamente en lo que tiene de limitación, de peculiaridad, el lugar acertado en la inmensa perspectiva del mundo".

No es difícil percibir la oscilación del enfoque, el paso de un plano a otro. Menos todavía cuando de inmediato se dice: "Mi salida natural hacia el universo se abre por los puertos del Guadarrama o el campo de Ontígola. Este sector de realidad circunstante forma la otra mitad de mi persona: sólo al través de él puedo integrarme y ser plenamente yo mismo". A lo que rápido sigue, en breve contexto, el ya recordado párrafo clave: "Yo soy yo y mi circunstancia".

Menos todavía, hemos dicho, porque a lo histórico-cultural se añade lo geográfico, con el agregado de la restricción de España a un punto de ella. Continuaba: "Preparados los ojos en el mapamundi, conviene que los volvamos al Guadarrama... Hay también un *logos* del Manzanares... esta líquida ironía que lame los cimientos de nuestra urbe". Guadarrama, Ontígola, Manzanares, nuestra urbe: en definitiva, Madrid. Aparte de lo geográficamente permanente, tal "sector de la realidad circunstante", tal circunstancia a salvar para salvarse, dejaba de serlo para la inmensa mayoría de los españoles. Tomadas las cosas al pie de la letra, "la otra mitad de mi persona" no eran ya las circunstancias españolas sino las circunstancias madrileñas, con el consiguiente quebranto de todo el españolismo-nacionalismo del prólogo.

La tan explícita (y hasta descriptiva) condicionante madrileña de la personal circunstancia de Ortega, tendría menos importancia de no manifestarse relacionada –en la misma página– con el sacramental "Yo soy yo y mi circunstancia", a la vez que –en el mismo texto– con la más patética forma de su preocupación española "nacional" y aún "patriótica": la que lo llevó a "la magna pregunta: Dios mío, ¿qué es España?".

La coherencia se ha recuperado habitualmente, si bien de modo tácito, por la apelación a lo que se ha llamado el orteguiano "programa de salvación de las circunstancias españolas". Es decir, por la trasposición, también tácita, a un "Yo soy yo y mi nación, España, y si no la salvo a ella no me salvo yo". No puede negarse que es lo más acorde con el espíritu general, más allá del ocasional desajuste de la letra.

III

Apenas dos años más tarde, en el segundo semestre de 1916, hizo Ortega su histórico primer viaje a Argentina, con cuatro meses de intensa actividad intelectual en la capital y varias ciudades del interior, y aún, muy de paso, en Montevideo. Conforme a un plan que venía a sustituir al de las interrumpidas *Meditaciones*, inicialmente propuestas como periódicas, había lanzado muy poco antes de partir el primer tomo de *El Espectador*. Al publicar el segundo en 1917, un breve prefacio fue revelador de la profunda mutación espiritual que el viaje le había producido.

Enfatizaba la a su juicio "más importante experiencia" del mismo. Recurriendo a su propia terminología de 1914, podríamos decir que fue el súbito descubrimiento de su verdadera circunstancia lingüística: "Para un escritor, para un poeta u hombre científico las separaciones políticas de los Estados son inexistentes cuando bajo ellas fluye, quiérase o no, la identidad lingüística". Con expresar mucho, ese pasaje no lo expresaría todo si no fuera que en seguida agregaba Ortega: "Un escritor español no debiera, pues, sentirse a más distancia de Buenos Aires que de Madrid".

En abierto contraste con algunos giros del no tan lejano prólogo de las *Meditaciones*, insistía: "El literato de Madrid debe corregir su provincianismo en Buenos Aires, y viceversa. El habla castellana ha adquirido un volumen mundial; conviene que se haga el ensayo de henchir ese volumen con otra cosa que emociones y pensamientos de aldea". Y pasando de lo impersonal a lo personal, remataba: "La cosa es más sencilla y no tan inmodesta como pudiera parecer. Dentro del reducido círculo de atención a que mi obra aspira, puedo afirmar que buena parte de mis lectores preferidos están en Buenos Aires". Se relacionaban estas palabras con otras anticipadas en el mismo prefacio: "*El Espectador* será en lo sucesivo tan argentino como español –¿puedo decir más?".

La fidelidad de Ortega a su programa de "salvación de las circunstancias españolas", fue, sin duda, constante. Permaneció hasta el fin afanado por España y lo español, en un lato españolismo cultural que iba desde lo filosófico a lo político, cualquiera sea el juicio que merezcan sus ideas o sus actitudes, antes y después del advenimiento de la república, antes y después de la guerra civil. El sentido histórico de la escueta tesis en que apoyara todo el mencionado programa, "Yo soy yo y mi circunstancia", se mantuvo también constante. Por más que evolucionara su pensamiento, por más que el acento –sólo el acento– se corriera de la noción de perspectiva a la de razón vital y de ésta a la de razón histórica, dicha tesis aparecía y reaparecía, aunque más implícita que explícitamente, en una posición siempre clave.

Sin embargo, algo hubo que desde aquel temprano primer viaje al Río de la Plata, empezó a variar de manera sustancial: *el significado concreto, vital, para decirlo con palabra tan suya, que para su personalísimo "yo" resultaría tener en lo sucesivo "mi circunstancia".*

Recordemos las "emociones y pensamientos" –como de buena gana hubiera dicho él mismo según sus palabras de 1917– en que había engastado su famosa tesis de 1914: "Mi salida natural hacia el universo se abre por los puertos del Guadarrama o el campo de Ontígola. Este sector de realidad circunstante forma la otra mitad de mi persona... Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo... Preparados los ojos en el mapamundi, conviene que los volvamos al Guadarrama...".

Ya el contexto general del prólogo de las *Meditaciones* contradecía lo que en aquella rápida sucesión se le presentaba como "la otra mitad de mi persona". La verdadera otra mitad resultaba ser la entera nación España, el global conjunto de las "circunstancias españolas". Pero ahora, después del viaje, a estar a lo que expresa al frente del tomo segundo de *El Espectador*, venía a ser algo mucho más amplio, repentinamente descubierto: todo el orbe de lengua española de uno y otro lado del Atlántico.

Puede sostenerse, no sin fundamento, que a partir del inalterable "Yo soy yo y mi circunstancia", lo que varió entonces en Ortega fue, más que un concepto de "su" circunstancia, el de "circunstancias españolas": no quedaban ya circunscriptas éstas a las "nacionales" o "patrióticas" en sentido estricto, encerradas en el estado España, sino que abarcaban las de todas las naciones-estados partícipes de la lengua española.

Por virtud de esta identidad lingüística se hallaba presta a actuar en la historia del planeta –añadía– "una España mayor, de quien es nuestra península sólo una provincia". Por geográficamente grande que hubiera sido el salto del prólogo de 1914 al de 1917, no pasaría de ser en lo doctrinario –aunque Ortega no lo hubiera explicitado– un ensanche o enriquecimiento del inicial concepto de "circunstancias españolas".

Así lo abonarían, no sólo su posterior asidua presencia periodística en Buenos Aires y sus nuevos viajes a nuestro sur en 1928 y 1939, por varios años éste último, sino también sus diversos escritos sobre la cultura hispanoamericana, la mayoría reunidos bajo el título de uno de ellos en su volumen *Meditación del pueblo joven*. No entremos aquí en el detalle de sus crecientes reservas en esta materia, cuestión relacionada, por cierto, con lo que sigue.

IV

Parece obligado, pues, pensar que desde fines de 1916, lo que Ortega llamara antes "mi circunstancia", dejó de ser la sola España para ser España más Hispanoamérica. Sin embargo, aquel viraje, cierto en su momento como ciertos fueron los ulteriores hechos apuntados, iba a tener al cabo de apenas otros pocos años, un dramático desenlace, no sólo distinto, sino, en algún sentido, opuesto. En el mismo plano convencionalmente deslindado, de lo geográfico-histórico-cultural, "mi cir-

cunstancia" dominante se convirtió para Ortega en la década del veinte, casi de golpe –aunque como se verá, no del todo inesperado– en Europa a secas.

Cuando en 1915, un año después de las *Meditaciones* y otro antes de *El Espectador,* fundó una revista, la llamó *España*. Cuando en 1923, en proyecto más ambicioso y maduro, a los cuarenta años de edad, funda otra, la llama *Revista de Occidente.* Era ya, en principio, una definición. Pero más allá del programa de la misma y de su trayectoria, la circunstancia europea de Ortega quedó definitivamente establecida, con todo pormenor, en *La rebelión de las masas*, la más famosa de sus obras, aparecida en 1930 pero empezada a publicar en artículos en 1926.

El título resultó despistante de su capital mensaje europeísta. En lo que tiene que ver con éste, no sería cuestión en sus páginas de una nueva extensión, ahora hacia otra punta, de las circunstancias españolas, por una vuelta al clásico problema España-Europa. En una violenta traslación del punto de vista, sería cuestión allí de Europa en y por sí misma, revelada de una vez por todas a Ortega como su más eminente circunstancia personal. Por supuesto, España, la entrañable España, quedaba subsumida en ella. Pero no era arrancando de lo español que llegaba a lo europeo, ni arrancaba de éste para llegar a lo español. Era lo europeo en cuanto europeo lo que le importaba, en aquella década, y todavía más en aquel lustro, de intensa efervescencia europeísta.

Desde mucho antes de las *Meditaciones*, desde sus primeros escarceos juveniles, se había manifestado Ortega obsesionado por Europa. Pero siempre, entonces, en función de España, con vistas a su europeización. Le atrajo ello una histórica arremetida de Unamuno, en 1909, en carta a Azorín. Replicó: "Cierto que el señor Unamuno me alude en esa carta... apenas si he escrito, desde que escribo para el público, una sola cuartilla en que no aparezca con agresividad simbólica la palabra Europa. En esta palabra comienzan y acaban para mí todos los dolores de España". En *La rebelión de las masas* era de los dolores de Europa que se trataba. Quedaba fijado así desde el primerísimo párrafo: "...Europa sufre ahora la más grave crisis que a pueblos, naciones, culturas, cabe padecer".

Pese a que algunas de sus ideas sobre las masas tuvieron su embrión en *España invertebrada* de 1921, la palabra España aparece escasas veces, en el libro de 1930, bien al final, y esto mismo por lo general a vía de ejemplo, en enunciaciones compartidas con otras naciones europeas. La palabra Europa y el gentilicio respectivo, en cambio, saltan a cada instante, casi en cada página, y llegado el caso, una decena o docena de veces en una sola. Curiosamente, acaso el primer golpe de timón haya que buscarlo en el prólogo de 1922 a la segunda edición de la misma *España invertebrada*: lo europeo más que lo español es ya el gran asunto allí.

Sin entrar, ni mucho menos, en el fondo de *La rebelión de las masas*, baste puntualizar aquí su relevante condición de hito en la que a través de su existencia entendió Ortega ser "mi circunstancia", en cuanto "la otra mitad de mi persona". Expresamente invoca en los capítulos IV a VI la noción de circunstancia, en singular o en plural, y aunque para la explicación de la misma remita también en forma expresa,

en nota al pie, al prólogo de las *Meditaciones*, la verdad es que entonces —con la misma autenticidad con que siempre asumió su históricamente móvil horizonte vital— es la circunstancia europea la que está en juego: "El hombre que ahora intenta ponerse al frente de la existencia europea es muy distinto del que dirigió al siglo XIX, pero fue producido y preparado en el siglo XIX... Jamás en toda la historia había sido puesto el hombre en una circunstancia o contorno vital que se pareciera ni de lejos al que estas condiciones determinan... innovación radical en el destino humano que es implantada por el siglo XIX".

Resulta inconcebible que la palabra Europa, o algún derivado suyo, no hubiera figurado en el título del libro, levantado siempre este título como barrera psicológica para la comprensión de su significado esencial. Así ha sido, pese a la abrumadora reiteración desde la primera hasta la última página, de términos como éstos: "Europa", "el terruño europeo", "las naciones europeas", "los Estados europeos", "la humanidad europea", "los europeos", "el europeo dirigente", "el hombre medio europeo", "el hombre europeo actual", "la vida europea", "la existencia europea", "la cultura europea", "la civilización europea", "la historia europea", "la población europea", "la especie europea", "la casta europea", "la vitalidad europea", "la hegemonía europea", "las ideas europeas", "los mandamientos europeos", "el principio europeo", "el destino europeo", "los Estados Unidos de Europa".

V

La organización de los "Estados Unidos de Europa" constituía el final mensaje del libro: "Ahora llega para los *europeos* la sazón en que Europa puede convertirse en idea nacional".

Que se trataba para el autor del imperio irresistible de *la circunstancia europea* sobre toda otra circunstancia nacional en sentido estricto, lo indicaban frases como las siguientes: "Apenas las naciones de Occidente perhinchen su actual perfil, surge en torno de ellas y bajo ellas, como un fondo, Europa... Hoy, en efecto, pesa mucho más en cada uno de nosotros, lo que tiene de europeo que su porción diferencial de francés, español, etc.". Para cada uno de éstos "las cuatro quintas partes de su haber íntimo son bienes mostrencos europeos".

Aunque no se le negara ni aboliera, largamente sobrepasado quedaba, por reducido tácitamente a la condición de "provinciano", el programa de 1914 de salvación de las circunstancias españolas: "Cada nación que antes era la gran atmósfera abierta creada, se ha vuelto provincia...".

Lo que desde entonces importa ante todo a Ortega es *la salvación de las circunstancias europeas*: "Sólo la decisión de construir una gran nación con el grupo de los pueblos continentales volvería a entonar la pulsación de Europa. Volvería ésta a creer en sí misma, y automáticamente a exigirse mucho, a disciplinarse".

No sólo el "Prólogo para franceses" de 1937, o el "Epílogo para ingleses" de 1938, fueron acentuando la nueva dirección. La prolongaron también otros insistentes escritos, la mayoría integrantes luego del volumen póstumo, *Meditación de Europa.*

Merece recordarse aquí una conferencia sólo mencionada en el mismo, que diera Ortega en Alemania en 1955: "Veinticinco años después", habría sido su título. Aludía éste, en el preciso año en que iba a morir el filósofo, al cuarto de siglo transcurrido desde la aparición de *La rebelión de las masas*. Por cierto, en franco ascenso se encontraba entonces la efectiva puesta en práctica de la de idea de Europa, de la que había sido él –dicho sea al margen de la deformación eurocentrista de muchos de sus juicios y opiniones– el tal vez mayor de sus últimos profetas.

Después de la "magna pregunta" de 1914, "Dios mío, ¿qué es España?", había entendido a ésta en 1917 como una "provincia" de la España mayor formada con Hispanoamérica, y en 1930 como una "provincia" de la nación mayor que era Europa.

La postulación de los Estados Unidos de Europa constituía, en sí misma, la obvia negación de la "España mayor" incluyente de Hispanoamérica, augurada en 1917. Pero a ello había sumado todavía Ortega en *La rebelión de las masas*, sin ningún recuerdo expreso de aquel ilusionado augurio, este rotundo comentario: *"Con los pueblos de Centro y Sudamérica tiene España un pasado común, raza común, lenguaje común, y, sin embargo, no forma con ellos una nación. Falta sólo una cosa que, por lo visto, es lo esencial: el futuro común"*.

No sin algunas irónicas entrelíneas, de manera diametral se invertía la relación de España con Hispanoamérica. Iniciado el giro en 1922, había alcanzado los 180 grados ocho años después, nada menos que en el apogeo del predicamento hispanoamericano de la *Revista de Occidente*, y a continuación inmediata del segundo viaje de Ortega a la Argentina, de no coincidentes características con las del primero (como menos lo iban a ser todavía, años más tarde, las del tercero).

Sería injusto, además de ingenuo, reprochárselo. La "europeización" de España, por un lado, su "hispanoamericanización" –si se nos permite decirlo convencionalmente así– por otro, complementarias para él a determinada hora, se le fueron convirtiendo en dilemáticas a lo largo de la década del 20. Sintió que debía optar y optó. Sin entrar aquí en los vericuetos de su filosofía política, preciso es reconocer que desde su óptica, desde su existencial condición, lo hizo de manera realista, a la vez que lúcidamente profética. Sólo cabe lamentar que no hubiera matizado la materia, con una comprensión más profunda de los pasados, presentes y futuros vínculos en juego; pero para tales carencias tuvo entonces, si no sus razones lógicas, sus motivaciones psicológicas, harina ésta de otro costal.

VI

En ese plano que hemos llamado geográfico-histórico-cultural, el escalonado desplazamiento de "mi circunstancia", no concebido inicialmente en las *Meditaciones*, tuvo en Ortega un desarrollo progresivo de dificultosas consecuencias teóricas para el radicalismo de la tesis "Yo soy yo y mi circunstancia", en tanto que "la otra mitad de mi persona".

Acaso nunca lo asumió y expresó con tanta claridad como en un escrito de publicación póstuma, pero fechado en 1934, en medio del hondo estremecimiento españolista de la Segunda República: "La circunstancia es, a la vez, una perspectiva, y como tal, tiene siempre un primer término y, tras éste, otros, hasta uno último. Ahora bien, el primer término de mi circunstancia era y es España, como el último es... tal vez la Mesopotamia".

En el contexto, a través de una anécdota a la que acudió más de una vez, Mesopotamia era una figura retórica significativa de la humanidad total. De los aludidos "otros" términos sucesivos, emplazados entre el primero y el último, constituía Europa el especialmente privilegiado para él.

En la América nuestra, donde tanta aplicación de nacionalismo provinciano ha tenido el "Yo soy yo y mi circunstancia", la íntima parábola circunstancialista de Ortega tendría que mover a reflexión, en más de un sentido.

(1998)

LOS DOS EUROPEÍSMOS DE ORTEGA, Y LA AMÉRICA HISPANA

"Muchos años hace que se viene hablando en España de 'europeización': no hay palabra que considere más respetable y fecunda que ésta, ni la hay, en mi opinión, más acertada para formular el problema español."

Ortega, 1908.

"Europa sufre ahora la más grave crisis que a pueblos, naciones, culturas, cabe padecer... Sólo la decisión de construir una gran nación con el grupo de los pueblos continentales volverá a entonar la pulsación de Europa."

Ortega, 1930.

Dos divisas europeístas

En el prolongado debate peninsular sobre las relaciones entre España y Europa, del siglo XVIII al XX, de Feijóo a Ortega –para no ir ahora más allá ni venir más acá– se hizo de tanto en tanto la oposición, con sentido fuerte, entre españolismo y europeísmo, dándosele entonces a la forzada antítesis una polémica entonación patriótica. En lo que a Ortega respecta, nunca pensó ni vivió aquellas relaciones como tal antítesis. A lo largo de toda su vida profesó un españolismo constante, en estrecha armonía con un europeísmo también constante. Por sabido que sea el hecho, parece necesario ponerlo por delante en atención a la persistencia de ciertos malentendidos, indefinidamente generadores de otros; en atención, sobre todo, a lo que se sostendrá en lo que sigue.

El españolismo de Ortega fue evolucionando, a compás de lo que cabe llamar su idea de España. Merecedor de un desarrollo propio, no es nuestro tema aquí. Lo es su europeísmo, tal como él también evolucionó. Al abordarlo, no se podrá dejar de aludir a aquél, en aspectos o momentos en que uno y otro se vuelven inseparables.

Cuando del europeísmo de Ortega se habla, tiéndese a verlo sólo en la modalidad que asumió al culminar la primera década del siglo, con el centro histórico del choque con Unamuno. La verdad es que resultó esa modalidad largamente sobrepasada por otra, al cabo de apenas la siguiente década, desde principios de los años veinte. Tanto, que más que dos modalidades o formas de un solo europeísmo –como en el fondo de su espíritu lo fueron, sin duda– se impone distinguir en las instancias más

activas, en lo que de más militante tuvo su prédica, dos sucesivos europeísmos de Ortega. El punto de vista o la perspectiva, para emplear su lenguaje, en que se situó en cada caso, fueron distintos en sus motivaciones y en sus consecuencias.

En la primera etapa, *el español Ortega* se encara con *viejos males de España*, buscando y encontrando su remedio en las excelencias de Europa. El contraste entre España y Europa ocupa el primer plano: lo que está en juego *es el problema de España.*

En la segunda etapa, *el europeo Ortega* se encara con *recientes males de Europa*, buscando y encontrando su remedio en la reorganización de la propia Europa. El primer plano lo ocupa ahora el contraste entre Europa como totalidad y las distintas naciones que la componen, de las cuales es España una más, en las mismas condiciones, en lo esencial, que las otras: lo que está en juego es *el problema de Europa.*

En ambas etapas hay fronteras geográficas –con lo que ellas tienen de deslinde a la vez que de nexo– en las que los conflictos se concentran: en la primera, los Pirineos como frontera entre España y toda la Europa que queda a su norte; en la segunda, la entera red de las fronteras nacionales europeas, de la cual los Pirineos son un segmento del mismo carácter que cualquier otro del conjunto. Es en función de aquella dualidad y de este mosaico, que define Ortega las dos grandes divisas europeístas por las que sucesivamente se batirá: primero, la *europeización de España;* después, en otro orden y con otro enfoque, la *unión de Europa.*

Dos divisas europeístas. Dos europeísmos, asentados en lo personalísimo en un común subsuelo profundo, pero de configuración y operacionalidad diferentes. Aunque de natural continuidad biográfica en el curso de su vida, fueron –y siguen siendo– conceptual e históricamente independientes el uno del otro.

En 1910 escribía que *España es el problema y Europa la solución.* En 1930 sentiría con más apremio que *Europa es el problema y unirla la solución.* Por paradoja, su trayectoria europeísta vino a tener el recorrido *de Europa como solución a Europa como problema.*

Europeización de España

En su formulación literal, la consigna "Europeización de España", fue puesta en circulación por Joaquín Costa muy a fines del siglo XIX, saltando al título de uno de sus libros en el preciso postrer año del mismo: *Reconstitución y europeización de España*, 1900. En tanto que idea, más o menos expresa, más o menos combatiente, era de larga data, debiéndose recordar como hito clásico, la recomendación de Feijóo a sus compatriotas contemporáneos: "Concepto inglés en pluma francesa". Pero el enunciado de tal idea mediante el término "europeización", es a Costa que corresponde, por lo menos bajo los aspectos de agitación y difusión.

La obra periodística de Ortega recopilada en volumen, arranca de 1902, el año en que él cumplió los diecinueve. Es preciso llegar a 1908, cumplida ya su iniciación en Alemania, para encontrar el término "europeización", con el alcance también para

él de consigna española. Fuera del marco de la recopilación, es posible que aparezca antes en sus escritos, al igual que la misma idea expresada de manera diferente. El contexto sugiere, sin embargo, que aquel término, en cuanto tal, era la primera vez que pasaba por su pluma. A propósito de una reunión en España para el progreso de la ciencia, comenzaba así un artículo en el mes de julio:

> *"Muchos años hace que se viene hablando en España de "europeización": no hay palabra que considere más respetable y fecunda que ésta, ni la hay, en mi opinión, más acertada para formular el problema español. Si alguna duda cupiera de que así es, bastaría para obligarnos a meditar sobre ella haberla puesto en su enseña don Joaquín Costa, el celtíbero cuya alma alcanza más vibraciones por segundo"*[1].

Sólo cuatro días después escribía Costa a Ortega desde su histórico retiro de Graus, agradeciéndole el envío del artículo y el elogio, pero haciéndole algunas breves observaciones. La primera era ésta: "Sobre el sentido del neologismo *europeización* no he cambiado de parecer desde que lo definí en 1898 y años siguientes, según consta en el libro *Reconstitución y europeización de España* y en mi *Revista Nacional*, a las páginas indicadas en los dos índices alfabéticos bajo la rúbrica *Europeización de España"*[2].

Esa observación de carácter histórico, servía de introducción a otras sobre el fondo de la cuestión planteada por Ortega, en la que había envuelto éste una crítica nada velada al propio Costa. Después de nombrarlo con el encomio que se vio, había continuado así: "La necesidad de europeización me parece una verdad adquirida, y sólo un defecto hallo en los programas de europeísmo hasta ahora predicados, un olvido, probablemente involuntario, impuesto tal vez por la falta de precisión y de método, única herencia que nos han dejado nuestros mayores. ¿Cómo es posible si no que en un programa de europeización se olvide definir Europa? ¿Es que, por ventura, no cabe vacilación respecto a lo que es Europa?"[3].

Síntesis de los desarrollos en que entraba era la idea de que Europa se definía por la ciencia. Eso establecido, comentaba: "Y ahora volvamos al asunto de la europeización. ¿Ha habido, de 1898 acá, programa alguno que considere la ciencia como la labor central de donde únicamente puede salir esta nueva España...?"[4] Costa acusó el golpe. Le decía en su citada carta:

"En realidad, no hacía falta definirlo: todos sabemos lo que significa el vocablo *Europa*, usado no como término geográfico, sino como expresión del más alto nivel

---

[1] J. Ortega y Gasset: *Obras completas*, 7ª ed., Madrid, 1966, tomo I, p. 99, artículo "Asamblea para el progreso de las ciencias", 27 de julio, 1908.

[2] Joaquín Costa: Carta a Ortega y Gasset, de fecha 31 de julio, 1908, publicada en el suplemento "Libros" del diario *El País*, Madrid, 8 de mayo, 1983, p. 4.

[3] Ortega, op. cit., p. 99.

[4] *Ibídem*, p. 102.

que alcanza hoy la civilización humana en el continente europeo, en el americano o en otro. Si efectivamente es *Europa=ciencia*, habrá que definir lo que es *ciencia*, dado que no cabe menos vacilación (si acaso más) en la inteligencia de esta voz que en la de aquélla."[5].

Seguía Costa con otros giros en defensa del que llamaba su *ideario*, su *programa*. Baste lo transcrito para la mejor comprensión del sentido que a la europeización le daba Ortega. Para llegar a completarlo será necesario contar con otros artículos suyos del período inmediato, pero allí estaba ya lo esencial. Europa se definía por la ciencia y en radicar la ciencia en España se resumía toda la europeización de ésta. Fórmula simple sólo en apariencia; varias distinciones le servían de supuesto.

Por lo pronto, la ciencia era cosa distinta de la civilización, y ponerlo en claro había sido el primer interés de Ortega. Costa lo pasaba por alto. Según se vio, el vocablo Europa se le presentaba como "expresión del más alto nivel que alcanza hoy la civilización humana". No, no es cosa de civilización, había dicho por anticipado Ortega: "Olvidamos que para tener ferrocarriles, policía, hoteles, comercios, industria, *todo eso, en fin, que podemos llamar civilización*, mejoramiento físico de la vida, ha sido preciso inventarlos antes". Y todavía: "Europa, pues, no es la civilización". ¿Qué es entonces? Es la ciencia: "Europa=ciencia"[6]. Esta ecuación quedaría desprovista de su verdadero alcance sin la toma en cuenta de dos nuevas distinciones complementarias, si bien tácitas ambas.

En primer lugar, la distinción entre ciencia positiva y ciencia en su lata significación clásica. En segundo lugar, la distinción entre civilización y cultura, identificada esta última con la ciencia en su más amplia acepción. Ambos elementos quedaron encerrados al pasar en un solo párrafo sobre el objetivo de la próxima reunión científica que había motivado su artículo: "Se trata de que concurran los pocos o muchos aficionados a estudios matemáticos, naturales, filológicos y filosóficos que haya en España, y que nos dejen una medida bastante exacta de la intensidad de cultura que alcanza nuestro pueblo a la hora de ahora." Idea fundamentada así: "El eje de la cultura, del 'globus intellectualis', pasa por todas las naciones donde la ciencia existe y sólo por ellas."[7].

La distinción entre los conceptos de civilización y cultura, no siempre hecha con el mismo criterio, tiene una significativa historia. Se llegó a ella por la creciente restricción semántica del primero, después de su culminación decimonónica, reflejada en representativos títulos, desde Guizot a Sarmiento. De origen germánico, la distinción fue ruidosamente entronizada en el mundo hispánico en la década del veinte, con la boga de la obra de Spengler. Debe pensarse –salvedad hecha de otra clase de comprobaciones– que su temprano introductor fue Ortega, en el artículo de 1908 que viene ocupándonos. En una segunda parte del mismo, ahora en forma expresa, puntualizaba:

[5] J. Costa, op. cit.
[6] Ortega, op. cit., pp. 100, 101, 102.
[7] *Ibídem*, pp. 103, 104.

"No se pueden presentar juntas la demanda de cultura y la demanda de civilización... ¡Como si la civilización –industria, comercio, organización– fuera otra cosa que cultura aplicada, que producto y fruto de la ciencia!... Claro está que Europa es también la civilización europea, los adelantos técnicos, las comodidades urbanas, la potencia económica. Pero si China viaja, existe y vegeta hoy como hace diez siglos o veinte, si llegó pronto a un grado de civilización superior al de Grecia y en él se detuvo, fue porque le faltó la ciencia, la cultura europea." España es el país "donde más se ha clamado por la civilización europea y menos por la cultura."[8].

Los años inmediatos fueron los de más encendida brega orteguiana bajo el lema de la europeización de España. En 1909, cuando el famoso choque, el artículo "Unamuno y Europa, fábula". Atacado, escribe allí: "Apenas si he escrito, desde que escribo para el público, una sola cuartilla en que no aparezca con agresividad simbólica la palabra: Europa. En esta palabra comienzan y acaban para mí todos los dolores de España." En 1910, conclusión europeísta de una histórica conferencia en Bilbao, colaboración en la nueva revista madrileña *Europa* y aplauso a la misma desde *El Imparcial*. En 1911, respuesta a un nuevo ataque, esta vez de Julio Cejador, con este reproche a su contrincante: "Pretende que volvamos a contraponer europeísmo y españolismo."[9].

Desde otro punto de vista, aquel breve período fue trascendente en la entera evolución intelectual de Ortega. En su transcurso cumplió y colmó los veintiséis años, la edad que mucho más tarde –con la aclaración de que se entendiera la cifra con alguna holgura– señaló, más de una vez, como decisiva en el despertar de todo pensador. Es lo cierto que 1910, en el centro del período, además del de su acceso a la cátedra de Metafísica sucediendo a Salmerón, había sido el año de su anticipador ensayo "Adán en el paraíso". Su efervescencia espiritual de entonces no dejó de manifestarse en su idea de la europeización de España, más afinada cada vez.

En 1908, aspirando a ir más lejos o más hondo que Costa, había identificado a la paradigmática Europa con la ciencia, en especial acepción de ésta. Todo eso sigue en pie. Pero ahora, en 1910, da un paso más. Como no lo había hecho antes, se detiene a aclarar que no se trata de imitar o seguir a la vieja Europa de Francia, Alemania e Inglaterra, sino de infundir vitalidad y personalidad a España para alcanzar por ella una Europa nueva. Aquella autoconciencia de su personal alumbramiento como pensador, ¿fue ajena a la concomitante idea de una originalidad española llamada a sacudir y sobrepasar lo francés, lo alemán, lo inglés? En cualquier caso, es lo cierto que se asiste entonces a un nuevo giro, o sutilización, o profundización –más allá de los que se habían manifestado ya en 1908– de la doctrina de la europeización de España.

En marzo de 1910, al terminar su conferencia de Bilbao sobre "la pedagogía social como problema político", se atuvo a lo esencial de su solidaridad con Costa,

[8] *Ibídem*, pp. 107-108.
[9] *Ibídem*, pp. 128, 137, 142, 164, 165.

en palabras que importa transcribir completas para mejor comprender los ajustes a que por las mismas fechas se aplicara. Recordaba que en 1898 se empezó a hablar de regeneración. Y agregaba, vivo todavía el maestro aragonés:

> *"La palabra* regeneración *no vino sola a la conciencia española: apenas se comienza a hablar de regeneración se empieza a hablar de* europeización. *Uniendo fuertemente ambas palabras, don Joaquín Costa labró para siempre el escudo de aquellas esperanzas peninsulares. Su libro Reconstitución y europeización de España ha orientado durante doce años nuestra voluntad, a la vez que en él aprendíamos el estilo político, la sensibilidad histórica y el mejor castellano. Aun cuando discrepemos en algunos puntos esenciales de su manera de ver el problema nacional, volveremos siempre el rostro reverentemente hacia aquel día en que sobre la desolada planicie moral e intelectual de España se levantó señera su testa enorme, ancha, alta, cuadrada —como un* castiello. *"*

A inmediato punto y aparte, estas rigurosas palabras finales:

> *"Regeneración es inseparable de europeización; por eso, apenas se sintió la emoción reconstructiva, la angustia, la vergüenza y el anhelo, se pensó la idea europeizadora. Regeneración es el deseo; europeización es el medio de satisfacerlo. Verdaderamente se vio claro, desde un principio, que España era el problema y Europa la solución."*[10]

En la ocasión no pudo o no quiso ser más preciso. Lo había sido apenas unos días antes, al escribir en la revista *Europa*, a fines de febrero: "Europa, cansada en Francia, agotada en Alemania, débil en Inglaterra, tendrá una nueva juventud bajo el sol poderoso de nuestra tierra." Esa caducidad, o senectud –a su juicio– de aquellos países europeos dirigentes, no le impedía continuar de corrido: "España es una posibilidad europea. Sólo mirada desde Europa es posible España." Conceptos que en el inmediato abril reiteraba en el citado elogio a la misma revista, cuyos escritores emplean "el símbolo Europa como metódica agresión, como fermento renovador que suscite la única España posible." ¿Cuál? Aquélla en que los españoles dejen de ser "afrancesados, anglizados, alemanizados" por el aluvión de trozos exánimes de otras civilizaciones, para ser ella misma creadora de cultura[11].

Europeizar, pues, a España, pero sin repetir la Europa francesa, inglesa o alemana, por grandes que hubieran sido, o fueran, sus excelencias. Y no simplemente para conformarse con hacer una Europa distinta. Se trataba de algo más ambicioso. Por la europeización, una nueva España, y por la nueva España una nueva Europa, revitalizada y rejuvenecida a su vez. Tal, en definitiva, el sentido que vino a darle en

[10] *Ibídem*, p. 121.
[11] *Ibídem*, pp. 138, 144, 145.

aquellos años al lema de la europeización de España, bien diferente del general espíritu con que adversarios o sostenedores lo combatían o lo defendían. Europeización de España en tanto que logro por ésta de un nuevo nivel de Europa.

Nada ilustra mejor aquella actitud definida en 1910 respecto a los tres mayores países europeos, que sus palabras de 1911 sobre la cultura del más admirado por él. A propósito del estudio de las lenguas extranjeras, escribió en el mes de setiembre nada menos que esto: "Puede creérseme si digo que nadie habrá sentido y seguirá sintiendo mayor antipatía espontánea hacia la cultura germánica que yo. La patética protestante, la pedantería, la pobreza intuitiva, la insensibilidad plástica y literaria, la insensibilidad política del alemán medio, mantienen firme a toda hora mi convicción de que no se trata de una cultura clásica, de que el germanismo tiene que ser superado."

Se dejaría de comprender lo que era para Ortega la europeización de España, tanto si se pasa por alto declaración semejante, como si se lo hace con la que de corrido le seguía: "Pero nótese bien: tiene que ser superado; hoy no lo está. Lo superado es la llamada cultura latina. Si aspiramos a algo más fuerte, nos es imprescindible partir de la ciencia germánica... La cultura germánica es la única introducción a la vida esencial."[12]

Después de 1911, el año de la muerte de Costa, desaparece de los escritos de Ortega el enunciado "europeización de España", por lo menos en su producción recopilada, o en la originariamente publicada en volumen. Desaparece como fórmula o consigna, para convertirse de manera definitiva en su empresa, su gran empresa personal. Toda su ulterior tarea de creación, edición o difusión, no fue –prácticamente hasta el final de su existencia– sino la puesta en acto de aquella milicia juvenil. Ya a medida que avanzaba la segunda década del siglo, Europa en tanto que Europa, va ocupándole cada vez menos, para ser su gran tema, sencillamente, España.

En 1914 lanza *Meditaciones del Quijote*, primer volumen suyo a la vez que de una anunciada serie de "Meditaciones". Al comienzo del prólogo dijo de los ensayos que iban a componerla: "todos, directa o indirectamente, acaban por referirse a las circunstancias españolas". Después de hacer la expresa negación de la "España caduca", las dos últimas palabras del mismo prólogo eran de invocación a una "nueva España". Sobreentendido quedaba que no podía ella ser sino fruto de la germanizante europeización, a su manera, que años atrás había pregonado. Diversos pasajes de la "Meditación preliminar" así lo sugerían. Tal vez ninguno tanto como aquel en que apela a los ancestros germanos del español, e impetra: "no azucéis al ibero que va en mí con sus ásperas, hirsutas pasiones, contra el blondo germano, meditativo y sentimental, que alienta en la zona crepuscular de mi alma". Ponerlos en paz y empujarlos "hacia una colaboración", era lo que aspiraba, pero no sin el reclamo de "una jerarquía", cuyo orden era obvio[13].

Muy lejos de nuestro propósito internarnos aquí en las tan discutibles doctrinas de Ortega sobre muy diversas y entrelazadas relaciones étnico-histórico-culturales,

[12] *Ibídem*, pp. 209, 210.
[13] *Ibídem*, pp. 311, 328, 357.

desde la que era su punto de partida, entre lo español y lo europeo, hasta otras como entre lo mediterráneo y lo latino, entre lo latino y lo germano, entre lo germano y lo español, para no referirnos a más. Baste a nuestro presente objeto, dejar establecida la persistencia de su empeño en renovar a España por su "europeización", tal como entendía a ésta.

La Guerra del 14, en tanto duró, no sólo fue un motivo más para intensificar la reflexión sobre España, sino que lo fue también para una puesta entre paréntesis de la entonación germanizante de su arraigado europeísmo. El prólogo de las *Meditaciones* había sido fechado en el mismo mes de julio en que la contienda estalló. La serie quedó trunca. En 1916 inició otra, con el primer volumen de *El Espectador*, después de haber fundado el año anterior una revista denominada precisamente *España*. En aquel mismo 1916 realiza su primer viaje al Río de la Plata, por el que hace experiencia de los vastos horizontes geográficos del orbe hispánico. En 1917, en la segunda entrega de *El Espectador* da cuenta de dicha experiencia en términos sobre los que hemos de volver. Hasta que, hecha al fin la paz, el tópico europeísta, más que simplemente europeo, regresa lentamente a su pluma.

En 1918 pronuncia un brindis en la "Fiesta del Armisticio", en el que sin dejar de pedir "generoso respeto hacia los vencidos, para esa raza que, derrotada, ha sido la primera en adoptar el ideal de los que la vencieron", exalta a los pueblos victoriosos, en especial Francia e Inglaterra. Es principalmente por éstos que se pisa el umbral de un nuevo renacimiento europeo. Toda la "parte muerta de las viejas naciones, viene a tierra. Y queda sólo en pie, lo que es puro, lo que es joven, lo que es posible en el porvenir"[14]. Finalizando la década, todo un ciclo europeísta venía así a cerrarse de manera hasta cierto punto inesperada para él mismo. Después de tales vicisitudes, una mutación profunda iba a experimentar el europeísmo de Ortega a lo largo de la década inmediata, la de los revulsivos años veinte.

Unión de Europa

La aludida mutación se hizo bien patente cuando llegó a su desenlace, con la nueva divisa europeísta de Ortega: la unión de Europa.

En un primer plano, esta nueva divisa no parece sino un mero enriquecimiento de la primera, la europeización de España, por la sola prolongación en una de sus posibles direcciones, de la que empezara siendo una gran devoción juvenil. Pero en otro plano, resultó de una radical revisión de su idea de Europa misma. Bajo la primera modalidad de su europeísmo, o bajo su primer europeísmo, España era la enfermedad y Europa la medicina, porque era la salud, para decirlo con términos propios de su lenguaje. Bajo la modalidad segunda, o bajo su segundo europeísmo, Europa, en sus distintas sociedades nacionales, de las que España es sólo una y no la más importante, es la enfermedad y la medicina su unión. De ahí que antes de llegar a su prédica unionista, hablase Ortega de los males de Europa a través de conceptuaciones desconocidas antes en su pluma, no ya en los años de Costa sino aún mucho después.

La entera cuestión no quedó definitivamente enunciada de manera formal hasta 1930, en *La rebelión de las masas*. Pero a tal formal enunciación, tanto del problema como de la solución, llegó Ortega con pausados pasos, que le insumieron prácticamente la entera tercera década del siglo. El primero lo constituyó su libro *España invertebrada*, dado a la estampa en 1921. Lo constituyó de una manera curiosa.

Conforme al título, el objeto de la reflexión no fue allí Europa sino España. Se hallaba ésta "invertebrada" como consecuencia del fenómeno que por primera vez llama "rebelión de las masas". Más allá de las clásicas dificultades de "vertebración" suscitadas por los particularismos regionales, una dolencia de otra índole, mucho más grave, afectaba a la nación en su global unidad, a lo largo de toda su historia: "La rebelión sentimental de las masas, el odio a los mejores, la escasez de éstos, he ahí la raíz verdadera del gran fracaso hispánico."[15]

Curioso es, hemos dicho, que tal fuera el primer paso que conduciría al libro europeísta de 1930. Doblemente curioso. En primer lugar, porque la rebelión de las masas europeas, no ya españolas, que en este último libro lo ocupa, se le presenta como un fenómeno reciente, de orígenes no anteriores a mediados del siglo XIX, con una etiología propia también de las características de la vida continental en dicha centuria. En segundo lugar, porque en el texto del libro de 1921, la "invertebración histórica" de España, resultado del imperio de las masas, tiene por fondo la "salud histórica" de los grandes países europeos, fundada en el hecho contrario de la subordinación de las mismas a las minorías dirigentes. Este segundo aspecto es el que nos importa especialmente, porque es en su ámbito donde va a producirse el gran giro orteguiano sobre la idea de Europa.

Cierto es que en plena campaña juvenil por la europeización de España, había escrito en 1910, según ya vimos: "Europa, cansada en Francia, agotada en Alemania, débil en Inglaterra, tendrá una nueva juventud bajo el sol poderoso de nuestra tierra."[16] Pero en 1918, celebrando el Armisticio, invocaba así a Francia: "Tú llegaste enferma a las trincheras, pero tu voluntad, de severo y callado heroísmo, te hace salir de ellas con un cuerpo dotado de una nueva y eterna juventud." Y a Inglaterra: "vas por la vida, lenta e incansable como las estrellas por el cielo."[17] Cierto también que en la propia *España invertebrada* prevé al pasar una próxima "depresión en la potencialidad de las grandes naciones", por la pérdida de vigor de los principios modernos directrices: "racionalismo, democratismo, mecanicismo, industrialismo, capitalismo". Pero para nada hace jugar en su caso el gran morbo de la "patología nacional" española –imposición de las masas sobre las minorías superiores– al que opone la "salud histórica" de aquellas grandes naciones: Francia es un pueblo "sano"; Inglaterra, "no menos saludable."[18]

[14] *Ibídem*, t. VI, pp. 221, 225.

[15] *Ibídem*, t. III, p. 125.
[16] *Ibídem*, t.I, p. 138.
[17] *Ibídem*, t. VI, pp. 222-223.
[18] *Ibídem*, t. III, pp. 123-124.

Esa salud histórica tiene una gran causa: "Mientras la historia de Francia o de Inglaterra es una historia hecha principalmente por minorías, todo lo ha hecho aquí la masa". Finalizando la obra, puntualiza: "Siempre que en Francia o Alemania he asistido a una reunión donde se hallase alguna persona de egregia inteligencia, he notado que las demás se esforzaban en elevarse hasta el nivel de aquélla". En las tertulias españolas, en cambio, "acontecía lo contrario". Y remata, en la siguiente y ya última página, marcando bien lo que la conclusión del libro tenía de contraste entre el norte y el sur de los Pirineos: "La gran desdicha de la historia española ha sido la carencia de minorías egregias y el imperio imperturbado de las masas."[19]

El que hemos llamado gran giro de Ortega respecto a Europa –aunque tardara todavía en proclamar y reclamar la unión de ésta– fue inmediato, por no decir súbito, en directo vínculo con aquel mismo libro de 1921. En 1922, al prologar la segunda edición, el dominante punto de vista en que desemboca, no es ya el español –que había sido el de dicho libro, desde su título hasta su última línea– sino el europeo. A diversas consideraciones se presta dicho prólogo. Atengámonos a lo esencial. Después de recordar el tema del texto como "la grave enfermedad que España sufre", apunta: "Al analizar el estado de disolución a que ha venido la sociedad española, encontramos algunos síntomas e ingredientes que no son exclusivos de nuestro país, sino tendencias generales hoy en todas las naciones europeas." A continuación una como excusa: "Yo no he querido distraer la atención del lector distinguiendo en cada caso lo que me parece fenómeno europeo de lo que juzgo genuinamente español."[20]

La verdad es que de un año al otro, una violenta traslación de su punto de vista se ha producido. El europeo Ortega, presente siempre pero secundario hasta ahora, salta de golpe, y de una vez por todas, al primer plano, subsumiendo en él, para vivirlo en otra dimensión, al español Ortega. El programa de *salvación de las circunstancias españolas* prefigurado en los escritos de su mocedad, definido en *Meditaciones del Quijote* de 1914, prolongado en la revista *España* de 1915 y en *España invertebrada* de 1921, comienza en aquel prólogo de 1922 a convertirse sólo en fragmento del más amplio y apremiante programa de *salvación de las circunstancias europeas* que iba a culminar en *La rebelión de las masas* de 1930.

Añadía en el mismo prólogo: "Ciertamente que el tema –una anatomía de la Europa actual– es demasiado tentador para que un día u otro no me rinda la voluptuosa faena de tratarlo. Habría entonces de expresar mi convicción de que las grandes naciones continentales transitan ahora el momento más grave de toda su historia." Estas últimas palabras resuenan casi textuales ocho años después en el primer párrafo de *La rebelión de las masas,* obra de la cual el pasaje transcrito no deja de ser el temprano anuncio. Obsesivamente se extiende a continuación sobre lo que llama la crisis, o la enfermedad, de Europa: "En modo alguno me refiero con esto a la pasada guerra y sus consecuencias. La crisis de la vida europea labora en tan hondas capas del alma continental, que no puede llegar a ellas guerra ninguna, y la más gigantesca o frenética se limita a resbalar tangenteando la profunda víscera enferma."[21]

[19] *Ibídem,* pp. 110, 127, 128.
[20] *Ibídem,* pp. 38, 39.
[21] *Ibídem,* pp. 39, 40.

Concluía: "He rozado la cuestión para advertir nada más que a los males españoles descritos por mí no cabe hallar medicina en los grandes pueblos actuales."[22] Atrás había quedado, no sólo la vieja fórmula según la cual "España era el problema y Europa la solución", sino también la bien reciente idea de la "grave enfermedad" de España contrastada a la "salud histórica" de Europa. El problema, el gran problema, era ahora la propia Europa, sin que, por supuesto, a su medida, España dejara de compartirlo. De la solución –la solución unionista– no habla todavía; ya lo haría en su momento.

En su onda europeísta de nuevo cuño, a partir de aquel decisivo año de 1922 –que para él fue cruz de caminos no sólo en la cuestión que nos ocupa– Ortega se vuelve cada vez más filósofo de la historia. No corresponde indagar aquí en qué grado lo había venido siendo ya. Menos todavía las circunstancias, en particular europeas, de aquellos primeros años de posguerra que fueron condicionando sus intereses y orientaciones. Desde luego, circunstancias de política práctica, pero también de especulación teórica. Entre estas últimas, sin embargo, no se podría dejar de mencionar el impacto de *La decadencia de Occidente,* de Spengler, cuya traducción española patrocinó y prologó en 1923. Llamó a aquel libro "la peripecia intelectual más estruendosa de los últimos años", como consecuencia de que "nace de profundas necesidades intelectuales y formula pensamientos que latían en el seno de nuestra época". Ese mismo año, al lanzar su célebre revista dirigida al orbe hispánico, la titula *Revista de Occidente.* Apelaba así a un término raramente encontrado en sus escritos anteriores, y vuelto desde entonces, en sí mismo o en sus derivados, reiteradísimo en su pluma. Es punto sobre el que hemos de volver.

En el mismo 1923 publica *El tema de nuestro tiempo*, el primero de sus libros de intención estrictamente filosófica[23]. Pues bien, no obstante girar en torno a las nociones de razón y vida, un dominante espíritu histórico lo recorre del principio al fin; y es en correspondencia con su nuevo europeísmo que ese espíritu se manifiesta. España y lo español, sólo en forma tácita quedan comprendidos en el cuerpo mayor del continente. Las repetidas alusiones son a "Europa", "Occidente", "humanidad europea", "proceso histórico de Europa", "historia europea", "evolución europea", "clave de la historia europea", "cultura europea actual", "una hora como la que está atravesando Europa", "lealtad de los europeos consigo mismos", "política europea".

Al año siguiente, 1924, *Las Atlántidas.* Pese a su título, esta obra era ante todo una reflexión sobre Europa, por supuesto, desde su nueva óptica. Explicaba: "Las Atlántidas son las culturas sumergidas o evaporadas." Europa venía descubriéndolas en cadena: los pueblos prebabilónicos, sumerios y acadienses; la cultura del Asia

[22] *Ibídem,* p. 41.
[23] En 1924, en artículo que hacía referencia al libro del año anterior, puso estas líneas de carácter autobiográfico: "No hay más remedio que irse acercando cada vez más a la filosofía, a la filosofía en el sentido más riguroso de la palabra. Hasta ahora fue conveniente que los escritores españoles cultivadores de esta ciencia procurasen ocultar la musculatura dialéctica de sus pensamientos filosóficos tejiendo sobre ella una película con color de carne. Era menester seducir hacia los problemas filosóficos con medios líricos." *(Ibídem,* p. 270).

menor; la cretense; Troya; la cultura tartesia; antiguas culturas africanas. El interés que despertaban, lo interpreta desde las primeras páginas como "síntoma de la actual sensibilidad europea". Acota: "Vivimos una hora muy característica de transición espiritual, y aun son pocos los que han llegado a tierra nueva y estadiza. Los demás viven en fuga sentimental, dispuestos a ausentarse de lo que constituye la forma ya caduca, pero aún vigente, de la existencia europea."[24]

De ahí en adelante, por más comparaciones y relacionamientos que haga, Europa será su gran tema, a partir de esta comprobación: "El horizonte histórico de Europa se ha ampliado súbitamente en proporciones gigantescas." Reiterará casi al final: "Ello es que en los últimos veinticinco años se ha ampliado gigantescamente el horizonte de la historia. Se ha ampliado tanto, que la vieja pupila europea, habituada a la circunferencia de su horizonte tradicional, de que era ella centro, no acierta ahora a encajar en una única perspectiva los enormes territorios súbitamente añadidos."[25]

Esos últimos veinticinco años habían sido los de su efectiva obra de pensador hasta entonces. Al tomar conciencia del fenómeno, su vocación historicista, más que histórica, se explaya con plenitud. Los conceptos de "horizonte histórico", "sentido histórico", "razón histórica", es allí que asumen del todo la condición de verdaderas categorías de su pensamiento. El de razón vital, que había alcanzado su apogeo en *El tema de nuestro tiempo,* aunque no perdiera su vigencia resultará en lo sucesivo avasallado por el de razón histórica, superponible sólo en parte. Más allá de su apariencia primera, *Las Atlántidas* es obra que recimenta y reafirma la nueva perspectiva europeísta de Ortega. El camino quedaba expedito para *La rebelión de las masas*, libro publicado en 1930 pero del que dijo él mismo que su comienzo periodístico tuvo lugar en 1926.

Europa fue su real asunto. No resulta concebible, hemos dicho en otro lugar, que tal palabra, o algún derivado suyo, no haya figurado en el título, levantado éste siempre como barrera psicológica para la comprensión del esencial significado del texto. El título pudo haber sido, por ejemplo, *La rebelión de las masas europeas.* Pudo haber sido también *Europa invertebrada*[26]. O, con más propiedad, *Meditación de Europa,* un título de sus últimos años, aplicable a lo fundamental de su pensamiento histórico desde 1922 hasta su muerte: aparte de la reflexión directa sobre el viejo continente, fue en función de Europa que a lo largo de todo ese período se produjo aún la que ejercitó sobre los pueblos primitivos, o sobre Grecia y Roma, o sobre lo más jóvenes pueblos emergentes del planeta.

Si en lo histórico, o histórico-cultural, España había sido el gran tema de Ortega hasta 1921, subsumiendo en él al de Europa, en adelante lo será Europa misma, in-

[24] *Ibídem,* p. 289.

[25] *Ibídem,* pp. 289, 307.

[26] El propio Ortega, en nota al pie de la primera página advertía: "En mi libro *España invertebrada,* publicado en 1921; en un artículo de *El Sol*, titulado *Masas* (1926), y en dos conferencias dadas en la Asociación de Amigos del Arte, en Buenos Aires (1928), me he ocupado del tema que el presente ensayo desarrolla."

virtiéndose la subsunción: su permanente preocupación española se integrará ahora en la preocupación europea mayor. Aunque su revista y la biblioteca de la misma formalizaran su viejo programa de germanización cultural del mundo hispánico, el clásico dualismo de Joaquín Costa y de su propia juventud, España-Europa, dualismo operativo sólo para los españoles, había cedido el primer plano –en el solo transcurso de un cuarto de siglo como lo apuntara en *Las Atlántidas*– a otro de muy distinto radio: Europa-Resto del Mundo. Gigantesca ampliación –lo había dicho– para todos los europeos, los españoles incluidos, del "horizonte histórico". De ahí que pensar, o repensar, a Europa, se hubiera vuelto, para todos ellos también, la más urgente tarea.

No por casualidad la rigurosa primera frase del libro era ésta: "Hay un hecho que, para bien o para mal, es el más importante en la vida pública europea de la hora presente."

Desde el punto de vista en que nos hemos colocado, damos más importancia a la inclusión en esa frase de la expresión "vida pública europea", que al contenido de la frase que seguía: "Este hecho es el advenimiento de las masas al pleno poderío social". Se la damos, porque a través de aquella expresión irrumpe sin ningún preámbulo el ahora imperioso desvelo de Ortega por Europa en tanto que Europa. Prescindencia hecha aquí de su calificación e interpretación del fenómeno, la que llama rebelión de las masas la había denunciado antes en la historia entera de España; por otra parte, no puede menos que reconocer en cierto momento que no se circunscribe a Europa, y aun que en América es anterior. Pero lo que a él le importa es Europa, la Europa de su tiempo. Sin salir del primer párrafo sentenciaba: "Europa sufre ahora la más grave crisis que a pueblos, naciones, culturas, cabe padecer."

De ahí en adelante la nota europeísta se vuelve abrumadora. La palabra España figura escasas veces, bien al final del libro, y esto mismo, por lo general, a vía de ejemplo, en enunciaciones compartidas con otras naciones europeas. La palabra Europa y el gentilicio respectivo, en cambio, saltan a cada instante, casi en cada página, y llegado el caso, una decena o docena de veces en una sola. De la primera a la última, términos como éstos:

"Europa", "el terruño europeo", "las naciones europeas", "los Estados europeos", "la humanidad europea", "los europeos", "el europeo dirigente", "el hombre medio europeo", "el hombre europeo actual", "la vida europea", "la existencia europea", "la cultura europea", "la civilización europea", "la historia europea", "la población europea", "la especie europea", "la casta europea", "la vitalidad europea", "la potencialidad europea", "la hegemonía europea", "las ideas europeas", "los mandamientos europeos", "el principio europeo", "el destino europeo", "los Estados Unidos de Europa".

Se halla el libro dividido en dos partes: la primera, "La rebelión de las masas"; la segunda, "¿Quién manda en el mundo?" La primera debió tener por título, ya que no había sido el del libro, "La rebelión de las masas europeas", porque es en tanto que europeo que el fenómeno preocupa a Ortega. En cuanto a la segunda, encerraba

el verdadero mensaje del libro. Europa había ejercido el mando mundial a lo largo de la época moderna. Ahora, dentro y fuera de ella se dudaba de que lo conservase. ¿Causa? La desmoralización producida por la rebelión de las masas: "Europa se ha quedado sin moral." Se trataba de que la recuperase para reafirmarse en el mando del mundo, ya que era la única entidad capaz de ejercerlo o de seguir ejerciéndolo: "No importaría que Europa dejase de mandar si hubiera alguien capaz de sustituirla. Pero no hay sombra de tal. Nueva York y Moscú no son nada nuevo con respecto a Europa."[27]

Escapa a nuestro propósito averiguar el grado de conexión lógica entre la primera y la segunda parte del libro; o, en otras palabras, si la materia no debió haberse repartido en dos libros distintos. Es lo cierto que aquella rápida conexión conduce directamente al autor al que era su objetivo fundamental: la unión de Europa. Cerrando al cabo de una década las profundas tribulaciones del impacto spengleriano, por primera vez pone la cuestión en estos términos unionistas:

"¿Es tan cierto como se dice que Europa esté en decadencia y resigne el mando, abdique? ¿No será esta aparente decadencia la crisis bienhechora que permita a Europa ser literalmente Europa? La evidente decadencia de las *naciones europeas*, ¿no era *a priori* necesaria si algún día habían de ser posibles los Estados Unidos de Europa, la pluralidad europea sustituida por su formal unidad?"[28]

En lo que sigue, apenas se alude muy tangencialmente a la rebelión de las masas. El mal mayor, el que condiciona todos los otros, está en otro lado, está en la dispersión nacional. Exalta la que ahora considera "potencialidad europea actual". Por de pronto en la economía, en cuyo campo dice de los europeos: "la depresión indiscutible de sus ánimos no proviene de que se sientan poco capaces, sino, al contrario, de que, sintiéndose con más potencialidad que nunca, tropiezan con ciertas barreras fatales que les impiden realizar lo que muy bien podrían." ¿Cuáles son esas barreras fatales?: "son las fronteras políticas de los estados respectivos". De ahí que: "El arranque para resolver las graves cuestiones urgentes es tan vigoroso como cuando más lo haya sido; pero tropieza al punto con las reducidas jaulas en que está alojado, con las pequeñas naciones en que hasta ahora vivía organizada Europa."[29]

Pasa eso en lo económico, pero también en todos los órdenes: "Por ejemplo en la vida intelectual. Todo buen intelectual de Alemania, Inglaterra o Francia se siente hoy ahogado en los límites de su nación, siente su nacionalidad como una limitación absoluta." No otra explicación tiene el desprestigio de los Parlamentos: "procede de que el europeo no sabe en qué emplearlos, de que no estima las finalidades de la vida pública tradicional; en suma, de que no siente ilusión por los Estados nacionales en que está inscrito y prisionero." Como consecuencia de todo ello, el europeo ha descubierto nada menos "que ser inglés, alemán o francés es ser provinciano", después de haber creído antes, "cada cual por sí, que eran el universo"[30].

[27] Ortega, *La rebelión de las masas*, Colección Austral , Madrid, Espasa Calpe, 1972, pp. 123, 154.
[28] *Ibídem*, p. 125.
[29] *Ibídem*, p. 130.
[30] *Ibídem*, pp. 130, 132.

Llegado a la cima de su tema, se vuelve Ortega sobre el panorama de conjunto para hacer su síntesis. La rebelión de las masas es sólo síntoma externo de la real enfermedad profunda, la desmoralización de Europa. Tiene ésta muchas causas, pero sobre todas se destaca el desplazamiento del poder que el continente ejercía antes, resultado a su vez del enclaustramiento económico, cultural y político de los estados nacionales. Existen las condiciones para combatir esa causa:

"Ahora llega para los *europeos* la sazón en que Europa puede convertirse en idea nacional. Apenas las naciones de Occidente perhinchen su actual perfil, surge en torno de ellas y bajo ellas, como un fondo, Europa." Así es porque: "Hoy, en efecto, pesa mucho más en cada uno de nosotros lo que tiene de europeo que su porción diferencial de francés, español, etc. Si se hiciera el experimento imaginario de reducirse a vivir puramente con lo que somos como "nacionales", y en obra de mera fantasía se extirpase al hombre medio francés todo lo que usa, piensa, siente, por recepción de los otros países continentales, sentiría terror. Vería que no le era posible vivir de ello sólo; que las cuatro quintas partes de su haber íntimo son bienes mostrencos europeos."[31] No sólo queda señalado el camino, sino que no tiene alternativa:

"Sólo la decisión de construir una gran nación con el grupo de los pueblos continentales, volvería a entonar la pulsación de Europa. Volvería ésta a creer en sí misma, y automáticamente a exigirse mucho, a disciplinarse."[32]

El que hemos considerado segundo europeísmo militante de Ortega –el del Ortega europeo, no simplemente español– iniciado en 1922 en el prólogo a la segunda edición de *España invertebrada*, e integrado poco a poco a lo largo de casi una década, se coronaba así en 1930 con la nueva divisa europeísta de la unión de Europa: creación de un solo estado nacional continental, los Estados Unidos de Europa.

En el exacto cuarto de siglo restante de su vida, hasta su año postrero, reiteró y profundizó, cada vez más, su idea de la unión europea. Por supuesto, lo fue haciendo paralelamente al general ascenso colectivo de dicha idea durante el mismo período. Tampoco se podría olvidar que la gestación en su propio espíritu había coincidido con la germinal efervescencia europeísta de la década del veinte, en el marco de la primera posguerra. En aquel 1922 que fuera tan decisivo para él, había tenido cabida en la prensa alemana y austríaca el primer llamamiento contemporáneo a favor de lo que se llamaba "Paneuropa". En 1924, un "Manifiesto Paneuropeo". En 1927, en Viena, un Congreso que lo hace suyo. En 1928, 1929 y 1930, los históricos planteamientos de Confederación europea hechos por Arístides Briand o inspirados por él[33]. Mucho camino hace la idea en el correr de las nuevas preguerra, guerra y posguerra. Pero nadie, tal vez, se empeñó tanto en darle a la misma una fundamentación doctrinaria en el campo de la filosofía de la sociedad y de la historia, desde luego europeas.

[31] *Ibídem*, pp. 154, 155.
[32] *Ibídem*, p. 157.
[33] Denis de Rougemont, *Tres milenios de Europa*, ed. española, Madrid, 1963, pp. 403 y ss.

El fenómeno que en el libro de 1930 se le había presentado como hilo conductor, desde el propio título, "la rebelión de las masas", vimos que empezó a ser relegado ya en la parte final del mismo libro. Tal relegamiento se acentuará en los textos posteriores. Otra noción pasará a convertirse en la verdadera clave: la de *sociedad europea*, como realidad preexistente de muy antigua data, anterior aún al surgimiento de las distintas naciones-estados. Sociedad, desde luego, natural o espontánea, o involuntaria, no confundida con la deliberada y contractual asociación, conforme al distingo entre sociedad y asociación que venía imponiendo la sociología de su tiempo. En aquel libro, tal noción, si bien esbozada y en general supuesta, no llegó a formalizarse. La unidad europea, por medio de una nación o supernación continental, era ante todo cosa a crearse, a partir de los comunes elementos europeos de cada sector nacional. Ahora la unidad europea existe desde que existe Europa, porque desde entonces existe una "sociedad europea".

En este orden el primer texto significativo corresponde a 1937. Lo constituye el "Prólogo para franceses", puesto ese año a la versión francesa de su libro de 1930. Introduciendo conceptos que no habían figurado en este libro, y que en lo sucesivo alimentarán su pensamiento en la materia hasta el final de su vida, dice allí:

> *"Quería insinuar que los pueblos europeos son desde hace tiempo una sociedad, una colectividad, en el mismo sentido que tienen estas palabras aplicadas a cada una de las naciones que integran aquélla. Esta sociedad manifiesta todos los atributos de tal: hay costumbres europeas, usos europeos, opinión pública europea, derecho europeo, poder público europeo. Pero todos estos fenómenos sociales se dan en la forma adecuada al estado de evolución en que se encuentra la* ***sociedad europea****, que no es, claro está, tan avanzado como el de sus miembros componentes, las naciones."*[34]

Es en un estado de espíritu no manifestado antes, que asienta en seguida: "Ha sido el realismo histórico el que me ha enseñado a ver que la unidad de Europa como sociedad no es un "ideal", sino un hecho y de muy vieja cotidianidad. Ahora bien: una vez que se ha visto esto, la probabilidad de un Estado general europeo se impone necesariamente."[35]

En los desarrollos que lleva a cabo, llama especialmente la atención sobre el último de los atributos mencionados: el poder público europeo. El poder público no necesita ser estatal: "Conviene caer de una vez en la cuenta de que desde hace muchos siglos –y con conciencia de ello desde hace cuatro– viven todos los pueblos de Europa sometidos a un poder público que por su misma fuerza dinámica no tolera otra denominación que la extraída de la ciencia mecánica: "el equilibrio europeo" o *balance of power*. Este es el auténtico Gobierno de Europa que regula en su vuelo por la historia al enjambre de pueblos, solícitos y pugnaces como abejas, escapados a las ruinas del mundo antiguo."[36]

[34] Ortega, *La rebelión de las masas*, ed. cit., p. 14 (El destacado es nuestro. A.A.)
[35] *Ibídem*, p. 15.
[36] *Ibídem*, p. 16.

En 1938, en el "Epílogo para ingleses" al mismo libro, reitera: "Europa fue siempre como una casa de vecindad, donde las familias no viven nunca separadas, sino que mezclan a toda hora su doméstica existencia." Por eso la persecución de la unión de Europa no era sino la de la "reconstitución de Europa"[37], diciéndolo con el viejo término de Joaquín Costa, que le resultaba válido aquí, aunque en su hora, en cuanto aplicado a España le había merecido reparos.

Luego, en 1941, desde Buenos Aires, el prólogo a *Las épocas de la historia alemana* de J. Haller, al que los compiladores de la obra de Ortega titularon precisamente "la sociedad europea". Y por encima de todo, en 1949, la conferencia de Berlín que da título al volumen póstumo *Meditación de Europa*: vuelve a ser piedra angular, con reproducción literal de conceptos que venían desde el "Prólogo para franceses" de 1937, la noción de "sociedad europea" en el sentido histórico-filosófico que le dio entonces. Tuvo todavía Ortega otros finales empeños europeístas. Entre ellos, en 1953, una conferencia en Munich "¿Hay una cultura europea?", y en 1955, el año de su muerte, otra en Berlín cuyo título "Veinticinco años después", recordaba la primera publicación de *La rebelión de las masas*.

Europa, Occidente, América, Hispanoamérica

De más está decir que el doble europeísmo de Ortega se expresa entrelazado con muy diversas –a la vez que muy controversiales– conceptuaciones, no sólo filosóficas e históricas, sino también sociales y políticas. Pero es, en sí mismo, separable de éstas. Apuntarlo en lo que tiene de esencial, en tanto que europeísmo, con su inscripción en la trayectoria de su biografía intelectual, ha sido el objeto aquí. Muchos pasos, por otra parte, de su filosofía más genérica resultan iluminados por su marcha de uno a otro europeísmo, así como por el interno desenvolvimiento que fue propio de cada uno.

Tal transición, sin embargo, no dejó de ser zigzagueante.

Ya hemos señalado que a principios de la década del veinte, conforme a una tendencia epocal a la que mucho contribuyó el título de Spengler, pero impuesta sobre todo por el ensanche del horizonte histórico que tanto impresionó a Ortega, comenzó éste a emplear cada vez más el término Occidente y sus derivados, de rara presencia en sus escritos anteriores. No lo utilizó siempre –como en general no se le utiliza– con el mismo alcance. Unas veces, en su caso en la inmensa mayoría de sus desarrollos doctrinarios, Occidente es estrictamente sinónimo de Europa. Otras veces es significante de Europa y América. Así, a sendas partes de una y otra, a "España e Hispano-América" se dirigía en 1923 la *Revista de Occidente*, con el propósito de revelar "la nueva arquitectura en que la vida occidental se está reconstruyendo". El que hemos llamado segundo europeísmo de Ortega, con su programa de la unión de Europa, obvio es que no comprendía, que no podía comprender, a Hispanoamérica. No obstante, un previo momento hubo en que concibió, o tuvo el sueño, de una gran

[37] *Ibídem*, pp. 166, 167.

supernación a constituirse, no ya con los pueblos del viejo continente, sino con los de lengua española de uno y otro lado del Atlántico: España e Hispanoamérica.

A mediados de 1916 hizo Ortega su primer viaje al Río de la Plata, extendido hasta principios de 1917. Argentina, en cuyas grandes ciudades, Buenos Aires, Rosario, Córdoba, Tucumán, Mendoza, dictó cursos y conferencias (como después en Montevideo), le llamó poderosamente la atención. En proemio al tomo segundo de *El Espectador,* daba cuenta de su experiencia en términos como éstos: "Podrá herir nuestra nacional presunción, pero es el caso que ese pueblo, hijo de España, parece hoy más perspicaz, más curioso, más capaz de emoción que el metropolitano."

No pasaría ello de la comprobación más o menos sorprendida de un viajero, si no fuera que, ahondándola, llega Ortega a la idea de una sustancial comunidad, no ya retrospectiva sino prospectiva, entre España e Hispanoamérica. Es el idioma el factor decisivo. Expresaba en el mismo proemio: "para un escritor, para un poeta u hombre científico las separaciones políticas de los estados son inexistentes cuando bajo ellas fluye, quiérase o no, la identidad lingüística... Un escritor español no debiera, pues, sentirse a más distancia de Buenos Aires que de Madrid." Avizora toda "una edad nueva" para después de la guerra. "Entonces veremos que en el último siglo, y gracias a la independencia de los pueblos centro y sudamericanos, se ha preparado un nuevo ingrediente presto a actuar en la historia del planeta: la raza española, una España mayor, de quien es nuestra península sólo una provincia."

En el libro de 1930 vuelve España a presentársele como "provincia", pero de muy otro carácter. Ahora en las mismas condiciones que todas las demás naciones europeas, como parte de la supernación Europa y sólo de ella. En cuanto a la España mayor augurada en 1917, una expresa referencia de sentido completamente opuesto, en el mismo libro: "Con los pueblos de Centro y Sudamérica tiene España un pasado común, raza común, lenguaje común, y, sin embargo, no forma con ellos una nación. ¿Por qué? Falta sólo una cosa que, por lo visto, es lo esencial: el futuro común."[38]

Fue hacia 1924, orientado ya Ortega, aunque desde hacía muy poco, a su segundo europeísmo, que su cambio de espíritu histórico respecto a Hispanoamérica se exteriorizó. Curiosamente, vino a ocurrir a la hora en que daba sus primeros pasos su vasta y prolongada empresa de la *Revista de Occidente* y su biblioteca, asentada en el gran hecho de la "identidad lingüística" hispana de ambas orillas del Atlántico que había exaltado en 1917, y cuyo sentido de unidad supranacional perduraba en 1921, en *España invertebrada.* Había dicho entonces: "no es dudoso que en casi todas las disciplinas y ejercicios hay hoy españoles tan buenos, si no mejores que los de ayer". Y entre los seis "españoles" contemporáneos que mencionaba como ejemplo incluía a Rubén Darío[39].

En 1924 será otra cosa, aunque se trate sólo de mínimos movimientos iniciales en la traslación de su punto de vista. De aquel año son sus primeros escritos críticos sobre aspectos de la inteligencia y la cultura argentinas; pero además, con más elocuencia, su primera aproximación de Argentina a Estados Unidos, en aquel revelador esbozo de filosofía de la historia universal desde el dualismo Europa-Resto del Mundo, que fue *Las Atlántidas*[40]. Era apenas el punto de partida de ideas a las que volvería –no sin cáusticas notas– en 1930 en *La rebelión de las masas,* en 1937 en "Prólogo para franceses", en 1939 en *Meditación del pueblo joven.*

Con todo el interés que en sí mismo tiene, el pensamiento de Ortega sobre América, y en particular sobre Hispanoamérica, es ya otro asunto. Pero así breves, así esquemáticas, las precedentes referencias nos han parecido doblemente necesarias. En primer lugar, para la mejor comprensión del pasaje de una a otra de sus dos formas de europeísmo, a través de las no lineales vicisitudes de su existencial "yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo". En segundo lugar, a fin de completar la toma de conciencia de los elementos que entraron en su gran tema Europa, vuelto para España de perentoriedad extrema a la hora de conmemorar el centenario del filósofo. De ese tema, el de América había constituido para él, con tanto de entrega como de reserva, un complemento inevitable; sigue y seguirá constituyéndolo también para la propia España.

(1984)

[38] *Ibídem,* p. 151.

[39] Ortega, *Obras Completas,* tomo III, p. 90.

[40] *Ibídem,* p. 294.

EL QUIJOTE EN UNAMUNO Y ORTEGA

Unamuno y Ortega son, desde luego, las figuras máximas de la filosofía española en el siglo XX. Pero hay, por otro lado, en esta filosofía, una cuestión que es formulable, precisamente, así: "Unamuno y Ortega". Al cotejo o confrontación entre Unamuno y Ortega se vuelve cada vez que se ahonda en uno u otro, como también cada vez que se analizan las condiciones contemporáneas del pensamiento o la cultura de España. El resultado es a veces la coincidencia. Pero más a menudo y sobre todo en las instancias decisivas, el conflicto.

Las relaciones personales e ideológicas entre ambos tienen su historia y hasta su anecdotario. Hacia el extremo opuesto de lo que es mera anécdota, esas relaciones expresan dos maneras muy diversas de acercarse al problema de España y de buscarle soluciones. Por tal diversidad, que llega a ser oposición, cobra todo su sentido la cuestión Unamuno-Ortega. Se instituye ésta en torno a la antinomia histórica España-Europa, y se prolonga a propósito de la antinomia filosófica Razón-Vida. La primera se halla radicada en el campo de la cultura; la segunda en el campo del conocimiento y el ser. Pero no están desvinculadas entre sí; por el contrario, se corresponden íntimamente, se llaman la una a la otra y en ciertos planos son inseparables.

Después de un primer contacto amistoso en 1904, Unamuno y Ortega tuvieron su primer choque en 1909, precisamente sobre las relaciones con Europa. En carta a Azorín, embistió Unamuno contra "los papanatas que están bajo la sugestión de lo europeo". Con el título de "Unamuno y Europa, fábula", replicó Ortega: "Cierto que el señor Unamuno me alude en esa carta... apenas si he escrito, desde que escribo para el público, una sola cuartilla en que no aparezca con agresividad simbólica la palabra Europa. En esta palabra comienzan y acaban para mí todos los dolores de España". Llama en seguida a Unamuno "energúmeno español", conforme a la caracterización que de él acababa de hacer en su estudio sobre Renan: "morabito máximo que entre las piedras reverberantes de Salamanca inicia a una tórrida juventud en el energumenismo".

Las respectivas posiciones de Unamuno y Ortega en la cuestión España- Europa, suelen verse a través de ese choque, inmovilizadas en la "instantánea" de ese episodio. Se olvida así que Unamuno había llegado al españolismo desde el europeísmo, y que a su vez Ortega, partiendo también del europeísmo iba a llegar igualmente al españolismo.

El concepto de españolismo puede tener aquí dos sentidos: uno, derivado de lo español como preocupación; otro, derivado de lo español como valor. En el primero hay en ambos pensadores un españolismo constante. En el segundo, evolucionan ambos del europeísmo al españolismo. Es, claro está, este españolismo de valor el que importa confrontar en sus significaciones de doctrina. Los españolismos a que llegan Unamuno y Ortega no se confunden con el histórico tradicionalismo de la Es-

paña conservadora, que inspira, por ejemplo, al hispanismo doctrinario de Menéndez y Pelayo. Pero a la vez difieren sensiblemente entre sí.

Es notable comprobar que la evolución de ambos hacia el españolismo se produjo bajo el signo del Quijote. Tanto en uno como en otro, el esclarecimiento del problema de España se halla directamente ligado a la creación cervantina. Hubo para ello, en primer lugar, una razón ocasional: el tercer centenario del Quijote, en 1905, con toda la resonancia que tuvo durante varios años. Para la generación del 98, en su plenitud entonces, el tema resultó inseparable del tema de España, su tema por excelencia; Ortega, epígono de ella, alcanzó a participar del mismo clima. Hubo, después, una razón de fondo: el carácter eminentemente representativo de España y lo español, que tiene la obra de Cervantes. Cuando aquellos hombres se vuelven hacia la historia –o la "intrahistoria", como prefiere decir Unamuno– de España, en su reflexión sobre ésta, es la figura del Quijote lo que primero divisan.

Tanto Unamuno como Ortega llegan a hacer profesión de quijotismo en relación con el problema de España. Pero difieren doblemente: por un lado, en el grado de penetración en la personalidad de cada uno, en el puesto que sus quijotismos ocupan respecto a la totalidad de sus obras; por otro lado, en su sentido profundo. El de Unamuno es quijotismo de "Don Quijote", el personaje; el de Ortega es quijotismo de "El Quijote", el libro. El quijotismo de Unamuno se resuelve en "donquijotismo"; el quijotismo de Ortega se resuelve en "cervantismo".

Lo que tuvieron de diferentes sus españolismos de valor fue resultado, precisamente, de lo que tuvieron de diferentes sus formas de quijotismo. La obra de Cervantes fue para Unamuno un llamamiento a España por la fe religiosa; para Ortega, un llamamiento a España por la razón filosófica. Por el ingreso al españolismo y el quijotismo alcanzaron ambos lo más personal de sus respectivas filosofías. No fue para ambos algo accesorio, sino esencial. Pero mientras Unamuno *encuentra* la clave de España en *Don Quijote*, Ortega la *busca* en *El Quijote;* mientras aquél llega a la adhesión fervorosa que le suscita el protagonista con sus hechos, éste parte de una reflexión sobre el espíritu del autor. Las obras decisivas, fundacionales de sus distintos quijotismos, fueron respectivamente: *Vida de Don Quijote y Sancho* y *Meditaciones del Quijote*. Hay ya en los títulos un doble contraste significativo: Vida-Meditaciones; Don Quijote-El Quijote.

Para Unamuno, el momento culminante es 1905, cuando publica *Vida de Don Quijote y Sancho*. Dirá mucho después que fue "coincidiendo por acaso, no de propósito, con la celebración del tercer centenario de la primera publicación del *Quijote*, ya que no me propuse hacer obra de centenario". En 1906 proclamaba: "Tengo la profunda convicción, por arbitraria que sea –tanto más profunda cuanto más arbitraria, pues así pasa con las verdades de fe– tengo la profunda convicción de que la verdadera y honda europeización de España, es decir, nuestra digestión de aquella parte de espíritu europeo que pueda hacerse espíritu nuestro, no empezará hasta que no tratemos de imponernos en el orden espiritual a Europa, de hacerles tragar lo nuestro, lo genuinamente nuestro, a cambio de lo suyo, hasta que no tratemos de

españolizar a Europa". Eso que llama "lo nuestro, lo genuinamente nuestro", es lo que aquí venimos denominando su *donquijotismo.*

En 1912 epilogaba su obra fundamental *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, con un ensayo titulado "Don Quijote en la tragicomedia europea contemporánea", donde explica como "brotó" su libro anterior, y con él su "culto al quijotismo como religión nacional". "Quise allí –agrega– rastrear nuestra filosofía". Y concluye: "Mas adonde acaso hemos de ir a buscar el héroe de nuestro pensamiento no es a ningún filósofo que viviera en carne y hueso, sino a un ente de ficción y de acción, más real que los filósofos todos; es a don Quijote. Por que hay un quijotismo filosófico, pero también una filosofía quijotesca."

Para Ortega, el momento culminante en 1914, cuando publica *Meditaciones del Quijote*, su primer libro. Sobre el tapete seguía todavía el tema del Quijote, especialmente por la insistencia de Unamuno. Es en aquel momento que se produce en Ortega el tránsito al españolismo de valor, y no como señalan algunos, en ocasión de *España invertebrada*, obra de 1921. Pero será para impugnar el españolismo donquijotista de Unamuno. Nos atrevemos a sostener que mueve al libro de Ortega una intención de réplica al unamuniano y bien reciente *Del sentimiento trágico de la vida.*

Aparecen por primera vez en *Meditaciones del Quijote* ideas que serán capitales en la filosofía personal de Ortega: explícitas, la de circunstancia y la de perspectiva; implícita, la de razón vital. De las dos primeras, fundado su españolismo, resultaba una especial estimación de lo español. Después de haber señalado que todos los ensayos del libro, "directa o indirectamente, acaban por referirse a las *circunstancias españolas"*, escribe: "Hemos de buscar para nuestra circunstancia, tal como ella es, precisamente en lo que tiene de limitación, de peculiaridad, el lugar acertado en la inmensa perspectiva del mundo..., la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre... Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo."

Era del Quijote que ese españolismo sacaba inspiración. Pero he aquí como definía su quijotismo: "En las *Meditaciones del Quijote* intento hacer un estudio del quijotismo. Pero hay en esta palabra un equívoco. Mi quijotismo no tiene nada que ver con la mercancía bajo tal nombre ostentada en el mercado. *Don Quijote* es un libro y Don Quijote es un personaje de ese libro. Generalmente, lo que en bueno o en mal sentido se entiende por "quijotismo" es el quijotismo del personaje. Estos ensayos, en cambio, investigan el quijotismo del libro". Es decir, investigan a Cervantes, pero a Cervantes en cuanto a autor del Quijote. Continuaba: "...los errores a que ha llevado considerar aisladamente a Don Quijote, son verdaderamente grotescos. Unos con encantadora previsión, nos proponen que no seamos Quijotes; y otros, según la moda más reciente –[alusión clara a Unamuno]–, nos invitan a una existencia absurda, llena de ademanes congestionados. Para unos y para otros, por lo visto, Cervantes no ha existido... Este es para mí el verdadero quijotismo: el de Cervantes, no el de Don Quijote". Quería significar: de Cervantes, en lo que tiene de revelador del espíritu español a través de su libro, pero más allá de su personaje central.

En un sentido, tanto Unamuno como Ortega pertenecen a la filosofía de la vida que se alzó en el 900 contra el intelectualismo del siglo XIX y su forma extrema, el cientificismo. Pero en otro sentido, mientras Unamuno se orienta a un vitalismo irracionalista, Ortega lo hace a un vitalismo racionalista. Mientras Unamuno sacrifica en forma expresa la razón a la vida, Ortega aspira a fortalecer la razón precisamente en la vida. Tal divergencia filosófica, así esquematizada, tiene que ver también con las respectivas reacciones de uno y otro frente al Quijote. Es en el curso de su polémica contra el "donquijotismo" de Unamuno que Ortega se sintió conducido a su después famosa teoría de la razón vital.

Unamuno había escrito en *Vida de Don Quijote y Sancho*: "Fundaste este tu pueblo, el pueblo de tus siervos Don Quijote y Sancho, sobre la fe en la inmortalidad personal; mira Señor, que es esta nuestra razón de vida y es nuestro destino entre los pueblos el hacer que ésta nuestra verdad del corazón alumbre a las mentes contra todas las tinieblas de la lógica y del raciocinio..." Y en *Del sentimiento trágico de la vida:* "Aparéceseme la filosofía en el alma de mi pueblo como la expresión de una tragedia íntima análoga a la tragedia de Don Quijote, como la expresión de una lucha entre lo que el mundo es según la razón de la ciencia nos lo muestra, y lo que queremos que sea según la fe de nuestra religión nos lo dice."

Ortega, en respuesta directa, vuelve por los fueros de la razón, prolongando la filosofía del concepto de su iniciación neokantiana. Es otra de sus "meditaciones" en torno al libro de Cervantes: "Conviene a todo el que ame honradamente, profundamente, la futura España, suma claridad en este asunto de la misión que atañe al concepto... Esta misma oposición, tan usada hoy por los que no quieren trabajar, entre la razón y la vida, es ya sospechosa. ¡Como si la razón no fuera una función vital y espontánea, del mismo linaje que el ver y el palpar!... Representamos en el mapa moral de Europa el extremo predominio de la impresión. El concepto no ha sido nunca nuestro elemento... Yo no propongo un abandono, sino todo lo contrario: una integración... El caso del Quijote es, en éste como en todo orden, verdaderamente representativo." Representativo de aquel extremo predominio de la impresión, de donde la razón decisiva para concentrar en él la magna pregunta sobre el ser de España.

En contraste con el voluntarista y fideísta de Unamuno, el quijotismo problemático y crítico de Ortega no es entonces nada más, pero tampoco nada menos, que un llamamiento a la responsabilidad de la inteligencia española, como inteligencia.

En realidad, aquel antagonismo teórico –tal como quedó establecido de 1905 a 1914– estaba destinado a gravitar en nuestro siglo sobre la totalidad del pensamiento de lengua española, de uno y otro lado del océano. Así fue de hecho. El donquijotismo de Unamuno, de tan justa celebración literaria, resultó filosóficamente desprovisto de sentido histórico. De las meditaciones cervantinas de Ortega salió, en cambio –al margen de sus personales doctrinas–, una poderosa invocación a la personalidad filosófica de España e Hispanoamérica.

(1961)

ANTONIO MACHADO, POETA, FILÓSOFO, HOMBRE

No siempre la pública recordación de un aniversario biográfico, extraído de la historia de la cultura, tiene, o tiene que tener, significado de homenaje. Puede este significado estar ausente entre las tantas razones de objetividad científica o académica capaces de justificar aquella recordación. No ha sido éste el caso de la conmemoración uruguaya de los treinta años de la muerte de Antonio Machado. Es el sentido, y más que el sentido, el sentimiento del homenaje, lo que en la ocasión ha guiado y caldeado las severas, y por cierto sobradas, motivaciones de orden histórico y cultural. Tanto, que, traspasando los muros de aulas y paraninfos, la celebración ha resultado ser, no ya universitaria en sentido estricto, sino popular.

Dicho sea así, a secas: popular. Nada fuera más grato al espíritu de Machado. Él, que precisamente en el enigma de la palabra, de las palabras, buscaba con ahínco, mucho más allá de retóricas y filologías, las claves metafísicas de la realidad del mundo y de la existencia humana, tuvo por esa de "popular", a lo largo de toda su vida, una devoción que, de llamarla de algún modo la llamaríamos, ya que hemos dicho devoción, sagrada. Sagrada devoción, infundida por la no por laica menos profunda religiosidad con que sentía, amaba e invocaba al pueblo. Era esta de "pueblo", a su vez, viviente palabra que prefería a cualquier otra para nombrar lo mejor de la especie, en su misterioso ascenso desde los oscuros orígenes zoológicos. Devoción, fidelidad e identificación que mantuvo hasta la muerte física interpuesta en un alto de la trágica caravana emigrante de la república, transitoriamente vencida.

Homenaje popular éste, el espíritu universitario participa en el mismo como parte inseparable que él es del espíritu del pueblo. Grato fuera esto también al de Machado. Dijo una vez por boca de Juan de Mairena:

> *"Mas yo quisiera dejar en vuestras almas sembrado el propósito de una Escuela Popular de Sabiduría Superior. Y reparad bien en que lo superior no sería la escuela, sino la sabiduría que en ella se alcanzase."*

Rendir homenaje a Machado fundiendo elementos intelectuales y emocionales, puede ser un ejercicio colectivo de preparación para esa forma de sabiduría superior, a la vez que popular, que él postuló tanto como practicó.

La espontaneidad de este homenaje, o de estos homenajes, no se explica sólo, sin embargo, por la excepcional jerarquía de la obra y por el hondo sentido que de lo popular tuvo el autor. Además de eso, y por encima de eso, se explica, creemos, por la atracción, tanto más poderosa cuanto más pasa el tiempo, del carácter humano que Machado encarnó. Como hombre, el más enterizo, el más auténtico, el más puro, queremos decir sencillamente, el mejor –repetimos, como hombre, y agregamos,

como hombre ejemplar, en el menos adocenado de los sentidos de esta expresión– de todos los escritores que formaron la gran generación española del 98, tan rica en valores humanos.

Esa explicación resulta especialmente confortante, en oportunidad de evocar a Machado en un aniversario de aquella su muerte, que todavía nos conmueve. Porque el sentido de su hombredad personal anduvo en él siempre ligado al sentido de su muerte también personal. A lo largo de su vida, al igual que en sus últimos días, lo acompañó el dolor, o, para decirlo con palabra más suya, la pena. Debió, sin embargo, sentir en los postreros destellos de su conciencia, más que la serenidad del justo, la alegría, precisamente la alegría, de haberse realizado hasta el fin –viejo sueño suyo– como hombre cabal.

En los primeros lustros del siglo, en su célebre *Retrato,* había escrito:

> *" ... Dejar quisiera*
> *mi verso como deja el capitán su espada:*
> *famosa por la mano viril que la blandiera,*
> *no por el docto oficio del forjador preciada."*

Y al término de su existencia, en uno de sus poemas de la guerra civil, el dedicado "A Líster, Jefe de los Ejércitos del Ebro", quiso poner, desde la naciente a la desembocadura del río encrespado de hazañas, "de monte a mar", esta palabra suya:

> *"Si mi pluma valiera tu pistola*
> *de capitán, contento moriría."*

Pudo y debió Machado morir de algún modo contento, sublimando las penas y penalidades del desastre, a la hora de aquel su final, lleno de humildad pero también de grandeza, en un perdido pueblito del sur de Francia. ¿Cómo no asistirle entonces la certidumbre del valor de su pluma –doble valor, por valiosa y por valerosa– manejada toda su vida por mano no menos viril que la de los grandes capitanes del pueblo? Lúcido como era, esta certidumbre y por tanto aquella suerte de alegría moral, no pudieron faltarle. Y si las anhelaba de antiguo para la hora de la muerte, era porque de antemano estaba ya tendida –tensa– la heroica voluntad de alcanzarlas.

"Mi verso", había dicho en el lejano *Retrato* arriba citado: "mi pluma", dice después. Deliberada o no, la variante traducía el enriquecimiento producido entretanto en el escritor Machado, con la decisiva adición, en lo formal, de su prosa a su poesía, y en lo sustancial, de su filosofía a su poesía. Adición decisiva, porque desde que ella acontece resulta imposible concebir, no ya al propio Machado sólo como poeta, sino a su misma poesía separada de su filosofía. No es que, en su caso, el verso exprese por un lado al poeta, y la prosa, por otro, al filósofo. Al promediar la segunda década del siglo, el filósofo que siempre había habitado en él, inicia una lenta pero segura progresión hacia los primeros planos de su espíritu. Como consecuencia, su poesía

se impregna cada vez más de esencias filosóficas, en tanto que, paralelamente, surge su filosofía en prosa, impregnada a su vez de esencias poéticas.[1] El resultado vino a ser, para la historia del genio hispánico, el doblado de uno de sus poetas más grandes, en uno de sus pensadores también más grandes.

Contra el reconocimiento de Machado filósofo, que es tanto como decir de Machado integral, distintos factores han conspirado: su temprana celebridad de poeta eminente; el inveterado prejuicio, en ciertos sectores, de la diversidad radical entre filosofía y poesía, que ha hecho no menos estragos, valga la paradoja, que el prejuicio de signo contrario de la diversidad radical entre filosofía y ciencia; la sutileza, a la vez que la llaneza, y todavía la concisión, con que deslizó en sus poemas meditaciones profundas sin marchitar la lozanía de su lirismo: la ficción literaria de que revistió su prosa filosófica, con la genial creación de los apócrifos profesores Juan de Mairena y Abel Martín, por quienes dice o contradice, según fuera el caso, su propio pensamiento: la superior ironía con que expresa a ese pensamiento, y que resulta, por una parte, del solo recurso a aquellos apócrifos, por otra del infalible humor eficazmente alternado con la gravedad; la forma dispersa y sólo en apariencia inconexa con que expuso sus ideas por medio de "sentencias, donaires, apuntes y recuerdos", como él dijo –salpicando aforismos, diálogos, versos, fragmentos de supuestos discursos, añadimos nosotros– modos, todos ellos, de aquella misma ironía: en fin, la oscuridad con que todavía se presentan muchos aspectos de la formación y desenvolvimiento de su personalidad de pensador, que rompe muchos de los habituales esquemas del cuadro generacional del 98.

Orígenes, etapas, influencias ajenas y aportaciones propias, todo aparece rodeado de problemas a propósito de la conciencia filosófica de Machado. Formado en su adolescencia y juventud madrileñas en la célebre Institución Libre de Enseñanza que animara Francisco Giner de los Ríos, conservó de su histórico espíritu krausista, el temple ético y la religiosidad laica. Nada más, acaso, aunque no fuera eso poco, porque huellas de la concepción del conocimiento y de las categorías metafísicas de la escuela de Krause, agotada definitivamente en España al pisar el 900, no se encontrarán ni aún en sus primeras producciones. Bordeando la treintena, en el tránsito de las centurias, lo capta una onda de pensamiento cuyo impulso lo llevará, hasta el final de su vida, por una línea de pensadores que le sirven de sucesivas apoyaturas para la reflexión propia sin identificarse con ninguno de ellos: Schopenhauer, Nietzsche, Bergson, Unamuno, Husserl, Scheler, Heidegger. Para todos ellos, expresiones admirativas; pero acompañadas de reticencias, cuando no de declaradas y hasta hostiles reservas.

La tentación de explicar a Machado por Bergson ha sido muy poderosa, habida cuenta de su tan subrayado temporalismo poético y filosófico, muy anterior a la insurgencia de Heidegger. Habida cuenta también de su frecuente recurso a tópicos

[1] Después de su traslado a Baeza, en Andalucía, desde Soria, en Castilla, hacia 1912; ese traslado siguió a la temprana muerte de Leonor , su esposa, pérdida que dejó honda huella en el espíritu del poeta.

bergsonianos como la distinción entre tiempo psíquico y tiempo matemático, el contraste entre la corriente de la vida y las realidades inertes, o la oposición entre las intuiciones del saber vital y los conceptos lógicos del lenguaje articulado. Habida cuenta aún, del curso que en París le siguiera a Bergson en los años 1910-1911, episodio que le gustó evocar.

Es cierta –y sin duda la mayor de cuantas experimentara– la influencia en él del maestro del Colegio de Francia. Inalterable, por otra parte, permaneció su reconocimiento del gran papel que le cupo a éste como inspirador directo o indirecto de las grandes renovaciones filosóficas del siglo. Bastaría recordar estas palabras suyas, datadas en Valencia, en 1937, o sea, en plena guerra española y poco antes de morir: "Como escuela filosófica dominante aparece, en la Alemania de posguerra, la fenomenología, ya iniciada por Edmundo Husserl, un movimiento intuicionista, que pretende partir, como Bergson, de los datos inmediatos, originales, irreductibles de nuestra conciencia, y que alcanza con Heidegger, en nuestros días, un extremo acercamiento al bergsonismo." A lo que agregaba: "Para penetrar y hacer cordialmente suya esta filosofía de Heidegger, Mairena, por lo que tenía de bergsoniano, y, sobre todo, de *poeta del tiempo* –no precisamente el suyo–, estaba muy preparado."

Pero se equivocaría quien considerara a Machado, sin más, un bergsoniano. Ya en 1913 –repárese en la fecha– ironizaba a costa del francés. En el "Poema de un día", del que se ha dicho con razón que es el primero suyo en que la lírica pura empieza a ceder ante la filosofía –poema, por otra parte, dicho sea de paso para poner las cosas en su punto, tan tocado de bergsonismo–, en ese poema, este alfilerazo:

"Enrique Bergson: Los datos
inmediatos
de la conciencia. ¿Esto es
otro embeleco francés?
Este Bergson es un tuno;
¿verdad, maestro Unamuno?
Bergson no da como aquel
Immanuel
el volatín inmortal..."

No menos se equivocaría quien por ese ocasional tributo a "aquel Immanuel", lo considerara un adepto del neokantismo, del que a esas horas se había librado ya el propio Ortega. A los neokantianos, o "tornakantianos" como gustaba llamarlos, fue siempre adverso en la palabra de Mairena: y en cuanto al propio Kant, elogiando sinceramente la belleza de la *Crítica de la Razón Pura* como poema lógico, se sintió distante suyo, por su modo de filosofar tanto como por las tesis mismas.

Volviendo todavía a Bergson, por lo que tienen de clave sus relaciones con él, después de aquel poema de 1913 desliza un pasaje igualmente de desvío en el prólogo a la segunda edición de *Soledades, Galerías y Otros Poemas,* fechado en 1919. Refiriéndose al año 1903 en que apareció *Soledades*, dice:

"Ningún alma sincera podía entonces aspirar al clasicismo, si por clasicismo ha de entenderse algo más que el dilettantismo helenista de los parnasianos. Nuevos epígonos de Protágoras (nietzschianos, pragmatistas, humanistas, bergsonianos), militaban contra toda labor constructora, coherente, lógica (...) Yo amé con pasión y gusté hasta el empacho esta nueva sofística (...)."

Es en nombre de la razón, de la lógica, que aparece ahí su alejamiento de Bergson. Pero lo más decisivo, en el mismo sentido, es un texto capital que publica en 1925 en la *Revista de Occidente,* "Reflexiones sobre la lírica", comentario a la poesía de José Moreno Villa. Haciendo la crítica del activismo irracionalista de la época, explicita allí, como en ninguna parte, aquella discrepancia.

Veamos algunos breves fragmentos:

"No puede ser lo humano definido hoy como ayer. Por lo pronto, el homúnculo activo que fue todavía a la guerra europea, llevando a Zaratustra en la mochila y su propia definición en términos de ciego dinamismo, parece haber ya cumplido su Karma. No ha de ser él quien arrastre a aventuras espirituales. Podrá mañana dominar en las masas, perturbar el mundo, imperar en política, pero nunca en la minoría de conciencias que, en todo tiempo representan lo actual. Volverá a ser lo humano definido por lo racional."

A continuación de eso, tan significativo, lo siguiente:

"La inteligencia sólo puede pensar –según Bergson– la materia inerte, como si dijéramos, las zurrapas del ser, y lo real, que es la vida (du vécu – de l'absolu), sólo alcanzarse con los ojos que no son los de la inteligencia, sino los de una conciencia vital, que el filósofo pretende derivar del instinto. En el camino hacia abajo del intelectualismo está Bergson, acaso, en el límite. Para refutarlo habrá que volver de algún modo a Platón, a afirmar nuevamente la posición teórica del pensar; porque la inteligencia pragmática no sirve para el caso. Con todo, conviene anotar esto: el hombre actual no renuncia a ver. Busca sus ojos, convencido de que han de estar en alguna parte. Lo importante es que ha perdido la fe en su propia ceguera. Supongamos por un momento que el hombre actual ha encontrado sus ojos, los ojos para ver lo real a los que nos referimos. Los tenía en la cara, allí donde ni siquiera pensó en buscarlos."

Texto capital, hemos dicho, en cuanto iluminante de la conciencia filosófica de Machado definitivamente constituida, a partir, pero al margen, de Bergson. Resulta iluminante, en la totalidad de su contenido, más allá de los fragmentos transcritos, tanto por lo que niega, los instintivismos y voluntarismos activistas, como por lo que

afirma, la supremacía cognoscitiva y ética de una razón no separada de la realidad, es decir, de la experiencia. Las "Reflexiones sobre la lírica" lo llevan a la reflexión sobre el hombre, a la defensa del hombre. Y ello a la hora en que el activismo irracionalista recomenzaba con el fascismo su trágica carrera política.

Ese esclarecedor deslinde filosófico respecto a Bergson –quien fue personalmente ajeno, bien sabido es, a las derivaciones políticas de sus doctrinas– establece además su deslinde respecto a Unamuno. Acentos unamunianos se encuentran en su obra, como se encuentran los bergsonianos. Mucho admiró y amó al maestro de Salamanca, según se revela tantas veces, desde el clásico elogio poético de 1905 por su *Vida de Don Quijote y Sancho*, hasta la despedida en prosa cuando su muerte, que pone fin a Juan de Mairena, pasando por aquellos versos del mismo "Poema de un día", de 1913, ya citado:

> *"Esa tu filosofía*
> *que llamas diletantesca,*
> *voltaria y funambulesca*
> *gran Don Miguel es la mía."*

Lo exaltó como campeón del sentimiento trágico y el fondo religioso de la vida, que él también sentía, aunque de distinta manera; lo exaltó igualmente como precursor de la metafísica existencialista, cuya preocupación por el radicalismo de la existencia humana compartía. Pero en definitiva, como en la relación con Bergson, por la afirmación cada vez más definida en Machado de los valores supremos de la razón, resultaron distintas sus milicias filosóficas, como distintas resultaron también sus milicias políticas, no obstante el largo trecho común de viejos republicanos. Curiosamente, Unamuno, adepto y propagandista del marxismo en su juventud, dentro de cuadros políticos partidarios, y prócer de la Segunda República, fue durante la guerra de España adversario de la causa republicana por considerarla caída en brazos marxistas. Machado, en cambio, que nunca perteneció al marxismo en ninguna de sus formas, se mantuvo, hasta el martirio, indeclinablemente fiel a su pueblo, el pueblo de la República, como asimismo a la imperiosa vocación socialista de ésta, vocación que comprendió y apoyó expresamente.

Al manifestarlo en un discurso dirigido a los jóvenes socialistas, en plena guerra civil –Valencia, 1937–, aclaraba con su limpidez y sinceridad acostumbradas:

> *"Desde un punto de vista teórico, yo no soy marxista, no lo he sido nunca, es muy posible que no lo sea jamás. Mi pensamiento no ha seguido la ruta que desciende de Hegel a Carlos Marx. Tal vez porque soy demasiado romántico, por influjo, acaso, de una educación demasiado idealista, me falta simpatía por la idea central del marxismo: me resisto a creer que el factor económico, cuya importancia no desconozco, sea el más esencial de la vida humana y el gran motor de la historia."*

El registro de tales palabras, coincidentes con otras suyas de distintas épocas, era imprescindible en este esbozo de determinación de las coordenadas filosóficas de Machado.

Cuando habla allí del posible influjo de "una educación demasiado idealista", ¿se refiere a la lejana, recibida en la krausista Institución Libre de Enseñanza bajo el patronato de Giner de los Ríos? Cabe suponerlo. En todo caso, nada tuvo que ver, en ningún momento, con el idealismo hegeliano o neohegeliano, reuniendo más de una vez en el mismo enérgico rechazo crítico a las tres grandes metafísicas poskantianas de Fichte, Schelling y Hegel. En cuanto a la admirativa mención de Platón que aparece en el texto de 1925 arriba citado, no era una referencia de oportunidad, y menos un recurso retórico. Numerosos pasajes de su prosa filosófica lo aluden, como en general a los griegos, a partir de los presocráticos. Reflexionó profundamente en torno a la antítesis eleático-heracliteana. No amó a Aristóteles, lamentando muchas veces, en su devoción por la figura profética y humana de Jesús, que la escolástica hubiera enterrado, o querido enterrar, en él al Cristo. Su atracción por Platón, en cambio, es constante. Sólo que el nombre de Platón envolvía para él el de Sócrates, saludando en el episodio socrático-platónico, no la metafísica idealista de las ideas, que subalternizaba el mundo de los sentidos, sino la fundación definitiva del pensar lógico, de la razón humana.

Del así entendido racionalismo de Machado: derivan en línea directa, sin que haya contradicción en ello, la rigurosa lógica de Mairena, sorprendente en pluma que se iniciara en la poesía intimista, y el escepticismo que a la vez sustenta en el campo del conocimiento. Mucho cabría hablar de este escepticismo, una de las piezas fundamentales de la conciencia filosófica machadiana; escepticismo creador, tan cargado de gravedad como de ironía, que no era ni el clásico escepticismo sistemático, ni menos el metódico escepticismo cartesiano. Una filosofía, más que de la duda, de las dudas, llevada del agnosticismo religioso a la metafísica como hipótesis, y ligada a un programa de reforma de la lógica y del concepto de verdad, por la afirmación de la creencia en el sentido de fe racional.

Esa filosofía del conocimiento se encaraba intrépidamente con los grandes temas ontológicos del ser y la nada; el tiempo, experiencia radical de la vida humana; la muerte; y todavía, Dios, "el Dios que se lleva y que se hace".

Recién ahora se estaría en condiciones de entrar en los contenidos más personales del pensamiento de Machado, establecido, bien que sea en sus grandes hitos, el itinerario que conduce a su verdadero recinto. En ese itinerario no se podría en ningún momento separar filosofía y poesía, cuya relación, después de darse de hecho en la carrera vital del escritor, se convierte en reiterado tema de reflexión en su propia prosa filosófica.

Se echa de menos en el pensamiento teórico de Machado la comprensión del espíritu científico, aplicado a la naturaleza y a la historia. Tanto como la de aquélla, se halla ausente la meditación de ésta, apenas mentada en referencias genéricas. No le fue necesaria, sin embargo, para situarse y comprometerse en el torbellino de la

historia de su tiempo, para saber cuál era el sentido de la progresión humana, de la emancipación humana. Y aquello que llamó su meditación "sobre los enigmas del hombre y del mundo", meditación fundamentalmente metafísica, nos queda hoy, de todos modos, como precioso tesoro para darnos la visión unificadora de su personalidad integral. De poeta, filósofo, hombre.

(1969)

III
FILÓSOFOS
HISPANO - LATINOAMERICANOS

LENGUAJE, LENGUA Y FILOSOFÍA, EN GAOS

Un tratamiento cabal de la cuestión, o conjunto de cuestiones, que el título convoca, requeriría una extensión fuera de lugar aquí. Requeriría, además, un escrutinio pormenorizado de la amplia bibliografía de Gaos, hecho desde tal punto de vista. Quede ello apenas sugerido. Ensayaremos sólo algunas aproximaciones en torno a ciertos textos y momentos definidores, entre otros que pueden ser de significación concurrente.

Por lo pronto, la cuestión, para atenernos de modo convencional al singular, se inserta en el ámbito de su concepto favorito de filosofía de la filosofía. En un planteamiento sistemático impersonal, no necesariamente. Sí, en su caso. Se sabe hasta qué punto la filosofía de la filosofía, conforme a la noción de origen diltheyano, llegó a ser en él –rebasando lo metodológico estricto– una suerte de "philosophia prima". Sintió, vivió, y en definitiva concibió el ejercicio del filosofar, ante todo como un filosofar sobre la filosofía. La universalidad de los objetos de ésta, era a partir de ahí que se le presentaba; universalidad, ella misma, enérgicamente reducida en su concepción a un objeto privilegiado entre todos: el hombre.

Bien elocuente al respecto el histórico curso de 1960, que encaró a su hora como culminación y concreción de su carrera, publicado dos años más tarde bajo el título *De la filosofía.* No se titulaba así porque fuera, que no dejaba de serlo, un curso o tratado *de* filosofía. Se titulaba así porque era un curso o tratado *sobre* la filosofía. Pero siendo eso, era al mismo tiempo un curso o tratado sobre múltiples objetos correlacionados, entre los cuales, como central, el hombre: " un dar razón de la Filosofía por el hombre y de éste por la Filosofía".[1] Giro, el último, en que no se alude a dar razón del hombre por la filosofía del hombre, o antropología filosófica, en cuanto disciplina sectorial, aunque ella entre también en juego, sino por la filosofía, a secas. Sólo que esta Filosofía, así genérica, así universal, insistentemente escrita con mayúscula, no era y no podía ser, en última instancia, sino *su* filosofía, la subjetiva e intransferible filosofía del particular hombre que él encarnaba.

Caracteriza a toda la producción de Gaos, antes y después de sus *Confesiones profesionales,* curso de 1953 publicado en 1958, un persistente espíritu, cuando no confesional, por lo menos autobiográfico, si bien muchas veces sólo implícito. No ya implícita sino explícitamente confesional, más todavía que meramente autobiográfico, resulta ser su citado curso *De la filosofía.* Y no se trata de un rasgo circunstancial o accesorio, en el plano de la comunicación, de lo que constituye su contenido mismo. Se trata de un elemento inseparable de la más intrínseca significación teórica de ese contenido: "La Filosofía de la Filosofía del curso ha concluido que toda filosofía es en conjunto subjetiva *–o válida únicamente para su sujeto,* o su autor. Consecuentemente –conmigo mismo, no puedo *proponer* el curso a ustedes, ni a nadie,

[1] J. Gaos, *De la filosofía.* México, FCE, 1962, p. 18.

como válido para ustedes, ni para nadie; no puedo más que considerarlo como una *exposición* de mi *'perspectiva'* que *no puede* ser compartida por nadie más que en la proporción en que sea idéntico conmigo mismo".[2]

Directísima conclusión de lo anterior es que "no hay un diálogo filosófico a fondo: filosóficamente, a fondo no puede haber más que monólogo en soledad".[3] Toda consideración de asunto tan controvertible, que pone en cuestión la tradicional –socrática– naturaleza, más que forma, dialógica, de la filosofía, no podría pasar por alto el condicionante que Gaos reitera: el de "a fondo". Diferenciación de planos. Piénsese lo que se piense en cada uno de ellos, no deja de ser paladójico que una concepción de la filosofía que así concluye, empiece por colocar en su base una vasta "fenomenología de la expresión verbal", ligada a toda una "filosofía del lenguaje".

Esa fenomenología de la expresión verbal y correlativa filosofía del lenguaje, objeto de toda la primera mitad del curso con abundante prolongación en la segunda, quiso atender, en sus realidades esenciales, a la expresión verbal filosófica, al lenguaje filosófico. En su concepción, lógico es que así fuera, tratándose de un curso de filosofía de la filosofía, aunque para ello se tomara en cuenta la expresión verbal natural, el lenguaje natural, como gran punto de partida: "La Filosofía debe partir de lo dado, y lo dado parece ser justo el pensamiento consciente de sí como expresado verbalmente". Sobre esa idea, obligada consecuencia era "caracterizar la expresión verbal y el pensamiento expresado por ella, en general, para proceder a diferenciar lo especial y esencial de la expresión y el pensamiento filosófico, o definir la Filosofía".[4]

A dicha toma en cuenta de la expresión verbal genérica como punto de partida, corresponde la capital distinción entre el pensamiento en cuanto tal, la palabra interior y la palabra exterior, esta última oral o escrita. Una trilogía que salta, o asalta, en el seno de otra: la que resulta de la distinción previa entre expresión, pensamiento y objeto. Puesto momentáneamente a un lado el problema de la correspondencia entre pensamiento y objeto, el de la correspondencia entre expresión y pensamiento impone el desdoblamiento de la expresión en aquellas dos "palabras" distinguidas arriba, la interior y la exterior: "de forma que, aunque no hubiese paralelismo riguroso entre la expresión oral o escrita y la palabra interior, lo hubiese entre ésta y el pensamiento". Por lo cual, "este paralelismo sería el decisivo y no aquél".[5]

Sólo convencionalmente la "palabra interior" puede ser considerada expresión verbal; no ya en cuanto verbal, sino en cuanto expresión, por lo que esta última lleva consigo de comunicación. Gaos acude de modo tácito a ese convencionalismo; y no sólo la considera "expresión verbal", sino la *esencial* al pensamiento, y por lo tanto la *primera.* De la otra, la oral o escrita, dice: "esta segunda expresión, la *externa,* le sería al pensamiento tan poco *esencial* como están probando constantemente los

[2] *Ibídem,* p. 470.
[3] *Ibídem,* pp. 470-471.
[4] *Ibídem,* p. 423.
[5] *Ibídem,* p. 247.

hechos de la *reserva,* de la *reticencia,* del *silencio,* otras tantas posibilidades, éstas sí, en cuanto tales esenciales al hombre".[6]

Es de lamentar, por lo menos desde cierto ángulo de interés, que Gaos no ahondara en el punto, atraído por otras solicitaciones de la rica problemática del curso. Al finalizar, lo lamentó él mismo. En páginas de balance autocrítico, declaró entonces observar "fallas o deficiencias", de las que se limitaría a apuntar seis. La primera de todas fue la siguiente: "la relación entre la expresión verbal y el pensamiento quedó mucho más *supuesta* como obvia que *expuesta* con cuanto tiene de problemático, por ejemplo, capital: no quedó nada precisada la distinción y relaciones entre el pensamiento mismo, la palabra interior y la expresión exterior...".[7]

Una precisión de tal distinción y de tales relaciones, no dejaría de suscitar nuevos y variados problemas. Entre ellos, uno que el propio Gaos planteó a cierta altura en el mismo curso: el de la relación entre pensamiento y expresión verbal, no ya genérica, es decir, lenguaje a secas, sino específica, en cuanto lengua o idioma. Problema éste para el que la distinción entre palabra interior y palabra exterior resulta decisiva. A pura vía de ejemplo, indicaba que para la frase española "hay un Dios", no hay correspondiente exacta ni en latín ni en alemán. Es que a propósito del respectivo pensamiento, "en español, en latín y en alemán, no puede decirse exactamente lo mismo, porque no puede *pensarse* exactamente lo mismo". Lo llevaba ello a concluir: "Lo que pasa es, pues, que hay paralelismo entre las expresiones y los pensamientos, pero no correspondencia entre los pensamientos de los españoles y los de los alemanes".[8]

Retomaba así un clásico tópico del pensamiento moderno, del cual acaso todavía está pendiente su verdadera profundización filosófica: ya a primer grado, como cuestión de la filosofía general del lenguaje; pero más en especial a segundo grado, como cuestión de la particular filosofía del lenguaje filosófico. A propósito de toda expresión, no solamente de la filosófica, lo había enunciado Rousseau, en términos que Andrés Bello hizo suyos: "se forman las cabezas por las lenguas, dice el autor del *Emilio*, y los pensamientos se tiñen del color de los idiomas".[9]

En la obra de Gaos, y en su espíritu, no podía esto dejar de relacionarse –en todo caso no puede el lector dejar de relacionarlo– con su personal preocupación por el pensamiento, y en particular la filosofía, de *lengua española.* Esa preocupación estuvo entre las directrices de su vasta empresa de animador de los estudios filosóficos en México e Hispanoamérica, llevada a cabo desde su "transtierro" –para atenernos a su expresión– en 1938. Bibliográficamente culminó ella en 1945, con dos títulos paralelos y complementarios: *Antología del Pensamiento de Lengua Española en la Edad Contemporánea,* con una Introducción teórica además de histórica, y *Pensamiento*

[6] *Ibídem,* p. 247.
[7] *Ibídem,* p. 469.
[8] *Ibídem,* pp. 247-248.
[9] A. Bello. *Estudios gramaticales,* en *Obras Completas,* Caracas, 1951, t.V, p. 71.

de Lengua Española. Por supuesto, otras obras de Gaos, anteriores y posteriores, jalonan, a veces de algún modo también ya en el título, la misma preocupación.

La mencionada Introducción a la *Antología* comienza haciendo un llamado de atención a la *palabra*, por lo que tiene al mismo tiempo de significación y de expresión. En 1945, era eso la insistencia en una cuestión con antecedentes, en él, ya arraigados. No en vano pudo decir en su arriba citado curso de 1960: "La Fenomenología de la expresión fue voluminoso tema inicial ya de mi primer curso en México y de los más de mis cursos posteriores no históricos".[10] A continuación inmediata, el llamado de atención se desplazaba de la palabra genéricamente enunciada como lenguaje, a la palabra como lengua: "la palabra sólo existe bajo la especie múltiple de las *lenguas"*. Sentado lo cual, como puente de pasaje a su asunto del pensamiento de *lengua española*, proseguía:

"En forzosa correspondencia, lo significado y expresado por ella resulta vinculado, simplemente más o menos, a *una* lengua, en la que habrá de significarse y expresarse, a *aquella* lengua en la que se signifique y exprese de hecho: no sólo la literatura, sino también el 'pensamiento' y la filosofía, y hasta la ciencia. Y esta vinculación a *una* lengua es efecto y causa, en un movimiento recíproco, de una más radical *unidad*: un pensamiento se significa y expresa en *una* lengua; *una* lengua de *unidad* a un pensamiento".[11]

Se sabe lo constante de esta presencia a lo largo de toda su obra. Pero es de observarse que en aquellos años cuarenta, la preocupación, más que el solo interés, por el pensamiento y la filosofía de lengua española, prendió en él en conexión estrechísima, teórica a la vez que práctica, con una cuestión obsesiva de la conciencia filosófica que fue propia de las décadas anteriores: la cuestión –o problema, o tema– de la vida, en el sentido de vida humana. No es cosa de detenerse aquí en la consabida y tan directamente personal filiación orteguiana, en su caso, de tal rasgo, así como tampoco en el tan característico historicismo suyo a que él mismo se halla ligado. Nos interesa ahora sólo subrayar la vinculación que en aquel período, mucho más que después, establecía entre la vida y la lengua, entre nuestra vida y la lengua nuestra.

A la vida, en sus funciones, se refería la rigurosamente primera fase de la Introducción citada, para decir en seguida: "De la vida, a la que *articula,* se desprende la palabra". Luego: "El *pensamiento* figura entre lo significado y expresado por la palabra articuladora de la vida". Y siguen todavía otras invocaciones a la vida, hasta llegar a la recordada sentencia clave: "la palabra sólo existe bajo la especie múltiple de las *lenguas*".

El volumen *Pensamiento de lengua española*, publicado simultáneamente, se abre con el clásico ensayo de Gaos sobre "El pensamiento hispano-americano", cuya primera publicación, en revista, había tenido lugar en 1942-1943. En el título y a lo

[10] J. Gaos. *De la filosofía,* ed. cit. p. 465.

[11] J. Gaos. *Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea.* México, Editorial Séneca, 1945, pp. IX-X.

largo del escrito, "hispano-americano" e "Hispano-América" aluden a la entera comunidad de lengua española de uno y otro lado del Atlántico. Se trata de un extenso conjunto de las que llama Notas para una interpretación histórico-filosófica de aquel pensamiento. Es donde se encuentran los principales elementos doctrinarios de su actitud frente al asunto. Pues bien, tal vez en ningún otro texto suyo, de cualquier época, resuene tan hondamente el tema de la vida. "Nuestra vida" son ya las dos primeras palabras. Y tal expresión compuesta se repite insistentemente en las primeras páginas, como un deliberado *leit-motiv*, aparte de las veces en que la sola palabra vida, en singular o en plural, aparece o reaparece. Hasta que, al fin, se enuncia: *"Nuestra* vida es ante todo la vida actual de Hispano-América"[12], advirtiendo en seguida Gaos el señalado lato alcance, comprensivo de España y la América española, con que hace y seguirá haciendo uso de esta denominación.

Es en ese contexto que la cuestión de la lengua se inserta. Después de haber llamado a la religión "estrato radical de la vida humana, de la naturaleza humana", enfatiza en el mismo párrafo, respecto a la lengua: "manifestación más expresiva de todos los estratos de la vida, de la naturaleza humana". Eso hace para apuntar: "Las diferencias de lengua... no existen entre las partes europeas y americanas de Ibero-América ni existen entre las partes europeas y americanas de Anglo-América".[13] Sobre tal base, la extensa caracterización subsiguiente del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea. Acomete dicha caracterización desde la sexta hasta la decimacuarta de las Notas que componen el ensayo, después de haber dicho al final de la quinta:

> *"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".*[14]

Nuestra vida... A través de toda su carrera se mantuvo siempre Gaos, de un modo u otro, en el cauce de la filosofía de la vida. Pero fue en aquel primer lustro de la década de los cuarenta, cuando de manera más pura o acabada exteriorizó su pertenencia a esa corriente de pensamiento, en las formas epigonales que como filosofía de época –una época que se extiende desde fines del siglo XIX a toda la primera mitad del XX– llegó a asumir. Bien significativo es que de 1942 a 1944 dictara tres cursos con la común denominación de "Metafísica de nuestra vida", bajo la idea, entonces, de que "La Filosofía de la Filosofía debía integrarse **con** o integrarse **en** una Filosofía de Nuestra Vida". En esos precisos términos lo recordaba él mismo varios años después.[15]

[12] J. Gaos. *Pensamiento de lengua española.* México, Editorial Stylo, 1945, p. 19.

[13] *Ibídem,* pp. 33-34.

[14] *Ibídem,* p. 48.

[15] J. Gaos. *Confesiones profesionales.* México, FCE, 1958, p. 149.

A fines de esa década y principios de la siguiente se produjo en su espíritu la conjunción, en él decisiva, entre filosofía de la vida y filosofía de la existencia. Con carácter general, es de aquella que históricamente procede ésta, en más de un sentido. Pero difícilmente podría encontrarse, en el ámbito de nuestra lengua, un caso personal que mejor muestre esa filiación, con similar representatividad, como el suyo. Una consideración detenida del punto, sobrado de interés, tendría que llevar al examen comparativo, no sólo de su manejo de los conceptos de vida y existencia, en cuanto tales, sino de la entonación semántica con que cada uno de ellos aparece y evoluciona en ese mismo manejo. Hemos de limitarnos a algunas sucintas anotaciones.

Hasta 1945, en su pluma, la reiteradísima expresión "vida", no llama habitualmente a su lado la de "existencia", pese a haber declarado más tarde que Heidegger había sido su "prisión" desde 1933, así como Husserl la había sido hasta ese año desde 1923.[16] Otra cosa será después, debiéndose estimar, acaso, como gran meridiano de referencia, su traducción de *El Ser y el Tiempo*, que viera la luz en 1951. Un período transicional tuvo lugar, en el cual el vocablo "existencia" se incorpora normalmente a su terminología como sinónimo, pero accesorio, del de "vida", mantenido éste en la condición de principal.

Un pasaje de 1953 resulta ser bien típico de aquella transición: "No hay experiencia más vulgar que la de que los hombres vamos viviendo nuestra vida haciendo planes para ella que van cambiando por obra de ella. En esta experiencia se hallan embutidas y pueden ponerse de manifiesto las relaciones entre la esencia y la existencia". Pasaje seguido de sinonimias como "ir viviendo o existiendo" o "la vida o existencia humana".[17] Hasta que, sobrepasado dicho período transicional, hacia mediados de la década de los cincuenta, el término de vida –en cuanto término– comienza a deslizarse a un segundo plano, cada vez más avasalladoramente dominado por el de existencia. Con todas las consecuencias sistemáticas que derivarían del caso, "Expresión" y "Existencia", serán así las dos grandes partes en que se dividió su recordado curso de 1960, *De la filosofía.* De haberlo dictado alrededor de veinte años atrás, con la misma ambición conclusiva y dentro de su misma concepción de filosofía de la filosofía, esas dos grandes partes, ¿no hubieran podido –o debido– ser "Expresión" y "Vida"? Valga la pregunta tan sólo como punto de apoyo, frágil o no, para la comprensión de la trayectoria filosófica de Gaos en una de sus líneas más definidoras.

Desde ese punto de vista, al margen de tantos otros ordenamientos posibles, cabe distinguir en su carrera dos etapas. Los respectivos primados léxicos, en una y otra, de los términos "vida" y "existencia", tuvieron, por supuesto, obligados correlatos conceptuales diferenciables. Pero no hubo crisis, ni mucho menos ruptura. De nexo actuó siempre la nota historicista, aunque en el correr de los años variara la escala en

[16] *Ibídem,* pp. 38-39 y 42.

[17] J. Gaos. *En torno a la filosofía mexicana*, México, Porrúa y Obregón, S.A., 1953, t.II, pp. 40, 41, 43.

que ella misma era interpretada. En 1953, en pleno proceso de la mencionada transición, o articulación, resumía él su labor hasta entonces, como habiendo sido "por el conocimiento del pensamiento de lengua española y de la filosofía de la vida, el historicismo y el existencialismo", amén de "la crítica de nuestro tiempo".[18]

Claro está que subyaciendo a esas connotaciones genéricas, y dándoles el personalísimo sentido que cada una de ellas tuvo en él, operaron de manera constante tres grandes temas específicos: con el central del hombre, el de la expresión verbal y el de la filosofía, en cuanto objeto ésta de sí misma. Fue en las capas de esta subyacencia que hundieron sus raíces sus primeras y nunca abandonadas preocupaciones por la filosofía de lengua española, notorio producto personal, en su caso, de la filosofía de la vida. De la filosofía de la vida tal como intensa y dolorosamente la *vivió,* en años para él cruciales, en el sentido de filosofía de la vida humana, y ésta, todavía, en el sentido

–histórico a la vez que biográfico– de filosofía de "nuestra" vida.

El lenguaje, las lenguas, la lengua propia: unidad, multiplicidad y de nuevo unidad, de otra naturaleza. He ahí tres planos en orden creciente de concreción, cuya distinción se impone en toda filosofía del lenguaje y en particular en toda filosofía del lenguaje filosófico. Esos tres planos se fueron distinguiendo naturalmente en la obra de Gaos, al cabo de un largo recorrido de circunstanciales estancias doctrinarias. En un recuento de lo que ese recorrido tuvo precisamente de "circunstancial", hecho en el curso confesional de 1953, y que quiso remontar a su lejana adolescencia, declaraba: "En suma que *he* vivido como *la* verdad, por los menos...", desde la neoescolástica y el neokantismo hasta el existencialismo y el historicismo, pasando por la fenomenología y la filosofía de los valores.[19] A su través, una dinámica profunda fue persiguiendo la coherencia, tempranamente establecida en torno al concepto de expresión verbal, condensación genérica de aquellos tres planos lingüísticos.

Más allá de las sucesivas formas de su vivencia de la verdad filosófica, con todo lo que ellas han tenido de episódico, en sí mismas tanto como en su evolución personal, acaso por este camino se llegue a uno de los aspectos teóricamente más duraderos de la lección de Gaos.

(1984)

[18] *Ibídem,* p. 63, en nota.

[19] J. Gaos. *Confesiones profesionales,* ed. cit., p. 34.

AXIOLOGÍA Y METAFÍSICA EN JOAQUÍN XIRAU

Constituye este libro[1] una tesis de doctorado de tercer ciclo sostenida en la Universidad de Toulouse-Le Mirail, poco después laureada con el Premio Jouvenel de la Academia Francesa. Tiene por tema todo un saliente episodio, condensado en el solo nombre de Joaquín Xirau (1895-1946), del pensamiento contemporáneo de España y nuestra América, a la vez que del pensamiento contemporáneo a secas.

Algunas palabras previas se imponen respecto a lo que es, no ya el tema en sí, sino su realización. Por su disciplina metódica, tanto como por su lograda estructura, esta tesis resulta ser uno de los mejores modelos dentro de la mejor –valga el aparente pleonasmo– tradición universitaria francesa. La siempre armónica conjunción de época, personalidad y obra del pensador estudiado, ha sido el fruto feliz de un constante equilibrio entre los desarrollos analíticos y las recuperaciones sintéticas. Cierto es que la tarea de la autora ha sido facilitada por su hondamente simpática compenetración –por momentos identificación– con el pensamiento de Xirau; y también por la simpatía no menos honda hacia el carácter humano, rebosante de vitalidad, de afectividad, de espiritualidad, que él encarnó. Pero ése es mérito suyo. Por lo demás, dominado todo su trabajo por tal explícita devoción, no deja de apuntar finamente varias de las posibles objeciones a puntos débiles o ambigüedades de aquel pensamiento, entre tantas otras no menos posibles, según sea el punto de vista del crítico. "Todo eso es exacto, sin duda", concluye después de apuntarlas. Pero nada de eso afecta lo esencial: "por su sola manera de plantear los problemas, Xirau ha hecho pasar un aire fresco en la filosofía española de nuestro siglo, y aún en la filosofía mundial, muy a menudo abstrusa y pedante".[2]

En términos restringidos, filósofo catalán es Xirau; pero cabe llamarlo también, con igual legitimidad, filósofo hispano-mexicano, hispano-latinoamericano, hispanoamericano. Después de una histórica actuación en la península, fue en México que culminó su enseñanza de cátedra y produjo sus obras mayores, como *Amor y mundo* y *Lo fugaz y lo eterno*. Allí vivió desde el final de la guerra civil española, hasta su muerte accidental hacia los cincuenta y un años de edad. Relativamente breve este último período –menos de una década– no dejó de ser de plenitud especulativa al par que vital, incorporada a su meditación la doble experiencia del exilio y de la América hispánica. Habiendo cruzado los Pirineos junto con Antonio Machado, contó entre las figuras cimeras de la inteligencia española republicana llamada a renovar la cultura de nuestras tierras.

Trae el volumen este subtítulo: "El personalismo contemporáneo de la Escuela de Barcelona". De "Escuela de Barcelona" habló Eduardo Nicol en su atractivo y ya clásico libro de 1961, *El problema de la filosofía hispánica*. Diferenciaba aquélla

[1] Reine Guy, *Axiologie et Métaphysique selon Joaquim Xirau*, Toulouse, Publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail, 1976, 309 pp.
[2] *Ibídem*, pp. 286-287.

de la que Julián Marías había denominado "Escuela de Madrid", centrada, más que en el pensamiento mismo, en la estimulante actividad de Ortega. Tanto en uno como en otro caso, el término "Escuela" aparece empleado con gran latitud, en uno de los muy diversos sentidos convencionales que ha recibido a lo largo de la historia de la filosofía: un espíritu general, de antigua o reciente data, más que una tesis, o una doctrina, o un método, como acontece en otros empleos. Inevitable fuente de equívoco es este asunto, si no se capta o contempla la convención respectiva. Sin internarnos en él, recordemos la vieja tradición, desde la presocrática hasta nuestros días, de relacionar la idea de escuela filosófica con una determinada ciudad. Han sobrado los motivos para ello, muchas veces de carácter universitario, prestándose la cuestión a no ociosas reflexiones, en especial de orden comparativo. Pero es en esta aplicación topográfica, tal vez, donde más debe cuidarse o afinarse el convencionalismo.

No es arbitrario hablar de una "Escuela de Madrid", pero sólo en muy especial sentido caben juntos en la misma, por ej., Ortega y Zubiri. Tampoco es arbitrario hablar de una "Escuela de Barcelona" y adscribir a ella a Xirau. En la ciudad condal, cabeza de su región de origen, llevó a cabo él su iniciación filosófica con Serra Hunter, a la vez que, más tarde, lo principal de su docencia en España, forjadora de un valioso núcleo de discípulos. Pero importa no olvidar sus decisivos años de Madrid, en los que completa su formación y se gradúa, recibiendo allí la doble influencia de la tradición krausista encarnada entonces en Manuel B. Cossio, y de las innovadoras enseñanzas de García Morente y Ortega; poderosa, además, fue la gravitación que sobre él ejercieron siempre la amistad, la personalidad y las ideas del último. Nada de esto escapa a la autora, y es a ella que debemos las más ilustrativas caracterizaciones. Aceptada la correlación dicotómica, aunque no antinómica, de ambas "Escuelas", tiene Xirau la singularidad de aparecer vinculado a las dos, lo que ha venido subrayando Ferrater Mora, uno de sus lejanos discípulos de Barcelona. Cabe agregar que siendo así ocuparía respecto a ellas –como ningún otro pensador español de primer plano– una posición diametralmente opuesta a la de Unamuno, ajeno a una y otra. Y todavía debe tenerse presente su participación en el fermental movimiento filosófico mexicano de la década del 40, en la activa vertiente orteguiana o filo-orteguiana del mismo. Si no para invalidar, de ninguna manera, la adscripción de Xirau a la llamada "Escuela de Barcelona", sirva lo dicho para extremar, por lo menos, el convencionalismo en juego, desde que fue justamente por contraste con la de Madrid que la idea de aquélla Escuela cuajó.

No fue Xirau un pensador sistemático. Como en tantos, comprendidos los más grandes, le preocupó más el problema que el sistema, aunque a él mismo le sea aplicable, como observa R. Guy, una sentencia suya a propósito de Vives: "En toda filosofía se encuentra, más o menos explícita, la aspiración al sistema". Pero la idea de sistema puede ser manejada en filosofía en distintos planos. Aún en el caso del pensador menos sistemático o más aforístico, que Xirau estuvo lejos de serlo, es siempre posible un ordenamiento, o reordenamiento, de su pensamiento, con algún grado de sistematización válida; y hasta más de una sistematización es posible, en

función de diferentes criterios exegéticos, igualmente legítimos. Con las debidas advertencias, evitando por medio de oportunas matizaciones los riesgos de rigidez de líneas o casillas, la autora hace el intento en el caso de Xirau. De ahí una inteligente distribución de la materia en cinco grandes partes, enmarcado el todo entre una Introducción y una Conclusión.

La primer parte, "El balance de las filosofías cumplidas", expone la periodización y las interpretaciones, muy personales, que el filósofo catalán formula de las diversas doctrinas del pasado. La segunda, "La constitución de un personalismo axiológico", establece su concepción personalista, metodológicamente guiada ésta por la fenomenología, y tocada, en lo sustantivo, por el personalismo de Mounier y el objetivismo de los valores de Scheler. La tercera, "La metafísica del amor", aborda la noción de amor, completamente repensada desde sus orígenes antiguos helénicos y cristianos –eros y ágape– hasta nuestros días. La cuarta, "La psicología de lo concreto", examina aspectos psicológicos del personalismo así concebido. La quinta, "La reforma de la educación", trata, en fin, de las convicciones pedagógicas y universitarias del maestro, impregnadas del mismo humanismo personalista que inspiraba, por otra parte, su ideario político y social: con más precisión, socialista, apareado a una religiosidad cristiana de tradición histórica –San Agustín, Lulio, Vives– pero sin nexo práctico con iglesias.

Una lógica íntima preside el escalonado recorrido de esas cinco partes, conduciendo de la mano de una a otra. Como el título mismo de la obra lo sugiere, el núcleo teórico central se halla en las partes segunda y tercera. De ambas, pese al subtítulo también de la obra, que alude al personalismo, tema de la segunda, la capital a juicio de la autora es la tercera, por cuanto radica allí el que considera nervio de la meditación de Xirau: la noción de amor. Es que las dos partes se ofrecen naturalmente ligadas: esa "metafísica del amor" es de acento axiológico antes que ontológico, y tal acento está puesto no menos que en la noción de amor en la noción de persona.

Sin oponer reparo a lo que ha sido una sistematización congruente, es de preguntarse si en otra posible no cabría ensanchar los enunciados metafísicos. Pese a toda la crítica de Xirau al viejo ontologismo, expresión nada unívoca por sí misma –y menos en su pluma, un tanto laxa en el uso de los ismos históricos– hay en él una personal doctrina del ser, que no deja de inscribirse en la corriente de la filosofía de la vida, pese también a toda su crítica a las formas relativistas del vitalismo. No lo pasa por alto la autora, y de esa doctrina se ocupa en los desarrollos de la "metafísica del amor". Tiene su sentido, desde que ella es inseparable de su doctrina del valor: en cierto modo, la problemática relación entre valor y ser, constituye la espina dorsal del conjunto de su filosofía. Pero el estricto costado ontológico de la cuestión, tal como se presenta en su obra, discernido de las puras nociones de valor, amor y persona, constituyentes del costado axiológico también estricto, ¿no ofrecería materia para un enfoque metafísico complementario que fuera especialmente iluminador de su cosmovisión más profunda?

Desde esa óptica, una importante sección de la parte cuarta, sin perjuicio de su condición de materia psicológica, tiene una innegable significación metafísica. Nos referimos a la que R. Guy llama original a la vez que curiosa e intransigente "teoría del tiempo", a la que al final de su vida llegó Xirau. El punto de partida es psicológico, como lo es, por lo demás, el de toda su filosofía. Caracteriza a ésta un radical psicologismo, no mellado por la adaptada adopción de la fenomenología de Husserl. Fuera de ser una de las connotaciones de la tradición catalana, en especial desde la metafísica psicologista a la escocesa de los Balmes, Martí d'Eixalá, Llorens, decisivo fue en esto, para siempre, un influjo que era avasallante en sus años de formación. La autora lo puntualiza así: "Entre los filósofos contemporáneos hay uno a quien Xirau reserva un lugar del todo privilegiado y de quien se ha nutrido constantemente: se trata de Bergson".[3]

No se podría decir que fue Xirau un bergsoniano de escuela. Pero asimiló activamente al maestro del Colegio de Francia, sintiéndolo muy cerca suyo por algunos aspectos de su temperamento y sensibilidad tanto como por sus doctrinas; entre éstas, los desarrollos metafísicos del *Ensayo* de 1889, de típico asiento psicológico, con su núcleo en la idea de duración, como tiempo vivido. El alcance que el existencialismo heideggeriano vino a darle a la noción de tiempo, en relación con las de ser y nada, empujó a Xirau, en sus años últimos, a una radical revisión del temporalismo dominante hacia el primer tercio del siglo. De ahí una aguda crítica, no sólo de la ontologización temporalista de aquel existencialismo, sino de la propia idea bergsoniana de la duración, antecedente histórico inmediato, sin duda, de lo que el mismo Xirau llamó, para enjuiciarlo, el "tiempo puro". Llevó a cabo esa crítica en un prácticamente desconocido trabajo suyo, "El tiempo y sus dimensiones", publicado en inglés en Estados Unidos, con un resumen en español, en marzo de 1946. No mencionado por los anteriores comentaristas de Xirau, debemos a R. Guy el invalorable servicio de haberlo exhumado, sometiéndolo a un medular estudio. Había anticipado a éste, bajo el título de "La teoría no-conformista del tiempo en Joaquín Xirau", en el volumen colectivo, también en la Universidad de Toulouse-Le Mirail, *Penseurs hétérodoxes du Monde Hispanique,* 1974.

El capítulo que contiene ese estudio, nos ha resultado el más revelador y apasionante de toda la tesis que venimos comentando. Acaso obedezca ello a la afinidad del pensamiento del catalán, en este punto, con la idea del primado ontológico de la espacialidad de la vida humana, incluida la psíquica, sobre su derivada temporalidad, que desde hace años hemos defendido. Aunque pensemos que Xirau no ha llevado su concepción a todas sus consecuencias, parécenos obligado transcribir lo más esencial de ella. Teniendo en vista obviamente a Heidegger, escribe: "El objeto de este trabajo es poner de relieve la imposibilidad de que el tiempo puro pueda constituir el elemento fundamental y último en la estructura del Ser, o, en otros términos, que la experiencia de la temporalidad sea primaria y pueda convertirse en factor trascendental o constituyente de la realidad". Y hacia otra punta, teniendo en

[3] *Ibídem*, p. 114.

vista no menos obviamente a Bergson, dice también: "La experiencia inmediata de la duración no es nunca dada y no puede ser dada como pura temporalidad, sino más bien como un volumen temporal o como una temporalidad dotada de volumen".[4] Volumen: noción espacial por excelencia.

Publicado apenas un mes antes de su muerte, aquel trabajo de Xirau sobre el tiempo, que después de todo lo era a la vez –lo entendiera él así, o no– sobre el espacio, ¿no constituye una suerte de testamento filosófico, en verdad estimulante para el pensamiento espacialista contemporáneo? En cualquier caso, su difusión y exégesis por R. Guy, no sería el menor de los provechos proporcionados por su bello libro sobre un representante ilustre de la filosofía de lengua española.

(1980)

[4] *Ibídem*, pp. 205 y 213.

IV
PARALELISMOS
HISPANO - LATINOAMERICANOS

GENERACIÓN DEL 98, GENERACIÓN DEL 900

Múltiples aspectos presenta la relación espiritual –por momentos personal, de algunos de sus miembros– entre la generación española del 98 y la uruguaya del 900.

Como una forma de homenaje a aquélla en su centenario, hemos de poner aquí el acento en tan sólo uno de ellos: aspecto muy particular o muy limitado, pero a la vez singularmente definidor.

Las llamadas generación española del 98 y uruguaya del 900, se corresponden por algo más que por su coetaneidad. En cuanto a ésta, es muy notoria –puntual en algunos casos– entre los representantes de una y otra. (Allá, Unamuno, Ganivet y Valle Inclán, de 1864, 1865 y 1866, aquí Reyles y Viana, de 1868 ambos. Allá Baroja y Azorín, de 1872 y 1873, aquí Rodó y Vaz Ferreira, de 1871 y 1872. Allá, de Maeztu y Antonio Machado, de 1874 y 1875, aquí Florencio Sánchez, Herrera y Reissig y María Eugenia Vaz Ferreira, de 1875 los tres). Súmase a dicha coetaneidad un real parentesco histórico, por encima de tantas diferencias nacionales, amén de las individuales.

Ese parentesco histórico resulta ser, no ya entre sendas generaciones de sólo dos países, sino entre el conjunto de las generaciones nacionales de entonces en el más extenso ámbito de la cultura occidental, a uno y otro lado del océano. Parentesco condicionado –para decirlo con palabras de Federico de Onís– por "la crisis universal de las letras y del espíritu que inicia hacia 1885 la disolución del siglo XIX, y que se había de manifestar en el arte, la ciencia, la religión, la política, y gradualmente en los demás aspectos de la vida entera, con todos los caracteres, por lo tanto, de un hondo cambio histórico"; "...cambio universal ansiado, necesitado, hacia 1900", diría por su parte Juan Ramón Jiménez.

De no haber mediado la guerra hispano-norteamericana, por la que España perdió sus últimas colonias de ultramar, la llamada generación española "del 98", no dejaría de ser conocida, al modo de tantas otras coetáneas suyas, como generación "del 900". Le sobra razón a Julián Marías al decir: "Cuántas veces se ha insistido en la relativamente escasa importancia que el 98 tuvo para los escritores de esta generación, cuando se ha mostrado que muchos de ellos escribieron ya –y con su propio espíritu– varios años antes, y otros sólo algunos años después (...), aún siendo todo ello cierto e importante, no se ha anulado ni disminuido la importancia y la significación de la fecha 1898, porque ésta es otra, no generacional. Quiero decir que el `suceso´ que es la guerra con los Estados Unidos y la pérdida del resto del Imperio, no define una generación, la cual alcanza su propio nivel por razones históricas generales; (...) el 98 no es más que el revelador que muestra cuál era la situación real de España".

La generación española del 98 (o del 900), tuvo, por supuesto, motivaciones y designios nacionales, incluso anteriores al "Desastre" (es de 1897 el *Idearium Español* de Ganivet, tan emblemático de la generación como su autor, cuya muerte

en el preciso 1898 ocurrió poco antes del "Desastre" mismo). De ellos extrajo sus rasgos más definidos: pero al mismo tiempo, no pudo ser ajena a motivaciones y designios resultantes de la recordada gran crisis finisecular –y consiguiente gran cambio histórico– de la cultura de Occidente. Es naturalmente por este costado que la correspondencia entre ella y la generación uruguaya del 900 se establece.

Tal correspondencia se manifiesta por lo pronto en lo artístico literario, sector predominante tanto en una como en otra generación, a la hora cenital de la sensibilidad de que en el mundo hispánico fue intérprete el modernismo. En un plano menos ostensible por más circunscripto, particularmente significativa es, sin embargo, la que tiene lugar en el campo de la filosofía, en relación con el vasto giro que siguió en la misma a lo que se acostumbra llamar "la caída del positivismo".

De los varios aspectos que cabe distinguir a la vez en dicho giro filosófico, vamos a aislar aquí el sin duda fundamental; aquel que, por lo mismo, ha mostrado ser el más insistente, al punto de que ha venido a recobrar, después de diversas alternativas a lo largo del siglo, llamativa actualidad en sus presentes años postreros: el problema del valor de la razón.

En la época moderna, cuando la "modernidad" se formaliza como tal en la culminación del espíritu renacentista, se plantea, entre otros de orden gnoseológico, el *problema de los límites de la razón*; problema que desembocaría en el advenimiento del criticismo y de toda la teoría del conocimiento. En la transición del pasado al presente siglo, a su turno, entra en discusión el llamado *problema del valor de la razón* en lo que ella misma alcanza, o sea, dentro de sus propios límites. Escribía en 1919 el francés Dominique Parodi: "Es el nuestro un período de anti-racionalismo, o por lo menos, de anti-intelectualismo. Las nociones de explicación, de inteligibilidad, de verdad [la noción misma de razón, pudo haber añadido], sufren en nuestros días una crisis profunda".

Diversas tendencias contribuyen a ello, pero más que ninguna otra, la entonces dominante *filosofía de la vida*. Radical antítesis se instaura entre los términos *Razón* y *Vida*, con general depresión de aquélla en nombre de ésta. Prescindencia hecha del racionalismo tradicional puesto a la defensiva, tres actitudes se asumen en el pensamiento de las grandes lenguas filosóficas occidentales: primera, de franca imposición irracionalista de la vida sobre la razón; segunda, de distinción entre dos formas de razón, una de ellas predominante por identificada con la vida; tercera, de concepción de una facultad distinta de la razón, suplementaria tanto como complementaria de ella.

La generación española del 98 vino a ser, en términos generales, altamente representativa de la primera de dichas actitudes, la irracionalista. En la obra que dedicara a su estudio, dirá Pedro Laín Entralgo, ocupándose de lo que llamó "El irracionalismo de la generación del 98":

"A fines del siglo XIX es sustituida la antigua fe de los hombres en su razón, por una entusiasta afirmación de la vida portadora de esa razón humana, una vida que en modo alguno podría ser reducida a razones (...) Irracionalismo, sed de nueva vida

espiritual (...) Esa es la situación histórica del espíritu europeo que confusamente perciben, cada uno a su modo, los hombres de la generación del 98. Para todos ellos, la vida es superior e irreductible a la razón, el sentimiento superior a la lógica...". Lo ejemplifica con pasajes de Unamuno, Baroja, Azorín, Machado, Ganivet, Valle Inclán. Sin entrar en todas las matizaciones del caso, importa recordar aquí la que llamaríamos final retractación de Antonio Machado. Refiriéndose a 1903, declaraba en 1919: "Nuevos epígonos de Protágoras (nietzschianos, pragmatistas, humanistas, bergsonianos), militaban contra toda labor constructora, coherente, lógica (...). Yo amé con pasión y gusté hasta el empacho esta nueva sofística". Y más rotundamente en 1925: "Volverá a ser lo humano definido por lo racional".

El proceso en Unamuno sería inverso. Después de una juvenil etapa de fervor positivista a lo Spencer en la década del 80, a la que siguiera otra de no menos fervor socialista a lo Marx y Engels en la década del 90, su crisis religiosa del año 97 lo afilió definitivamente a la ascendente filosofía que negaba a la razón en nombre de la vida. En esa línea, incluso, estaba llamado a ser el más característico representante del epocal irracionalismo vitalista –en su caso, de marcado acento religioso– no sólo en el ámbito de la generación del 98, sino en el de toda la filosofía occidental.

Escribe en 1905 en *Vida de Don Quijote y Sancho*: "La vida es el criterio de la verdad y no la concordia lógica, que lo es sólo de la razón". A lo que añadiría en 1913, en *Del sentimiento trágico de la vida*, expresiones como éstas: "Todo lo vital es antirracional, no ya sólo irracional, y todo lo racional es antivital (...) ni la fe es transmisible o racional, ni la razón es vital".

La última de esas negaciones –"ni la razón es vital"– fue, sin duda, la que por contraste inspiró finalmente a Ortega su fórmula de la *razón vital*. Ya al año siguiente, con evidente intención de contestar a Unamuno, escribió en *Meditaciones del Quijote*: "Esta misma oposición tan usada hoy por los que no quieren trabajar, entre la razón y la vida, es ya sospechosa. ¡Como si la razón no fuera una función vital y espontánea del mismo linaje que el ver y el palpar!".

Defensa de la razón; pero en definitiva, de una concepción de ella bien distinta de la del racionalismo tradicional: de la razón que más tarde llamará derechamente "razón vital", opuesta a la vez que dominadora de la que por otro lado llama "razón pura". Es decir, que interpreta Ortega la segunda de las actitudes arriba señaladas, que fueran asumidas a propósito de la confrontación entre la razón y la vida en nombre de esta última: distinción entre dos formas de razón, una de ellas predominante por identificarse con la vida.

Llegados a este punto, se impone hacer referencia al discutido vínculo de Ortega con la generación del 98. Después de fundamentar con alguna prolijidad su no pertenencia a la misma, apunta Julián Marías todo lo que tuvo, no obstante, de común con ella, incluida la cultivada amistad con sus exponentes mayores. Y comenta: "Esto es lo que explica el frecuente error con que a veces se adscribe a Ortega a la generación del 98. Ortega, por lo pronto, *se suma* a ella, se alista bajo sus banderas, hace suya la empresa en que esa generación está comprometida (...)

Ortega *adhiere* –una de sus palabras favoritas– a lo que representan los hombres del 98". Expresiones ésas que justifican la identificación de Ortega como "epígono", por lo menos, de la histórica generación; epígono, en el castizo sentido de "el que sigue las huellas de otro". Tal identificación, por otra parte, resultaría acaso innecesaria, si la conocida como española del 98, fuera llamada con más amplitud "generación del 900", al modo de las prácticamente coetáneas de los países occidentales. Y parece del caso observar en este lugar, que no ha faltado el cuestionamiento, a la punta opuesta, de la adscripción de Unamuno –incluso como su figura mayor– a la generación del 98, distanciado como se hallaba, en edad y en tantas características, de sus restantes miembros; Unamuno, precisamente el hombre con quien, en el acuerdo o en la discrepancia, más dialogó Ortega.

En *El tema de nuestro tiempo*, libro de 1923, retoma Ortega las insinuaciones de 1914 sobre la razón vital. Dirá allí:

> *"El tema de nuestro tiempo consiste en someter la razón a la vitalidad (...). El hombre del presente no niega la razón, pero reprime y burla sus pretensiones de soberanía (...). La razón pura no puede suplantar a la vida (...).* Es tan sólo una breve isla flotante sobre el mar de la vitalidad primaria *(...). La razón, la cultura* more geométrico, *es una adquisición eterna. Pero es preciso corregir los límites de aquélla (...).* La razón es sólo una forma y función de la vida *(...). La razón pura tiene que ceder su imperio a la* razón vital*".*

Razón vital que en el mismo espíritu, proyectada al general devenir de la experiencia humana, denominará también en escritos posteriores, al modo de su admirado Dilthey, *razón histórica*. Semejante concepción orteguiana de la razón vital, permitió que se hablara luego de la *Lógica de la Razón Vital*, que vino a seguir así, muy cercana en el tiempo, a la *Lógica Viva* de Vaz Ferreira, el filósofo de la generación uruguaya del 900, admirado a la vez por Unamuno y por Ortega. Entre tantas otras referencias encomiásticas, diría Unamuno en 1912, que era Vaz Ferreira "uno de los hombres de pensamiento filosófico más penetrante, hondo y robusto que yo conozco", llegando incluso, en 1919, a tener la idea de escribir un ensayo en forma de cartas a él dirigidas. A propósito de un proyecto de conferencias en Montevideo, diría por su parte Ortega, a la sazón en Buenos Aires, en 1940: "Entre los halagos descuella la ocasión de conocer al gran Vaz Ferreira, cuya obra –lo hasta entonces publicado– conocía yo muy bien antes de mi primer viaje a Montevideo, en 1916".

Más allá del parentesco léxico, las denominaciones *Lógica Viva* y *Lógica de la Razón Vital* resultan ser –si bien no superponibles, ni menos intercambiables– notoriamente afines o convergentes. En abordaje implícito de uno de los aspectos del más tarde bautizado por el hispano, *tema de nuestro tiempo*, había hecho el uruguayo

hacia 1910, con el mismo énfasis, la defensa de la razón, también desde la filosofía de la vida y también con expreso rechazo del racionalismo tradicional.

Defensa de la razón en ambos, igualmente –en algún momento de sus respectivas escrituras– frente a los avances irracionalistas de Unamuno. Se vio en Ortega. Por su parte, insistiría Vaz Ferreira, primero en su cátedra y luego en *Fermentario*: "Unamuno, que exalta el quijotismo y desprecia la razón, no comprendió el supremo quijotismo de la razón. El quijotismo sin ilusión es el más heroico de todos". Reparo que el vasco amistosamente recogería y contestaría.

No obstante, la defensa de la razón que hacía Vaz Ferreira, lo era con un criterio distinto, sin dejar de partir –como lo haría a su hora Ortega– de las limitaciones de la misma cuando de la vida se trata. Mientras desdoblaría éste a la razón en pura y vital, diferenciaba él de la razón estrictamente lógica, otra facultad –o función, o capacidad– de conocimiento, nombrada de diversos modos, pero básicamente, *buen sentido*. En la confrontación entre la razón y la vida en nombre de ésta, vino así a interpretar la tercera de las actitudes que habíamos distinguido: concepción de una facultad diferente de la razón, suplementaria tanto como complementaria de ella.

En tanto que privilegiada forma de pensamiento concreto, sólo por el "buen sentido" –que no es precisamente la razón como en Descartes, pero tampoco contrario "al raciocinio" o a la buena lógica– es posible para Vaz Ferreira la aprehensión y comprensión de la *vida humana*; de la *viviente* realidad del hombre, inalcanzable por la razón abstracta de la lógica formal. De ahí que dicha facultad constituya la verdadera alma de una lógica, justamente, *viva*.

Que no se confunda, sin embargo, tal "buen sentido" con el del vulgo. Al cabo de algunos desarrollos advertía: "Se podría deducir una especie de apología del buen sentido, pero no del buen sentido vulgar, o, mejor dicho, del buen sentido entendido vulgarmente, sino de otro buen sentido más elevado: del que yo llamaría buen sentido, no infralógico, sino *hiper-lógico*. El sentido común malo, (...) es el sentido común inconciliable con la lógica: el que no admite el buen razonamiento. Pero hay otro buen sentido que viene después del razonamiento, o, mejor dicho, junto con él".

Y concluía en el mismo párrafo: "Cuando hemos visto y pesado por el raciocinio las razones en pro y las razones en contra que hay en casi todos los casos, cuando hemos hecho toda la lógica (la buena lógica) posible, cuando las cuestiones se vuelven de grados, llega un momento en que una especie de instinto –lo que yo llamo el buen sentido hiper-lógico– es el que nos resuelve las cuestiones en los casos concretos. Y sería bueno que la lógica no privara a los hombres de esta forma superior de buen sentido".

Como se ha visto, distintas fueron las respectivas actitudes de Unamuno, Ortega y Vaz Ferreira, cuando adviene la crítica novecentista del valor de la razón. Empero, un común denominador filosófico –no menos típicamente generacional– los vincula: el emprendimiento de dicha crítica desde el ángulo de la entonces hegemónica filosofía de la vida. No aconteció ello sin ciertas formas de referencias mutuas –con especial intercambio entre Unamuno y Vaz Ferreira– que vinieron a constituir la

más incisiva relación intelectual y personal entre las generaciones española del 98 y uruguaya del 900.

En las décadas finales del siglo, en cambio, es desde muy diversos ángulos doctrinarios que el problema del valor de la razón se replantea. Apasionante cuestión, la tal vez más obligante que la conciencia filosófica de nuestro siglo trasmite a la del próximo. En su debate, mucho importan los antecedentes del 900, no limitados, por supuesto, al área de la lengua española; en particular, por todo lo que ilustran –de considerarse en profundidad– sobre las ambigüedades, indecisiones y confusiones que rodearon, como seguiría aconteciendo también después, a los conceptos de razón e inteligencia.

El diferente papel de uno y otro de dichos conceptos, en el conocimiento de la realidad natural y de la vida humana, ¿no conduce –conforme a la sorprendente evolución del pensamiento lógico en el siglo que termina– a distinguir entre una *Lógica de la razón* y una *Lógica de la inteligencia*, complementarias la una de la otra? Pregunta a responder por separado y con más detenimiento en función de otras coordenadas teóricas e históricas.

(1998)

EMPRENDIMIENTOS AFINES DE RODÓ, VAZ FERREIRA Y ORTEGA

En el lapso de veinte años, Rodó en 1896, Vaz Ferreira en 1908, Ortega y Gasset en 1916, formularon y pusieron en ejecución, sendos proyectos de publicaciones personales de notable coincidencia. Coincidencia en la forma y en el espíritu de comunicación con sus lectores, al margen de las respectivas orientaciones y temáticas, en el seno de la común corriente de la filosofía de la vida.

Atento al solo propósito, aquí, de documentar la coincidencia formal e intencional de dichos emprendimientos, sin entrar a sus contenidos, haremos hablar de preferencia a los propios autores, en la expresión de sus propósitos. Por lo particularísimo de su historia, a la vez que por su tardío desenlace –o conversión– en el volumen *Fermentario* de 1938, es en tercer término que nos ocupará el proyecto de Vaz Ferreira.

En Rodó y en Ortega se trató de opúsculos de título común y aparición periódica, con aquellos trabajos que no alcanzaban, en sí mismos, la entidad o extensión del libro. Curiosamente, a la hora de aquellos proyectos contaban uno y otro con revistas propias: codirigía Rodó en Montevideo la *Revista Nacional de Literatura y Ciencias Sociales*, dirigía Ortega en Madrid la revista *España*. Pero sintieron los dos la necesidad de una complementaria forma de revista individual.

Bajo el título de *La Vida Nueva*, la publicación de Rodó tuvo tres salidas a lo largo de un lustro: en 1896. I. con "El que vendrá" y "La novela nueva"; en 1899, II. sólo con "Rubén Darío"; en 1900, III. sólo con "Ariel". La rápida conversión de este último, de "opúsculo literario" –conforme al primer enunciado de la Colección– en libro autónomo de exitosa repercusión internacional, decidió, tal vez, el fin de la publicación periódica. No obstante, legatario de ella vino a ser –tácita ya que no expresamente– *El Mirador de Próspero*, de 1913.

Titulada *El Espectador*, la de Ortega, por su parte, alcanzó ocho salidas durante casi dos décadas, con varios trabajos cada vez: I. 1916; II. 1917; III. 1921; IV. 1925; V. 1927; VI. 1927; VII. 1929; VIII. 1934.

A la general coincidencia, más allá de matices diferenciales, de los respectivos programas, se une la más llamativa todavía, de haber entendido los autores expresarse sobre asuntos de interés en su tiempo, y ante ellos, cada uno como espectador de la vida contemporánea en tanto motivación del pensamiento propio.

> Rodó: "La Vida Nueva *será una colección de opúsculos literarios en los que me propongo reunir todas aquellas páginas mías que expresen, ya una impresión de mi conciencia de espectador en el gran drama de la inquietud contemporánea, ya una modificación de mi pensamiento propio que obedezca al actual impulso renovador de las ideas y de los espíritus.*

(...) una amplia forma literaria, capaz de contener además un episodio cualquiera de esos viajes que llamamos lecturas, una impresión, una producción refleja de arte, una nota de simpatía, el eco personal de un sentimiento que vibra en el alma de los tiempos".

Ortega: "El Espectador *es el nombre de un proyecto (...); me ha ocurrido el proyecto de una publicación que aparecerá cada dos meses y donde irá reunida mi labor en todos sus aspectos. Hablaré en ella de sentimientos y de pensamientos, de arte y de filosofía, de política y de historia, de los viajes que hago y de los libros que leo. De nada podré hablar como maestro; pero de todo hablaré como un entusiasta. (...) En suma, quisiera ser* El Espectador *una pupila vigilante abierta sobre la vida. Para este intento pido el concurso del público".*

(La verdad es que el proyecto de *El Espectador* tuvo su primera insinuación en el plan expuesto al frente de *Meditaciones del Quijote*, de 1914.)

En la primera entrega se hizo eco Ortega de la solidaria carta de un adherente, que concluía así: *"Pero siento que se dedique usted exclusivamente a ser espectador"*. A lo que respondía: *"Me urge tranquilizar a este amigo lejano, y para ello tengo que indicar algo de lo que yo pienso bajo el título de* El Espectador. *La integridad de los pensamientos tras esa palabra emboscados, sólo puede desenvolverse en la vida misma de la obra"*. Y a renglón seguido, la explicitación, que no pudo ser breve.

En términos muy similares, en el caso, hubiera contestado Rodó. Se sintieron ambos, cada uno a su modo –cada uno en lo suyo– militantes intelectuales al mismo tiempo que espectadores.

El proyecto de Vaz Ferreira de publicación personal –análogo, aunque también con sus notas diferenciales– no llegó a formalizarse. Tuvo, empero, un principio de ejecución en 1908, con un opúsculo que lucía como denominación, destinada a ser permanente, el nombre del propio autor: *Carlos Vaz Ferreira, I.* Al frente, esta breve explicación:

> *"Por inusitado que sea, este modo de publicar me parece más natural y más modesto que el libro propiamente dicho, para una parte considerable de lo que pensamos. Ya que una necesidad, hecha en parte de vanidad y en parte de sentimientos más nobles, nos obliga a escribir, reservemos la forma del libro para aquellos sistemas de ideas que acaben por tomarla espontánea y naturalmente. Para el resto, esta otra forma es la mejor: así podemos ser más verdaderos y más sinceros; evitamos menos difícilmente el peligro de forzar la afirmación y de simetrizar por la violencia, y conservamos la libertad de dudar, de ignorar, de completarnos y de corregirnos."*

Entre 1918 y 1922 –época de los comienzos de *El Espectador* de Ortega– casi año por año anunció Vaz Ferreira en el que llamaba entonces "Plan de la Edición Tipo"– (del conjunto de sus obras), la continuación de su primitivo proyecto, ahora con el título de *El Fermentario*, *"Publicación permanente en forma de revista o por fascículos"*, decía. El opúsculo de 1908 pasó a ser bibliográficamente registrado en los estudios sobre Vaz Ferreira, por el título del primero de los trabajos que contenía: "Conocimiento y acción", con el agregado, a veces de "Primera versión", ya que el mismo título, para un contenido coincidente sólo en parte, recibió de hecho una "Segunda versión" en 1920.

El fundamental volumen de 1938, bajo el escueto título ahora de *Fermentario* (sin el artículo), retomó textos del opúsculo de 1908, junto a muchos otros, inicialmente destinados, sin duda, a la lejana publicación periódica no continuada. Para la historia de dicho proyecto y su frustración, con el final pasaje de *El Fermentario* a *Fermentario*, resulta imprescindible el "Prefacio" de éste último, bien explícito de lo que tenía de vínculo con la iniciativa de treinta años atrás.

Encabezado dicho "Prefacio" con la explicación preliminar de 1908 que hemos transcripto más arriba, decía Vaz Ferreira a continuación:

> *"Con la anterior nota explicativa apareció hace ya tiempo el primer fascículo de una publicación mía que tenía cierto carácter especial. Más tarde, en una de las tentativas que hice para continuarla, escribí una introducción de la cual los siguientes pasajes explican cuál era entonces mi pensamiento, tendiente a que cada escritor mantuviera en lo posible una publicación de aquel carácter."*

Reproducimos aquí tan sólo el primero de los mencionados pasajes:

> *"En la forma material de los libros propiamente dichos, deben publicarse sólo los que verdaderamente, en su espíritu, sean libros; esto es: los que espontáneamente nazcan ordenados, conexos, completos, o, sin violencia ni artificio, acaben por tomar esa forma. Para el resto, cada autor podría publicar, además, una especie de revista personal permanente, por fascículos o números..."*

Varias páginas insumían los restantes pasajes allí recordados de aquella tentativa de introducción, del mayor interés todos ellos para el conocimiento, tanto de la vieja iniciativa como de la personalidad del autor. Luego de los mismos, entre otros comentarios, expresaba Vaz Ferreira:

> *"El primer fascículo a que me he referido apareció en enero de 1908, y en su forma de publicación ejerció alguna influencia (plan ideológico o material*

de algunas publicaciones nuestras o españolas, posteriores); pero sin que se haya realizado propiamente mi idea. (En verdad, aquel mismo fascículo sólo la realizaba plenamente en cuanto a su forma material, pues, en espíritu, se resentía en parte de cierta artificiosidad literaria). Después, en varias épocas he procurado continuar aquella publicación. Pero la vida no me dejó."

A lo que agregaba en nota al pie:

"No tenía título, porque la idea era que esa publicación de cada uno se denominara con el nombre de su autor. Pero aparecieron inconvenientes de librería. Por eso mismo doy a esta obra un nombre con que me había acostumbrado a pensarla."

De tal suerte, la personalísima publicación periódica emprendida por Vaz Ferreira en 1908, vino a tener por desenlace el final volumen *Fermentartio*, de 1938, como la emprendida por Rodó en 1896 lo había tenido en el también volumen *El Mirador de Próspero*, de 1913.

Tales afines emprendimientos de periódica comunicación personal con sus lectores –*La Vida Nueva* y *El Fermentario* en Montevideo, *El Espectador* en Madrid– vienen a constituir una supernumeraria forma de coincidencia entre la generación uruguaya del 900, a través de sus dos más encumbrados miembros, y la española del 98, representada por el más eminente de sus epígonos.

(1999)

FILÓSOFOS IBÉRICOS E IBEROAMERICANOS EN EXILIO*

Es este un nuevo volumen colectivo producido por el *Equipo de Investigaciones sobre la filosofía de lenguas española y portuguesa*, asociado al C.N.R.S. (Centre National de la Recherche Scientifique), que desde 1966 funciona en la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad de Toulouse-Le Mirail. Fue entonces su fundador y desde entonces sigue siendo su responsable y animador, a la cabeza de un nutrido y valioso grupo de investigadores, el infatigable Alain Guy, Director del Departamento de Filosofía de la mencionada Facultad.

Por tratarse de tan importante núcleo europeo aplicado al estudio específico de la filosofía ibérica de uno y otro lado del Atlántico, y a fin de configurar, además, el marco bibliográfico de la obra que motiva esta nota, es de interés recordar algunas destacadas publicaciones anteriores del mismo equipo: *Le temps et la mort dans la philosophie espagnole contemporaine*, 1968; *Le temps et la mort dans la philosophie contemporaine d'Amérique Latine*, 1971; *Pensée ibérique et finitude*, 1972; *Penseurs hétérodoxes du monde hispanique*, 1974. Aparte de estas obras colectivas y de la aquí considerada, en cuyo conjunto ha colaborado alrededor de una veintena de especialistas, son numerosas las que sobre la misma temática ibérica han venido publicando individualmente algunos integrantes del Equipo, en particular el propio Alain Guy.

El volumen *Philosophes Ibériques et ibéro-américains en exil* se abre con un Prefacio de André Robinet. Introduciendo oportunamente al sentido y al clima de la obra, fija, de paso, la doble aplicación que la misma hace del término exilio: "exilio geográfico o exilio interior". Dentro de esta latitud de concepto, se ofrecen ocho estudios originales. Algunos de los otros volúmenes de la serie tienen el carácter de antología de textos de los pensadores escogidos, con ilustrativas notas preliminares a sus traducciones al francés. El presente se integra con los aludidos estudios, de los cuales los tres primeros corresponden respectivamente a las siglos XIV-XV, XVI y XVII, y los cinco últimos al actual. Son ellos, vertidos aquí sus títulos al español:

- *El pensamiento ambiguo de Turmeda, el islamisado*, por Alain Guy.
- *Juan Luis Vives, pedagogo de vanguardia*, por Jean-Paul Laffont.
- *Menasseh ben Israel y la experiencia del exilio*, por Henry Mechoulan.
- *Los gérmenes heterodoxos del pensamiento politico de Ortega y Gasset*, por Marc Amalric.
- *La concepción del derecho en Ortega y Gasset,* por Jean Mattei.
- *La teoría del sentido en Ferrater Mora,* por Reine Guy.
- *A la búsqueda de una filosofía de la presencia: el Ensayo crítico de Octavio Paz,* por Zdenek Kourim.

• *Cristianismo y revolución: el mensaje de Dom Helder Camara*, por Yves Floucat.

Basta su sola enunciación para hacerse una idea de la heterogeneidad de los pensadores en juego, así como de la diversidad de épocas, lugares, situaciones y aspectos doctrinarios que resultan abarcados. De más está decirlo, el interés central del lector se halla vivamente convocado por el término "exilio". En cualquier caso sería así, pero más en una época como la nuestra, en la que el exilio enraizado en el terreno de la inteligencia y la cultura ha llegado a emular, y a veces a sobrepasar en entidad –sin olvidar que uno y otro se hallan siempre entrelazados– al de motivaciones políticas estrictas.

Tal había sido ya cuando la intolerancia confesional que precede y sigue al advenimiento de los tiempos modernos, bajo la cual se inscriben casos como los notables de Turmeda, Vives y Menasseh, registrados en esta obra; el componente político, no ausente en ninguno de ellos, es secundario respecto al intelectual, así fuera éste condicionado por las creencias religiosas. Lo mismo sucede en el exilio, recordable por lo representativo, de los jesuitas refugiados en Italia en el siglo XVIII, autores allí algunos de ellos, como el mexicano Clavijero y los españoles Masdeu, de obras fundamentales, en las que la filosofía no constituyó el aspecto menos importante. De carácter similar fue el histórico exilio liberal español en Londres, entre 1810 y 1834, con tantos nombres ilustres, desde Blanco-White a Espronceda, exilio que se confunde y hermana con el hispanoamericano de casi todos esos años en la misma capital, dominado por la figura de Bello. Evocando aquí tan sólo algunos importantes fenómenos colectivos de exilio de marcado acento cultural, resulta inevitable mencionar asimismo la famosa "proscripción" argentina bajo Rosas, presidida por los Echeverría, Sarmiento, Alberdi. Fue precisamente cuando ella que el último escribió y publicó en Montevideo, en 1840, su célebre ensayo *Ideas* (para un "curso de filosofía contemporánea"), que José Gaos ha calificado de "declaración de independencia" de la filosofía de nuestra América; una declaración equivalente en su momento a la que para la literatura había significado ya la *Alocución a la poesía* de Bello, en el Londres de 1823, al tiempo que maduraba su futura gran obra filosófica. Las referencias en todo el ámbito del mundo ibérico serían interminables, aun limitadas a las de interés más o menos directo para la filosofía, si se entrara a recordar individualidades exiliadas. A pura vía de ejemplo, basten los nombres de Montalvo, Hostos, Varona, Martí o el propio Unamuno, cuyo *La agonía del cristianismo* fue obra típica del exilio.

A nuestra época le ha tocado revivir los grandes exilios culturales de la historia, acompañando de algún modo a los exilios políticos, formando en definitiva parte de ellos, pero a la vez con características distintivas, que les dan personalidad propia. En su marco, el exilio de entonación religiosa, tan activo de los siglos XIV al XVIII, sin llegar a faltar, pasa a un segundo plano respecto a otros: artístico-literario, científico, filosófico. Con rasgos muy diferentes a los de siglos anteriores, una institución tradicional aparece ahora como especialmente generadora, a la vez que receptora, de exiliados en el campo de la cultura: la Universidad –las Universidades– en Europa y en América. Sin restar nada de su importancia a los otros que lo acompañan, sería posible hablar de un específico exilio universitario como fenómeno característico de nuestro tiempo, del cual su personal encarnación mayor ha sido, sin duda, Einstein. Diferenciado de la mera migración universitaria, también gran fenómeno contemporáneo, dicho exilio es tanto más específico cuanto que la supracomunidad universitaria internacional introduce solidarios factores de respuesta, intelectuales y humanos, desconocidos en otras épocas, por lo menos en grado que se le asemeje.

Por lo que a la sola filosofía se refiere, han sido notables en el mundo occidental del siglo XX, tres grandes exilios colectivos: el del Círculo de Viena, el de la Escuela de Francfort y el de la España republicana, desdoblable éste a su vez, siempre en lo filosófico, en las que, con algún convencionalismo, se ha dado en llamar Escuela de Madrid y Escuela de Barcelona. Por otra parte, es de destacarse que los tres grandes animadores de la vida filosófica en el área ibérica, en las décadas centrales del siglo, en el triángulo Madrid, México, Buenos Aires, fueron exiliados, cada uno a su modo: Ortega, exiliado exterior del 36 al 42 e interior desde entonces hasta su muerte en el 55; Gaos, "transterrado", según su celebrado decir, desde el final de la guerra española hasta su muerte en 1969; Romero, exiliado interior del 45 al 55. En sus respectivos exilios, un papel decisivo le tocó, por ausencia o por presencia, por exclusión o por inclusión, a la institución universitaria. De los autores contemporáneos tratados en el volumen tolosano, es también típico desde este punto de vista, el destacado caso de Ferrater Mora. Como significativo matiz del fenómeno, en lo que respecta sólo a nuestra América, es de apuntarse todavía la acogida universitaria brindada a filósofos exiliados no ibéricos, de los que Rodolfo Mondolfo ha podido ser –como Amadeo Jacques en el siglo XIX– su representación mayor.

El concepto de exilio, adoptado con la amplitud con que el volumen lo hace, se presta, por supuesto, a disquisiciones controversiales. Más aún si se le asocia con el concepto de heterodoxia, entendido por su parte, más allá de lo religioso, con amplitud pareja; no figura en el título, pero es mencionado expresamente en el prefacio y en algunos de los trabajos. Cada uno de los casos comprendidos tiene sus particularidades. Por encima de éstas conducen al lector, de la sola filosofía en el exilio, de por sí sobrada de sentido, a la filosofía del exilio. Del exilio, a su vez, en la doble posibilidad de filosofía producto directo de la experiencia propia del exilio, así como, en un pliegue más íntimo, de reflexión filosófica sobre el exilio mismo, desde sus cambiantes notas epocales en el campo de la historia y de la cultura, hasta las más personalmente existenciales. Lo que ya desde su concepción pueda el volumen encerrar de potencial controversia, lejos de afectarlo, acrecienta su interés en virtud de toda esa variedad de derivaciones y perspectivas que suscita. Por lo demás, a lo apasionante del asunto, en sí, se añade la riqueza intelectual, histórica y humana, por

instantes patética, del conjunto de los enfoques. Siempre eruditos, se presentan ellos también siempre vivientes e incisivos.

(1979)

* A propósito de la obra de Alain Guy y otros, *Philosophes ibériques et ibéro-américains en exil*, Toulouse, 1977.

INDICE DE NOMBRES

A
ABAD, Diego José, 31
ABADIE, Daniel, 142
ACEVEDO, Rafael, 9,65-68
AGOSTI, Héctor, 85, 86
AHRENS, Enrique, 171
ALBERDI, Juan Bautista, 9, 37-47, 49-55, 65, 122, 127, 135, 136, 278
ALBÉRÈS, R.M., 183
ALBERINI, Coriolano, 8, 127
ALBERS, Josef, 144
ALCORTA, Diego, 126
ALVARADO, Lisandro, 10, 73-82
ALVAREZ, Joaquín de, 33
AMALRIC, Marc, 277
ANAXÁGORAS, 31
ARAGÓN, Agustín, 64
ARANDA, Pedro Pablo Abarca de Bolea Conde de, 167
ARCINIEGAS, Germán, 140
ARISTÓTELES, 22, 29, 31, 42, 204, 247
ARTIGAS, José, 7, 135
ARZADUN, Juan, 186, 200
ASENCIO,Manuel S., 196-198
AUDIFFRENT, Georges, 63
AUGUSTO, 73, 77
AVENDAÑO, Alejandro, (seudónimo), véase NÁJERA, Juan de
AVERROES, 78
AZAÑA, Manuel, 189
AZORÍN, 212, 237, 267, 269

B
BACON, Francis, 20, 26-28, 31, 33, 42, 163
BACH, Johann Sebastian, 142, 143, 145, 146
BACHELARD, Gaston, 154
BACHILLER Y MORALES, A., 70
BAGÚ, Sergio, 83, 84, 86
BAIN, Alexander, 176
BALMACEDA, José Manuel, 189
BALMES, Jaime, 262
BAÑEZ, Domingo, 16
BAROJA, Pío, 267, 269
BARRADAS, Rafael, 151
BARREDA, Gabino, 9, 58, 60, 63, 64, 108, 109
BARRETO, Tobías, 116
BATAILLON, Marcel, 16
BEKER, Marisa Kohn de, 62
BELLO, Andrés, 64, 69, 73, 111, 113, 135, 158, 164, 165, 253, 278
BENÍTEZ, Hernán, 182
BENTHAM, Jeremy, 40, 99, 158
BERCEO, Gonzalo de, 79
BERGE, D., 161
BERGSON, Henri, 57, 73, 75, 76, 80, 92, 94, 95, 109-111, 153-155, 243-246, 262, 263
BERKELEY, George, 33, 163
BERNAYS, Paul, 75
BERRA, Francisco A., 85, 159
BEVILACQUA, Clovis, 116
BILBAO, Francisco, 135, 139, 140, 158

BINET, Alfred, 68
BLAINVILLE, M. de, 67, 68
BLANCO AGUINAGA, Carlos, 191
BLANCO FOMBONA, Rufino, 69
BLANCO-WHITE, José María, 278
BOHR, Niels, 154
BOLÍVAR, Simón, 64, 65, 69, 135, 158
BOSCOVICH, Roger Josef, 175
BOTHELO DE MAGALHÃES, Benjamin Constant, 9, 61
BOUTROUX, Émile, 95, 109-111
BRACO, Fernando, 35
BRIAND, Arístides, 231
BRICEÑO, Fray Alonso, 9, 17
BRIGHTMAN, E. S., 69
BROUSSAIS, Francois –Joseph -Victor, 68
BÜCHNER, Ludwig, 176
BUNGE, Carlos Octavio, 92, 159

C
CABANIS, Pierre-Jean-Georges, 22
CALDER, Alexander, 144
CALVO, Agustín, 139
CAMARA, Dom Helder, 278
CAMUS, Albert, 203
CANÉ, Miguel, 45, 46, 54, 55
CANO, Melchor, 16
CAPPELLETTI, Angel J., 80, 161, 162
CAPUSCIO, Héctor, 37
CARAMUEL, Juan, 27
CARBALLAL, María Teresa, 204
CARBIA, Rómulo D., 127
CARDOSO, Isaac, 27
CARLOS III, 21
CARLYLE, Thomas, 95
CARMEN, José Elías del, 34
CARNEVALI, Gloria, 142
CARNOT, Lazare Hippolyte, 39
CARRILLO RAMÍREZ, Salomón, 111, 127
CASO, Antonio, 58, 107,108, 111, 113
CASTELAR, Emilio, 139, 192
CASTRO, Agustín, 31
CAVO, Andrés, 30
CEJADOR, Julio, 221
CERVANTES, Miguel de, 79, 238-240
CÉZANNE, Paul, 144
CHIABRA, Juan, 34
CICERÓN, 42, 77, 78
CLAPS, Manuel Arturo, 46
CLAVIGERO, Francisco Javier, 9, 32, 33, 278
COLÓN, Cristóbal, 140
COMTE, Auguste, 57-68, 108, 111, 159, 171
CONDILLAC, Étienne Bonnot de, 22, 33, 42, 67
CONDORCET, Jean-Antoine, 45
CONSTANT, Benjamin, 40
CONTRERAS ELIZALDE, Pedro, 63, 64
COPÉRNICO, Nicolás, 164, 175
CORNEJO, Miguel Angel, 159
CORRA, Émile, 59
COSSIO, Carlos, 10, 171-174
COSSIO, Manuel B., 260
COSTA, Joaquín, 218-223, 225, 229, 233

COUSIN, Victor, 61, 66
CREMA, Edoardo, 77, 78, 80
CROCE, Benedetto, 109, 126
CRUZ, Sor Juana Inés de la, véase JUANA INÉS DE LA CRUZ (Sor)
CRUZ COSTA, João, 8, 10, 61, 115-117
CRUZ DIEZ, Carlos, 141
CÚNEO, Dardo, 185, 191

D
DAMIANO, Pedro, 15
DANTE ALIGHIERI, 75
DARÍO, Rubén, 57, 95, 129, 156, 234, 273
DARWIN, Charles, 62, 175, 176
DAVIES, Paul, 156
DE BENEDICTIS, 30
DELBOS, Víctor, 204
DELGADO, Honorio, 167
DEMÓCRITO, 25-29, 31, 32, 36, 79
DESCARTES, René, 16, 20, 22, 26-29, 31-33, 127, 153, 271
DESTÉFFANIS, Luis, 85
DESTUTT DE TRACY, Antoine Louis Claude, 35, 61, 64, 65, 67, 158
DEUSTUA, Alejandro O., 92, 167
DÍAZ, Porfirio, 108
DIDEROT, Denis, 158, 167
DILTHEY, Wilhelm, 270
DOMÍNGUEZ, Manuel, 92
DOMÍNGUEZ, P., 182
DONOSO CORTÉS, Juan, 40
DRAGO, J. M., 53, 159
DUCHAMP, Marcel, 144
DUHAMEL, Jean-Baptiste, 35

E
ECHEVERRÍA, Esteban, 43, 45-47, 49, 50, 53, 127, 278
EGUIARA Y EGUREN, Juan José de, 29, 30
EISTEIN, Albert, 154, 155, 279
ELIZALDE, José, 19
EMERSON, Ralph Waldo, 203
ENGELS, Friedrich, 178, 186, 201, 269
EPICURO, 25-29, 31, 32, 36, 76, 77, 79
ERNOUT, Alfred, 75
ERNST, Adolfo, 60, 62
ESCOTO, Duns, 17, 22
ESPINOSA, Juan, 69
ESPRONCEDA, José de, 278
ESQUIROL, Juan Esteban, 68
ESTEBAN, Sandalio, 200
ESTÉVEZ, Francisco, 53
EXIMENO, 33

F
FABRI, Manuel, 30
FARÍAS BRITO, Raimundo de, 116
FEIJÓO, Fray Benito Jerónimo, 19-21, 27-29, 31, 33, 36, 78, 157, 163, 217, 218
FELICE CARDOT, Carlos, 74
FERNÁNDEZ, Javier, 10, 87
FERNÁNDEZ, Melchor, 9, 35
FERNÁNDEZ DE AGÜERO, Juan Manuel, 35, 127
FERRATER MORA, José, 83, 182, 260, 277, 279
FERREIRA, J. Alfredo, 59
FICHTE, Johann Gottlieb, 247

FIGARI, Pedro, 153
FLAUBERT, Gustave, 61
FLÓREZ, J.S., 63
FLOUCAT, Yves, 278
FOURIER, Charles, 68
FRANCA, Lionel, 115
FRANCOVICH, Guillermo, 8, 115, 127
FRANKLIN, Benjamin, 33
FRONDIZI, Risieri, 161, 167
FUNES, Deán Gregorio, 22
FURLONG, Guillermo, 34, 35

G

GABO, Naum, 144
GALILEO GALILEI, 22, 26, 175
GANIVET, Angel, 267, 269
GAOS, José, 8, 9, 11, 38, 83, 121-124, 126-128, 130, 131, 136, 161, 171, 251-257, 278, 279
GARAGORRI, Paulino, 203
GARCÍA BACCA, Juan David, 74, 75, 79, 161, 183
GARCÍA CALDERÓN, Francisco, 8, 58, 92, 94, 108-111, 125-127, 159
GARCÍA DE TAGLE, Gregorio, 35
GARCÍA DEL RÍO, Juan, 135
GARCÍA MAYNEZ, Eduardo, 172, 173
GARCÍA MORENTE, Manuel, 183, 260
GARCILASO DE LA VEGA, El Inca, 112
GARIBALDI, Giuseppe, 84
GASSENDI, Pierre, 20, 22, 25-36
GERBI, Antonello, 157, 158
GHIOLDI, Delfina Varela Domínguez de, 127
GIL FORTOUL, José, 74, 77, 79-81
GINER DE LOS RÍOS, Francisco, 243, 247
GOETHE, Johann Wolfgang, 75
GÓMEZ, Juan Vicente, 59
GÓMEZ ROBLEDO, Antonio, 8, 115
GONZÁLEZ PRADA, Manuel, 167
GRACIA, Jorge, 168
GRAY, Asa, 176
GROMPONE, Antonio M., 10, 177, 178
GROUSSAC, Paul, 126, 129
GRUBER, 159
GUDERMANN, Christoph, 80
GUERRA BRAVO, Samuel, 33
GUIZOT, François, 40, 220
GUTIÉRREZ, Juan María, 18, 45, 54, 135
GUY, Alain, 11, 183, 204, 205, 277, 280
GUY, Reine, 259, 260, 262, 263, 277
GUYAU, Jean Marie, 94, 95

H

HAECKEL, Ernst, 176
HALLER, J., 233
HARTMANN, Eduard von, 168, 172
HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, 45, 51, 161, 246, 247
HEIDEGGER, Martin, 154, 172, 174, 243, 244, 256, 262
HEINSENBERG, Werner, 154
HENRÍQUEZ UREÑA, Pedro, 10, 58, 97, 107-111, 113, 126, 135
HERÁCLITO, 10, 124, 161, 162
HERDER, Johann Gottfried, 45
HERRERA Y REISSIG, Julio, 267
HERSCHEL, John, 176

HIDALGO Y COSTILLA, Miguel, 135
HOLBACH, Paul Henri, 167
HORACIO, 77
HOSTOS, Eugenio María de, 9, 69-71, 113, 129, 278
HUGO, Victor, 61
HUMBOLDT, Alejandro de, 68, 73, 158
HUME, David, 10, 163-165
HUSSERL, Edmund, 168, 172, 174, 243, 244, 256, 262
HUXLEY, Julián, 175, 176

I

IBÉRICO, Mariano, 167
IGLESIAS, Pablo, 192, 198
INGEGNIEROS, Giuseppe, véase Ingenieros, José
INGEGNIEROS, Pablo, 83-87, 89
INGEGNIEROS, Salvatore, 83, 84, 86-88
INGENIEROS, José, 8, 10, 37, 38, 53, 83-89, 92, 109, 126, 127, 129, 136, 159
INCA GARCILASO, véase GARCILASO DE LA VEGA, El Inca

J

JACQUES, Amadeo, 279
JAMES, William, 57, 94, 109, 110
JIMÉNEZ, Juan Ramón, 267
JORAY, Marcel, 142
JOUFFROY, Théodore, 42
JUANA INÉS DE LA CRUZ, (Sor), 27, 112
JUAREZ, Benito, 60, 63
JUAREZ CELMAN, Miguel, 86
JUGO, Antonio José de, 30, 31

K

KANT, Immanuel, 42, 45, 109, 164, 244
KELSEN, Hans, 172-174
KLEE, Paul, 144
KLIMOVSKY, Gregorio, 163
KORN, Alejandro, 8, 37, 38, 50, 113, 122, 123, 126-129, 136, 161, 167
KOURIM, Zdeneck, 277
KRAUSE, Karl Christian Friedrich, 243
KUNZ, Josef L., 171, 172

L

LACHMANN, Karl, 75
LAFFITTE, Pierre, 59, 62, 159
LAFFONT, Jean Paul, 277
LAFINUR, Juan Crisóstomo, 127
LAGARRIGUE, Jorge, 9, 59, 60, 159
LAGARRIGUE, Juan Enrique, 59, 159
LAGARRIGUE, Luis, 59, 159
LAÍN ENTRALGO, Pedro, 268
LALANDE, André, 81
LAMARCK, Jean-Baptiste de Monet, 33
LAMAS, Andrés, 9, 45, 46, 49, 52-55
LAMENNAIS, Félicité de, 158
LANGE, Federico Alberto, 198
LARRAÑAGA, Dámaso Antonio, 35, 167
LASTARRIA, José Victorino, 9, 60, 135, 159
LAVALLE, Juan, 54
LEDESMA RAMOS, R., 182
LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, 16, 22, 33, 42, 153
LEMOS, Miguel, 9, 60, 116, 158
LEÓN, Fray Luis de, 204

LEÓN PINELO, Diego de, 157
LERMINIER, Eugenio, 39, 44, 49, 53
LEROUX, Pierre, 39, 44, 46, 47
LESSING, Gotthold Ephraim, 45
LEUCIPO, 31, 32
LEVILLIER, Roberto, 140
LISTER, Enrique, 242
LIPSIO, Justo, 157, 158
LITTRÉ, Émile, 62, 158, 176
LLAMBÍAS DE AZEVEDO, Juan, 172
LLORENS I BARBA, Francisco Xavier, 262
LOCKE, John, 21, 22, 33, 36, 42, 67, 163
LOMBARDO TOLEDANO, Vicente, 107
LORIA, Achille, 186, 200
LOSADA, 30
LUCRECIO CARO, Tito, 32, 73-82
LULIO, Raimundo, 78, 261
LUZ Y CABALLERO, José de la, 113

M
MAC KINLEY, William, 71
MACH, Ernst, 57, 163
MACHADO, Antonio, 11, 241-247, 259, 267, 269
MADVIG, Johan Nicolai, 75
MAETZU, Ramiro de, 267
MAGALLÓN, Mario, 140
MAGIS, Liliana Weinberg de, 140
MAIGNAN, Manuel, 27, 28, 30, 31, 34, 35
MAIR, W., 80
MAIMÓNIDES, 78
MALATESTA, Enrico, 84
MALEBRANCHE, Nicolas, 33
MALEVITCH, Kasimir, 143, 144
MANEIRO, Juan Luis, 30-32
MANN, Wilhelm, 92
MARCHENA, Abate José, 74, 75
MARCOVICH, M., 161, 162
MARÍA, Isidoro de, 54
MARÍAS, Julián, 182, 183, 260, 267, 269
MARIÁTEGUI, José Carlos, 167
MARTHA, 75
MARTÍ, José, 69, 140, 278
MARTÍ D'EIXALA, Ramón, 262
MARTÍNEZ PAZ, Enrique, 127
MARULANDA, Valentina, 141
MARX, Karl, 36, 177, 178, 185, 186, 193, 200, 201, 246, 269
MASDEU, Juan Francisco, 278
MATTEI, Jean, 277
MAXIMILIANO DE HABSBURGO, Fernando José, 60
MAZZINI, Giuseppe, 84
MECHOULAN, Henry, 277
MEDICIS, Lorenzo de, 100
MENASSEH BEN ISRAEL, 277, 278
MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino, 74, 238
MEYER, Francois, 183
MICHELET, Jules, 158
MILL, James, 158
MILL, John Stuart, 58, 62, 99, 111
MINKOWSKI, Eugene, 152
MIRANDA, Francisco de, 18, 163, 164
MIRÓ QUESADA, Francisco, 138, 167

MISTRAL, Gabriela, 69
MITRE, Bartolomé, 84
MOLINA, Enrique, 134
MONDOLFO, Rodolfo, 161, 162, 279
MONDRIAN, Piet, 143, 144
MONTALVO, Juan María, 97, 278
MONTE ALVERNE, Agostinho, 116
MONTESQUIEU, Charles, 40, 45, 171
MORENO VILLA, José, 245
MOUNIER, Emmanuel, 261
MUNRO, H. A. J., 75, 77, 80

N
NADIN, 176
NÁJERA, Juan de, 28
NAPOLEÓN III, 139
NAVARRO, Bernabé, 27, 29, 32
NAVIER, Claude-Louis, 68
NEWTON, Isaac, 20, 22, 27, 34, 175
NICOL, Eduardo, 259
NIETZSCHE, Friedrich, 57, 95, 109, 111, 153, 167, 203, 243
NITTI, Francesco, 186

O
OCAMPO, Victoria, 111
O'GORMAN, Edmundo, 139
O'HIGGINS, Bernardo, 135
OLAVIDE, Pablo de, 158, 167
OLIVEIRA TORRES, J. Camilo de, 8, 115
ONGANÍA, Juan Carlos, 162
ONÍS, Federico de, 267
ORGAZ, Raúl, 127
ORIA, José A., 45
OROMÍ, Miguel, 181, 182
ORTEGA Y GASSET, José, 11, 123, 183, 184, 187, 203-205, 207-215, 217-221, 223-235, 237-240, 244, 260, 269-271, 273-275, 277, 279
OTERO, Alejandro, 141, 142
OVIDIO, 77
OWEN, Richard, 176

P
PALANCO, Francisco, 27-29
PANECIO, 77
PAPINI, Giovanni, 158
PARODI, Dominique, 268
PARRA LEÓN, Caracciolo, 33, 127
PAZ, Octavio, 277
PELLIZA, Mariano, 54
PEREIRA BARRETO, Luis, 9, 61, 116
PÉREZ DEHESA, Rafael, 191
PÉREZ JIMÉNEZ, Marcos, 174
PÉREZ LATORRE, Laureano, 203
PETIT, María Angélica, 8
PHELAN, John L., 139, 140
PI Y MARGALL, Francisco, 74, 139, 192
PIZANI, Rafael, 172-174
PLANCK, Max, 154
PLATÓN, 22, 42, 107, 109, 189, 203, 245, 247
POINSOT, Louis, 68
PONCE, Aníbal, 83, 85
PRADO, Javier, 92, 167

PROTÁGORAS, 245, 269

Q
QUINET, Edgar, 158
QUIROZ MARTINEZ, Olga Victoria, 28

R
RABOSSI, Eduardo, 163
RAMOS, María Elena, 141, 142, 151, 152
RAMOS, Samuel, 122-124, 127, 128
RAMOS MEJÍA, Francisco, 159
REALE, Miguel, 172, 173
RECASENS SICHES, Luis, 171, 172
REID, Thomas, 164
REGULES, Elías, 87
RENAN, Ernest, 94, 95, 100, 105, 237
RENOUVIER, Charles, 95
REYES, Alfonso, 58, 107, 109, 136
REYLES, Carlos, 267
RICALDONI, Américo, 85, 87
RICALDONI, Pedro, 84, 85, 87, 89
RIVA, Benito de, 9, 34
RIVA AGÜERO, José de la, 112
RIVADAVIA, Bernardino, 35, 52, 158
ROBIN, Carlos, 63
ROBINET, André, 167, 277
ROCA, Julio, 86
RODÓ, José Enrique, 7, 10, 57, 83, 91, 93-105, 110, 111, 113, 135, 267, 273, 274, 276
RODRÍGUEZ, José Cayetano, 9, 34, 35
RODRÍGUEZ DE PEDROSA, Luis, 27
RODRÍGUEZ MONEGAL, Emir, 57, 95, 135
RODRÍGUEZ NAVAS, Manuel, 74, 75
ROIG, Arturo Andrés, 37
ROMERO, Francisco, 8, 10, 123, 124, 127-129, 134, 138, 171, 279
ROMERO, José Luis, 8
ROMERO, Silvio, 115-117
ROSAS, Juan Manuel de, 9, 37, 43, 44, 49-55, 278
ROUGEMONT, Denis de, 231
ROUSSEAU, Jean-Jacques, 40, 171, 253
RUANO, Salvador, 65
RUBIO, Antonio, 9, 16, 158
RUFO, José, 34
RUIZ DE ALARCÓN, Juan, 112
RUKSER, Udo, 203, 205
RUSSELL, Bertrand, 57, 163
RUTHERFORD, Ernest, 154

S
SAGUENS, Jean, 28, 34
SAINT-SIMON, Claude-Henri, conde de, 45, 47
SAINT-VICTOR, Paul de, 100
SAINTE-BEUVE, Charles Augustin, 42
SALAZAR BONDY, Augusto, 10, 167-169
SALAZAR BONDY, Sebastián, 167
SALMERON, Nicolas, 221
SAMBRANO URDANETA, Oscar, 74
SAMPER, José María, 70, 139
SAN AGUSTÍN, 261
SAN MARTÍN, José de, 69, 135
SÁNCHEZ, Florencio, 267
SÁNCHEZ, Francisco, 115

SÁNCHEZ REULET, Aníbal, 8, 83, 111, 112, 127
SANTANDER, Francisco de Paula, 158
SANTAYANA, George, 75
SANTO TOMÁS, 17, 22
SARMIENTO, Domingo Faustino, 69, 104, 127, 135, 220, 278
SASTRE, Marcos, 43
SAVIGNY, Friedrich Karl von, 49
SCHELER, Max, 172
SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph, 247
SCHLEIERMACHER, Friedrich Ernst Daniel, 161
SCHÖNBERG, Arnold, 142, 143
SCHOPENHAUER, Arthur, 109, 111, 243
SCIACCA, Michele Federico, 159
SEGOND, Paul, 63
SÉNECA, 78
SERRA HUNTER, Jaime, 260
SERRANO PONCELA, Segundo, 182
SHAKESPEARE, William, 105
SIERRA, Justo, 58, 92, 109
SIGÜENZA Y GÓNGORA, Carlos de, 9, 20, 26, 27
SILVA HERZOG, Jesús, 124
SMITH, Adam, 163, 164
SÓCRATES, 107, 247
SOLDEVILLA, Mariano, 30
SOLER, Mariano, 10, 175, 176
SOLER, Ricaurte, 10, 158, 159
SORIANO DE SOUZA, José, 116
SOTO, Domingo de, 16
SOTO, Jesús, 141, 142, 145, 147, 148, 151-156
SPENCER, Herbert, 58, 61, 62, 92, 111, 171, 176,185, 269
SPENGLER, Oswald, 220, 227, 233
SPINOZA, Benedictus de, 16
SPÍNULA, 30
STAMMLER, Rudolf, 172
SUÁREZ, Francisco, 16, 17, 22, 27, 78
SUCRE, Antonio José de, 64

T
TAGLIAVIA, Marianna, 87, 88
TAINE, Hippolyte, 62
TARSO, Pablo de, 177, 178, 186, 201
TEILHARD DE CHARDIN, Pierre, 10, 175, 176
TEIXEIRA MENDES, Raimundo, 116, 158, 159
THOMPSON, V., 176
TITO LIVIO, 77
TOLSTOI, León, 95
TORCHIA ESTRADA, Juan Carlos, 58
TORO, Fermín, 65, 66, 68
TORRES, Carlos Arturo, 94, 95, 104
TORRES CAICEDO, José María, 9, 70, 92, 109, 126, 139, 140
TORRES GARCÍA, Joaquín, 143, 146, 151-153
TOSCA, Tomás Vicente, 28, 30, 31, 33-35
TRUXILLO, Fray Manuel María, 22
TURGOT, Anne Robert Jacques, 45
TURMEDA, Anselmo, 277, 278
TYNDALL, John, 176

U
UGARTE, Manuel, 129, 135
ULLOA, 30

UNAMUNO, Miguel de, 10, 11, 177, 178, 181-185, 187, 188-192, 195-201, 204, 212, 217, 221, 237-240, 243, 244, 246, 260, 267, 269-271, 278
UNANUE, Hipólito, 167

V
VALBUENA, Bernardo de, 112
VALERO, Federico, 195
VALLE-INCLÁN, Ramón del, 267, 269
VALVERDE TELLEZ, Emeterio, 18, 127
VARELA, Florencio, 52
VARELA, Juan Cruz, 52
VARONA, Enrique José, 92, 113, 135, 159, 167, 278
VASCONCELOS, José, 58, 107, 113, 129
VÁSQUEZ ACEVEDO, Alfredo, 185
VAZ FERREIRA, Carlos, 10, 92, 109, 113, 153, 167, 267, 270, 271, 273-276
VAZ FERREIRA, María Eugenia, 267
VÁZQUEZ GÓMEZ, Adolfo, 84, 86
VECCHIO, Giorgio del, 172
VEDIA Y MITRE, Mariano de, 45
VERACRUZ, Fray Alonso de la, 9, 16, 78
VERNEY, Luis Antonio, 19, 33
VESPUCIO, Américo, 139, 140
VIANA, Javier de, 267
VICO, Giambattista, 45
VIERA, Aurelia, 84, 87, 89
VIEYRA, Antonio de, 161
VILLAVICENCIO, Rafael, 60, 62, 64
VIRGILIO, 77
VITA, Luis Washington, 8
VITIER, Medardo, 8, 127
VITORIA, Francisco de, 16, 27
VIVES, Juan Luis, 78, 260, 261, 277, 278
VOGT, Carlos, 176
VOLTAIRE, 158, 167

W
WAGNER DE REINA, Alberto, 8, 167
WALKER, William, 139, 140
WALLACE, Alfred Russell, 176
WILDE, Eduardo, 86
WITTGENSTEIN, Ludwig, 57, 168
WOLF, Christian, 33

X
XIRAU, Joaquim, 11, 259-263

Y
YAMUNI, Vera, 183
YUNES YUNES, Gladys, 156

Z
ZAMUDIO SILVA, Jorge R., 127
ZAPATA, Diego Mateo, 28
ZEA, Leopoldo, 8, 10, 60, 63, 111, 119-121, 123-125, 128-133, 137-140
ZÉREGA FOMBONA, Alberto, 8
ZUBIRI, Xavier, 183, 260
ZWEIG, Stefan, 140

CRONOLOGÍA DE ARTURO ARDAO

1912 El 27 de setiembre nace en el campo, en la 6ª Sección judicial del Departamento de Lavalleja.

1918 Su familia pasa a vivir en Minas, donde cursa la escuela primaria y los primeros años de liceo.

1927 Se traslada con su familia a Montevideo y allí continúa sus estudios.

1931 Ingresa a la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de la República, iniciando su militancia estudiantil universitaria en la FEUU y en el Centro de Estudiantes de Derecho.
Se incorpora a la Agrupación Nacionalista Demócrata Social y escribe en *El Nacional*, ambos fundados por Carlos Quijano. En octubre, en un local partidario de la entonces Av. Agraciada, conoce personalmente a Quijano y Julio Castro en un acto de la campaña electoral, en el que hablan los tres junto a otros oradores.

1932 En marzo sale el semanario *Acción* (1932-1939) fundado por Carlos Quijano. Integra su cuerpo de redactores y escribe el primer editorial "Propósitos" planteando la continuidad con *El Nacional*.

1933 Después del golpe de estado del 31 de marzo, asume como Secretario General de la Federación de Estudiantes Universitarios del Uruguay. Interviene en la fundación de *Jornada,* órgano de prensa de la FEUU y en otras publicaciones clandestinas estudiantiles.

1935 Participa en la llamada Revolución de Enero comandada por Basilio Muñoz contra la dictadura de Gabriel Terra.

1938 Publica junto con Julio Castro, *Vida de Basilio Muñoz*.

1939 En enero obtiene el título de Doctor en Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de la República.
En junio Carlos Quijano funda *Marcha*, semanario en el que desarrolla su actividad periodística hasta el último número en 1974 cuando es clausurado por la dictadura. Integra el cuerpo de redactores, escribiendo el primer editorial. En diferentes momentos de la existencia de *Marcha*, junto con Julio Castro se hace cargo de la dirección, en ausencia de su director.

1941 Dicta clases de filosofía en el Instituto Normal Magisterial (1941) y en el 2º ciclo de Enseñanza Secundaria (1941-1967).
Comienza con Francisco Romero, quien le escribe por sugerencia de Gabriel del Mazo, una correspondencia sobre sus inquietudes

filosóficas, entre otras la distinción entre razón e inteligencia, y su interés por la historia de las ideas en América, en la que se había iniciado en los últimos años de la década del 30.

1942 Es miembro del Consejo de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales como representante del orden estudiantil.

1945 A través de Francisco Romero, en noviembre conoce personalmente a Leopoldo Zea, quien visita Montevideo en una gira por América del Sur, iniciada en junio de ese año, en la que va integrando el movimiento de historia de las ideas en los distintos países sudamericanos.
Publica *Filosofía pre-universitaria en el Uruguay.*

1948 Es miembro correspondiente del Comité de Historia de las Ideas en América, del Instituto Panamericano de Geografía e Historia, con sede en México.

1949 Inicia su actividad docente en la Facultad de Humanidades y Ciencias como Profesor de Historia de las Ideas en América.
Profesor de Sociología en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales (marzo 1949-octubre 1950).
En setiembre, junto con el Dr. Felipe Gil, integra la delegación de la Universidad de la República al 1er Congreso de Universidades Latinoamericanas, en Guatemala, donde se crea la Unión de Universidades de América Latina (UDUAL).

1950 Publica *La Universidad de Montevideo* y en México, *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*.

1951 Aparece *Battle y Ordóñez y el positivismo filosófico.*

1954 Profesor de Historia de las Ideas en América en el Instituto de Profesores Artigas (1954-1960).

1955 Asiste a la II Conferencia de la Asociación Internacional de Universidades en Estambul, en representación de la Universidad de la República. Miembro del Consejo de Administración de la Asociación Internacional de Universidades, con sede en París, durante el quinquenio 1955-1960.

1956 Integra el Consejo Nacional de Enseñanza Secundaria en representación de la Universidad de la República (1956-1960).
Publica *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*, en México.

1957 En febrero viaja a Europa por dos años (febrero 1957- diciembre 1958) en usufructo de una beca otorgada por la Facultad de Humanidades y Ciencias, para investigar la filosofía del Padre Feijóo.

1958 Estando en París, es designado Miembro de la Delegación de Uruguay a la Asamblea de UNESCO.

1961 Publica *Introducción a Vaz Ferreira.*

1962 Aparece *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay,* y *La filosofía polémica de Feijóo* en Buenos Aires.

1963 Es nombrado Director del Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias (abril 1963-mayo 1974).
Publica *Filosofía de lengua española.*

1966 El Consejo Directivo Central lo designa Presidente de la Comisión de Investigación Científica de la Universidad de la República (1966-1968).

1967 Pasa al régimen de dedicación total en la Facultad de Humanidades y Ciencias. Deja la docencia en Enseñanza Secundaria y se retira del ejercicio de la profesión de abogado. Es electo Consejero Titular por el orden docente, en el Consejo de la Facultad de Humanidades y Ciencias. En París, actúa como delegado de la Universidad de la República por un convenio con la UNESCO.

1968 El 5 de abril es electo Decano de la Facultad de Humanidades y Ciencias (abril 1968-abril 1972). Miembro del Consejo Directivo Central en el mismo período.

1970 Publica *Rodó .Su americanismo.*

1971 Aparece *Etapas de la inteligencia uruguaya.*

1974 El 4 de marzo es cesado en su cargo de profesor de Historia de las Ideas en América, por resolución del Decano Interventor. El 6 de mayo presenta renuncia al cargo de Director del Instituto de Filosofía, retirándose de la Facultad de Humanidades y Ciencias y de cualquier otra actividad en la Universidad intervenida.
La Academia Nacional de la Historia de Venezuela lo nombra individuo correspondiente por Uruguay.

1976 El 18 de febrero parte con su familia a Venezuela a trabajar en el medio universitario. En abril inicia actividades de investigación en el Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos (abril 1976-abril 1978), y de docencia en la Universidad Simón Bolívar, en cursos de pre-grado y en la Maestría en Filosofía, Maestría en Educación Superior Universitaria, Maestría en Literatura Latinoamericana Contemporánea (abril 1976-diciembre 1988).

1978 Publica *Estudios latinoamericanos de Historia de las Ideas*, en Caracas.

1979 Integra el Consejo Editor de los *Cuadernos de Marcha* (Segunda Época), dirigidos por Carlos Quijano desde el exilio en México hasta su muerte en 1984.

1980 Publica *Génesis de la idea y el nombre de América Latina*, en Caracas.

1983 Publica *Espacio e inteligencia*, en Caracas.

1985 En usufructo del año sabático en la Universidad Simón Bolívar, realiza investigaciones en Europa.
Integra el Consejo Editorial de *Cuadernos de Marcha* (Tercera Época).
Terminada la Intervención, por resolución del Consejo de la Facultad de Humanidades y Ciencias, es reelecto como Profesor de Historia de las Ideas en América y como Director del Instituto de Filosofía, cargos que no reasumirá por mantener todavía compromisos universitarios en Venezuela.
En diciembre regresa al Uruguay, por primera vez desde 1976.

1986 Publica *Andrés Bello, filósofo*, en Caracas, y *Nuestra América Latina*, en Montevideo.

1987 El Ministerio de Educación y Cultura le otorga el Gran Premio Nacional a la Obra Intelectual.
Publica *La inteligencia latinoamericana*, en Montevideo.

1988 En diciembre culmina su actividad docente en el postgrado de Filosofía en la Universidad Simón Bolívar de Caracas y regresa definitivamente al país.

1989 El Consejo de la Facultad de Humanidades y Ciencias lo nombra Profesor Emérito. La Intendencia Municipal de Montevideo le otorga el Gran Premio Municipal "José Enrique Rodó".

1991 Recibe el Premio Interamericano "Gabriela Mistral".
Publica *Romania y América Latina*.

1992 El Consejo Central de la Universidad de la República le otorga el título de Doctor Honoris Causa.
Publica *España en el origen del nombre América Latina*.

1994 Es nombrado Profesor Emérito del Instituto de Profesores Artigas.

1995 Recibe el Premio "Morosoli de Oro" a la Cultura Uruguaya, de la Fundación Lolita Rubial.

1996 Publica *La Tricolor Revolución de Enero. Recuerdos personales y documentos olvidados*.

1997 Publica *Lógica y metafísica en Feijóo*.

2000 En junio es declarado Huésped de Honor de la Ciudad de Buenos Aires, por el gobierno de la misma.
Publica *Lógica de la razón y lógica de la inteligencia*.

2001 Termina su actividad periodística al dejar de salir *Cuadernos de Marcha* por el fallecimiento de sus directores Mercedes Quijano y Carlos Vargas.

2002 El 8 de octubre la Cámara de Senadores le tributa homenaje con motivo de sus noventa años, y reitera la resolución ya aprobada disponiendo la edición de sus obras completas. En diciembre la Academia Nacional de Letras lo nombra Académico de Honor.
Publica *Artigas y el artiguismo*.

2003 El 7 de setiembre recibe el Premio "Bartolomé Hidalgo" a la Trayectoria, entregado por la Cámara Uruguaya del Libro.
El 22 de setiembre fallece en Montevideo, pocos días antes de cumplir 91 años.

Se terminó de imprimir en los talleres gráficos de Tradinco S.A.
Minas 1367 - Montevideo - Uruguay - Tel. 409 44 63. Julio de 2009
D.L. 350-167 / 09. *Edición amparada en el decreto 218/996 (Comisión del Papel)*

www.tradinco.com.uy