EL COLEGIO DE MEXICO

PANUCO, 63

JUNTA DE GOBIERNO

Alfonso Reyes, *Presidente;* Eduardo Villaseñor; Gustavo Baz; Gonzalo Robles; Enrique Arreguín Jr.; Daniel Cosío Villegas, *Secretario.*

CENTRO DE ESTUDIOS SOCIALES

Profesores.—José Medina Echavarría, *Director;* Mario de la Cueva (Ciencia política); José Gaos (Filosofía); Vicente Herrero (Ciencia política); ; Manuel Pedroso (C Víctor L. Urquidi (1 roamericana);

Becari Lombardo; Donac o; Héctor Hernáı Carlos Medina I co Noyola Vázque rt; Rafael

308
J88
No.12
74770
AUTOR
Gaos, José
TITULO
El Pensamiento Hispanoamericano

308
J88
No.12
74770
Gaos, José
El Pensamiento Hispanoamericano.

EL SEMINARIO COLECTIVO SOBRE "LA AMERICA LATINA"

El Centro de Estudios Sociales tiene como su propósito más definido la investigación continuada y sistemática de la realidad social americana y aspira a poder ser en su día un hogar de conocimiento e información de todo lo que a ella se refiera y en el que colaboren cuantas personas interesadas puedan aportar las perspectivas diversas de su ciencia, de su nacionalidad, de su profesión o de las técnicas de pesquisa preferidas. Pero esta tarea tiene que ser lenta y se requiere esperar sin impaciencias las condiciones de material y personal que hagan posible la realización plena de esos propósitos. Sin embargo, conviene ponerse a andar cuanto antes y aguardar en marcha las primeras posibilidades. Esta es una de las razones por las que el Centro de Estudios Sociales ha elegido a "Iberoamérica" como tema del seminario colectivo del primer semestre de su segundo año de vida. Un grupo de personas competentes, de distinguido renombre en su especialidad, va a ofrecernos con este intercambio de ideas los primeros materiales para la labor que el Centro se propone continuar en años sucesivos.

Mas existen asimismo otras razones de mayor peso, que trascienden las finalidades peculiares de esta institución. En forma parecida a como en el curso pasado el Centro se esforzó en ponerse al servicio de la cultura nacional incitando al estudio de los problemas de la guerra y la postguerra, cree cumplir también con una de las exigencias más graves e ineludibles del momento al provocar en este año un nuevo examen de la situación presente de Iberoamérica.

La situación actual es quizá una coyuntura única. Confluyen en ella un estado de conciencia cada vez más agudo y una situación real que en su plasticidad "transitoria" favorece el comienzo de una acción firme y bien orientada. Desde la iniciación de la segunda guerra

mundial se acentúa el proceso que corriendo desde años atrás significa la busca de "nuestra" propia expresión y realización. Van mezclados en él, ciertamente, visiones acertadas con vaguedades retóricas y alguna que otra puerilidad peligrosa; pero la fuerza de ese movimiento es día a día más notoria. Por otro lado, en cuanto las armas decidan la situación de las posiciones de poder y de cultura que hoy se enfrentan, se abrirá sin remedio un período de decisivos reajustes de los cuerpos históricos —con sus culturas, sus economías y sus formas políticas— en el que se exige participar con mente muy clara. Uno de esos cuerpos de cultura y de tradición, de esfuerzos históricos, de ideales y de destino, es el nuestro y no debe permanecer pasivo porque su pasado es ilustre y su porvenir incita al esfuerzo constructor. Pero ese querer sólo puede mostrarse si se apoya en ideas precisas, en aspiraciones definidas.

El seminario colectivo sobre "La América Latina" pretende ser un estímulo a esas exigencias de precisión y claridad. Es necesario captar nuestra realidad en sus contornos escuetos y llegar a ella a través de la maleza formada por las frondosidades verbales y afectivas y los lemas de las políticas transitorias. Se requiere conocer con justeza lo que se es, la constelación en que se está, para formular con acierto lo que se puede hacer, lo que se debe pretender.

Ya no es necesario repetir que el carácter limitado de nuestras reuniones no permite un examen completo; como en otras ocasiones, ha sido preciso ceñir los temas a unas cuantas cuestiones típicas de los sectores más importantes de nuestro interés; creemos, sin embargo, que en su conjunto abren el examen de nuestro espíritu y cultura y de nuestra estructura política, económica y social en puntos claves y significativos.

El seminario funcionará del modo siguiente: a) *Habrá una ponencia general con el fin de permitir una discusión de conjunto y el examen de aspectos que no pueden tratarse en las sesiones especializadas; éstas se abrirán con sus respectivas ponencias, redactada cada una por un especialista, para precisar así rigurosamente el ámbito del problema y evitar pérdidas de tiempo; después vendrán las sesiones finales sobre la estructuración política de la América Latina.* b) *En las discusiones de este seminario participarán los alumnos y profesores*

del Centro de Estudios Sociales, los ponentes de los distintos temas y las personas especialmente invitadas. c) *Las sesiones tendrán una duración de dos horas, la primera consagrada a un resumen verbal de la ponencia y sus conclusiones y el resto a la discusión.* d) *Para que la discusión sea ordenada y fecunda, las reuniones tendrán un presidente de debates que las encauce y las resuma.* e) *El Centro de Estudios Sociales aspira a que puedan redactarse algunos trabajos escritos, como resultados de estas discusiones de seminario, trabajos que serán publicados y significarán una aportación del pensamiento mexicano a cuestiones del más profundo interés.*

CALENDARIO DE LAS REUNIONES

de las 18 a las 20 horas

1ª sesión: 30 de marzo.
El patrón oro y la vulnerabilidad económica de nuestros países: Raúl PREBISCH.
2ª sesión: 13 de abril.
El pensamiento hispanoamericano: José GAOS.
3ª sesión: 20 de abril.
El Brasil en la América Latina: Renato DE MENDONÇA.
4ª sesión: 27 de abril.
El contenido social de la literatura iberoamericana: Agustín YÁÑEZ.
5ª sesión: 4 de mayo.
La predisposición ecuménica: Alfonso REYES.
6ª sesión: 11 de mayo.
Los problemas sociales del indígena americano: Alfonso CASO.
7ª sesión: 18 de mayo.
Posibilidad de bloques económicos en América Latina: Javier MÁRQUEZ.
8ª sesión: 25 de mayo.
El obrero latinoamericano: Vicente LOMBARDO TOLEDANO.
9ª sesión: 1º de junio.
La industrialización de Iberoamérica: Gonzalo ROBLES.
10ª sesión: 8 de junio.
La organización constitucional: Vicente HERRERO.
11ª sesión: 15 de junio.
El tirano en la América Latina: José E. ITURRIAGA.
12ª sesión: *La articulación política iberoamericana:* (Según cuestionario.)

Todas las reuniones son en el domicilio de El Colegio de México, Pánuco, 63.

JOSE GAOS

El pensamiento hispanoamericano

JORNADAS - 12
(Seminario sobre "La América Latina")
El Colegio de México
Centro de Estudios Sociales

EL PENSAMIENTO HISPANOAMERICANO

I. Una ponencia sobre *el pensamiento hispanoamericano* para un seminario sobre *la América Latina* —¿cuál puede ser su contenido? —Lo primero será mirar al seminario. Un seminario colectivo sobre la América Latina, es decir, una serie de ponencias y de discusiones sobre la América Latina —¿cuál puede ser el contenido de estas ponencias y discusiones? —El *único posible* de toda actividad sobre un objeto semejante: un contenido *historiográfico.*[1]

Todo objeto como la América Latina es un objeto *histórico,* y un objeto histórico sólo puede ser objeto de una actividad de contenido historiográfico, de una actividad historiográfica, de historiografía. Porque historiografía no es simplemente reconstrucción del pasado. El pasado no interesa últimamente por él mismo. Ultimamente, sólo interesa para construir el presente y el futuro. Mas el pasado sólo puede reconstruirse desde el presente, por el presente. El presente es la única *realidad.* En él han de hacerse más o menos reales el pasado y el futuro. También éste. Tampoco el futuro puede construirse sino desde el presente, por el presente. Sin embargo, el presente no se construye a sí mismo sólo por el pasado, sino también por el futuro, por el futuro hacia el cual se concibe o se siente encaminado, hacia el cual quiere más o menos consciente y enérgicamente encaminarse. En suma: presente, pasado y futuro están cada uno en relación de construcción o reconstrucción mutua con los otros dos —e historiografía es reconstrucción del pasado constructiva del presente y del futuro. —El seminario sobre la América Latina no *puede* ser, por tanto, más que un seminario historiográfico, en este sentido.

Ahora bien, de un objeto histórico como la América Latina forma

[1] Emplearé los términos de *historia* e *histórico* cuando me refiera a los *objetos* históricos; de *historiografía* e *historiográfico,* cuando a la *literatura* o *ciencia* y *filosofía* sobre estos objetos.

parte un pensamiento. La historiografía de un objeto semejante no sería, pues, completa, si no fuese en parte historiografía del pensamiento respectivo. El seminario sobre la América Latina decidió fundadamente versar también sobre el pensamiento de la misma. Pero decidió dividir éste entre dos ponencias: la presente y la del Sr. Renato de Mendonça sobre el Brasil. Esta dedicará una parte al pensamiento en el país asunto de ella. La razón de esta división ha sido una razón de competencia de los autores. Es, no obstante, obvio que esta razón tiene una condición de posibilidad: la posibilidad de dividir el pensamiento de la América Latina entre las dos ponencias. Al dividirlo, el seminario ha dado por supuesta la posibilidad. A las ponencias y a la discusión de ellas toca ratificar o rectificar.

En conclusión: esta ponencia debe ser una ponencia historiográfica sobre el pensamiento hispanoamericano —una "ponencia". —Una ponencia *historiográfica* sobre el pensamiento hispanoamericano *presupone la historiografía* de este pensamiento —ahora bien, esta historiografía está por hacer. En esta situación ¿qué puede ser esta ponencia? Simplemente esto, una "ponencia". En vista de un primer abordaje de la historia del pensamiento hispanoamericano por parte del autor, un *poner* a discusión, a primera discusión, una *proposición* o *propuesta* historiográfica acerca del pensamiento hispanoamericano, en el sentido de una *hipótesis* de trabajo para el de hacer la historiografía que está por hacer. Nada más.

II. La historia se presenta articulada en divisiones sucesivas, pero que no se suceden en un punto y hora. Las posteriores se engendran en las entrañas de las anteriores y éstas se extinguen en el seno de aquéllas. Si hubiera sido posible asistir como espectador desinteresado a la consumación del asalto de Constantinopla por los otomanos, no lo hubiera sido presenciar el interesante espectáculo del fin de la Edad Media y el principio de la Moderna aquella mañana primaveral. Corrientemente se considera que la Edad Media tuvo su plenitud en el siglo XIII. Y los manuales historiográficos enseñan que fueron ciertos inventos y descubrimientos científicos —que sería más exacto llamar técnicos—, entre los cuales alguno que hizo posibles ciertos viajes y descubrimientos geográficos, los que con éstos iniciaron la Edad Moderna. Pues bien, dentro del siglo XIII aún se llevaron a cabo unos viajes que fueron un inequívoco precedente de los que iniciaron la Edad Moderna, según los manuales: los de los Polo. La Edad Media, a su vez, ha pervivido en algunos sectores

de la cultura dentro de algunos países hasta nuestros días. En rigor, ¿se ha extinguido, es decir, totalmente?

III. Por otra parte, la vida humana consiste fundamentalmente en funciones generales de las que son especializaciones todas las humanas en que también consiste. Así, de la vida forma parte un pensamiento que se especializa en "pensamiento", filosofía, ciencia. El "pensamiento" es aquel pensamiento que no tiene por *fondo* los *objetos sistemáticos* y *transcendentes* de la filosofía, sino objetos *inmanentes,* humanos, que por la propia naturaleza de las cosas, históricas, éstas, no se presentan como los eternos temas posibles de un sistema, sino como problemas *de circunstancias,* es decir, de las de lugar y tiempo más inmediatas, y, por lo mismo, como problemas de resolución urgente; pero que usa como *formas* los *métodos* y el *estilo* de la filosofía o de la ciencia; o que no tiene aquellos objetos, sino los indicados, ni usa estos métodos y estilo, pero que *idea* y se *expresa* en *formas,* orales y escritas, *literarias* —*géneros* y *estilo*—, no usadas, al menos en la misma medida, por aquel primer pensamiento. Al "pensamiento" se le considera frecuentemente por ello como literatura.—*Entre* fondo y forma, por la vinculación mutua del pensamiento y ella, está una forma singularmente importante: la lengua. Entre las especializaciones en que también consiste la vida humana figuran fundamentalmente las agrupaciones entre las que figuran a su vez en el mismo plano las nacionales. Pensamiento y lengua se especializan, pues, en pensamientos y lenguas nacionales, y especializándose así contribuyen en parte principal a formar las nacionalidades.—Entre fondo y forma hay relaciones relativamente fijas. Por ejemplo, los problemas de circunstancias y de resolución urgente reclaman los géneros del discurso y del artículo de periódico.—En fondo y forma está la originalidad; en la forma la belleza, en ambos los valores todos de que mana, en que funda la importancia histórica de un pensamiento, de los pensadores correspondientes.—La palabra filosofía se aplica tanto al "pensamiento" y a la filosofía juntos como a ésta sola. Aquí sólo se la ha empleado y se la empleará en este segundo sentido, salvo que se indique lo contrario. La palabra pensamiento se aplica: *1)* a aquel primer pensamiento, *2)* al "pensamiento", *3)* al "pensamiento" y la filosofía juntos, *4)* a ambos y la ciencia también juntos, *5)* a los tres y aquel primer pensamiento igualmente juntos. Aquí no se la empleará en adelante sino en el tercer sentido. Cuando sea indispensable emplearla en otro, se advertirá éste. Así, inmediatamente.

IV. Porque descubrimiento, conquista y colonización de América entrañaban una *importación* de pensamiento, en el primer sentido. Aquel

de que no puede dejar de ser portador cualquier descubridor, conquistador, colonizador. Por tanto, desde los primeros, que no arribaban menos portadores de pensamiento, en dicho sentido, que pudieron arribar los subsiguientes. Pero pronto arribaron también un Zumárraga y un Quiroga, un Cervantes de Salazar, un Veracruz y un Ledesma. Portadores, respectivamente, del erasmismo español y del utopismo de Moro, del humanismo español, de la escolástica española. Es decir, de pensamiento. Pronto empezó, pues, una importación también de éste. Que continuó y se transformó en *tradición*. Pero en tradición decadente, por último, en didáctica rutina.

Por otra parte, descubrimiento, conquista y colonización habían aportado hechos y planteado problemas que originaron todo un pensamiento. Jurídico —legitimidad de la conquista; antropológico —humanidad del indio; universal: verdadera o falsa novedad del Nuevo Mundo, imposibilidad o posibilidad de reducirlo a la *Weltanschauung* del Antiguo, imposibilidad o posibilidad decisiva, evidentemente, para ésta. Mas los hechos se agotaron, al menos por el momento. Y los problemas se resolvieron, siquiera provisionalmente. Y el pensamiento originado por unos y otros se incorporó a la tradición del importado.

Mas he aquí a fines del XVII un don Carlos de Sigüenza y Góngora. Jesuíta en los dos críticos momentos de la vida que son los inmediatamente anteriores a la entrada en la plenitud de la vida, o de la adolescencia, y a la salida de la vida, o la muerte: ¿dejaría de serlo entre ambos, íntimamente? Autor de una obra que se extiende desde la astronomía, con conocimiento de la ciencia de un Copérnico, de la filosofía natural de un Descartes, a la poesía, pasando por la historiografía en variedad de formas que van desde el centro de la científica a la proximidad de la novela. Y en la parte histórica y literaria de la obra, un espíritu nacionalista ya. Son ya, también, las características de los jesuítas del XVIII en quienes se ha mostrado inconcusamente a unos "precursores del México independiente, Padres y maestros de la mexicanidad". Estos jesuítas conocen a los filósofos, científicos y escritores europeos modernos, incluso a los más recientes. Tratan de implantar una reforma de los estudios. Llevan a cabo una obra que se dilata desde las ciencias exactas y naturales, puras y aplicadas, hasta las letras sagradas y profanas. Y en la parte histórica y literaria de esta obra, el mismo espíritu nacionalista, pero mucho más desarrollado. Y todo, iniciado, cuando menos, ya antes

de la emigración en Italia. Esta se limitó a ponerles en una relación más directa y amplia con la cultura europea —y también en presencia del desconocimiento que esta cultura tenía de la mexicana, de la americana en general. Y a estimularles a llevar a cabo la obra iniciada, con el espíritu repetido, exaltado por la nostalgia de la patria, exaltado por el desconocimiento que se acaba de mentar. Ahora bien, ya se había visto la unidad de todos los jesuítas españoles e hispanoamericanos emigrados en Italia. Y la *Carta a los españoles americanos* del peruano Vizcardo es llamada una "verdadera proclama de la independencia continental". Las mismas características lo son también de los sabios que hicieron que fuese "el siglo XVIII... acaso el siglo de mayor esplendor intelectual autóctono que ha tenido México". Estos sabios no son sólo hombres de ciencia. Son, asimismo, hombres de letras. Las mismas características serían, aún, las de Sor Juana, sobre todo si se acepta la interpretación propuesta últimamente: Sor Juana no sería *esencialmente* ni la poetisa, ni la religiosa y mística, sino la ávida de saber, de saberes. Las mismas características serían, en fin, las de los sabios de otras colonias y los mismos tiempos, como sobre todos Peralta y Barnuevo. En suma: las características apuntadas serían las de un período y permitirían comprender hasta los fenómenos más extraordinarios de él, como el de Sor Juana.

De los jesuítas son discípulos o continuadores reformadores de los estudios como Gamarra, héroes de la Independencia como Hidalgo. En general, la Independencia es precedida, acompañada y seguida de líneas o grupos de pensadores y de pensadores más o menos aislados que cooperan a conquistarla y consolidarla, como, por ejemplo destacado, en la Argentina, tras el precursor Funes, la línea de los "ideólogos", Lafinur, Agüero y Alcorta, y Moreno. Y en una colonia que no la conquista todavía, en Cuba, hay una línea paralela, inequívocamente tendiente hacia la conquista: la de Caballero, Varela y Luz y Caballero. Mas, sobre todo, la Independencia fué gesta de héroes que eran también pensadores, como el más glorioso en ambos aspectos, Bolívar.

Conquistada y consolidada la Independencia, aparecen en las nacionalidades independientes otros grupos de pensadores u otros pensadores más aislados. El primero que hay que nombrar es Bello. Porque por la primera parte de su vida y obra pertenece a la generación de la Independencia, pero por la última pertenece a estas posteriores. Luego,

el grupo de los llamados los proscritos argentinos. Echeverría es el primero que hace figura de maestro del pensamiento, pero la propia crítica argentina ha puesto de manifiesto lo que en ello había más de aparente que de real. Alberdi es el primero que es realmente maestro del pensamiento. Pero Sarmiento es el primero que publica su obra maestra. A Bello y a los argentinos hay que unir el chileno Lastarria, discípulo del primero, amigo de los segundos, con su compatriota y discípulo Bilbao. Como el de los proscritos argentinos no hay más grupo que el de los pensadores de la Reforma mexicana: tras el precursor Mora, Ramírez, Altamirano, Barreda. En las demás nacionalidades independientes, y en las colonias que no han logrado conquistar todavía su independencia, destacan, como en Chile, sólo pensadores más aislados. En el Perú, Vigil y Prada. En el Ecuador, Montalvo. En Colombia, Núñez. En Venezuela, Acosta. En Puerto Rico, Hostos. En Cuba, Martí. Todos estos pensadores, desde Bello hasta Martí, llevan en conjunto a cabo una obra que puede puntualizarse como sigue. La vida de la mayoría cae dentro del XIX. La obra, dentro de la segunda mitad del siglo. Algunos, como los argentinos, parten del romanticismo social e histórico francés, tan influído a su vez por el alemán, para acabar en el positivismo. Cierto, en un positivismo *sui generis,* que con razón, pues, se ha llamado el "positivismo argentino", para denotar lo *sui generis* que es —relativamente al europeo, porque relativamente al resto del hispanoamericano no lo resulta tanto. Es últimamente, en efecto, el positivismo de una aplicación del pensamiento a los problemas de la realidad inmediata en el espacio y en el tiempo, de una aplicación del pensamiento práctica, *positiva* —ahora bien, la misma es la aplicación del pensamiento de los otros pensadores últimamente enumerados, y aún, parcialmente, al menos, de los pensadores nombrados o aludidos desde Sigüenza y de otros posteriores a los últimamente enumerados, y aún de otros no hispanoamericanos. Es, además, un positivismo, una aplicación al servicio de un cierto idealismo, lo que se ha llamado "la metafísica de Alberdi", pero que no es, en modo alguno, exclusiva de éste, sino común a la mayoría, si no a la totalidad absoluta, de los pensadores últimamente enumerados. Una evolución en buena proporción análoga a la de los argentinos es aún la del último de los enumerados, la de Martí, si es que éste partió del krausismo español para acabar en un positivismo e idealismo comparables a los de los argentinos.

El krausismo es un epígono del idealismo alemán que tiene como éste relaciones bien sabidas con el romanticismo. De los restantes pensadores últimamente enumerados, otros son positivistas en un sentido más riguroso: así, Lastarria, Hostos, pero principalmente Barreda. Y sin embargo, aun éste es positivista en el sentido de los argentinos y de Martí. En efecto, trasplanta el positivismo de Comte a México para usarlo como instrumento de consolidación de la Reforma. Mas para ello ha menester de adaptarlo a la realidad mexicana. Y para ello, a su vez, de modificarlo. Como lo hace, más o menos consciente, deliberadamente. Por lo demás, en la mayoría de nuevo, si tampoco en la totalidad, hay siquiera un rasgo tan positivista como el ciencismo naturalista, o por lo menos el entusiasmo por la ciencia, entendida por antonomasia como la ciencia natural: hasta en los menos científicos, los más literarios y poéticos, como Montalvo o Prada. En suma: en conjunto representan un ambiente de positivismo dominante, simplemente más o menos riguroso. Los más antiguos, tan sólo, no llegan a entrar propiamente en él. El principal, Bello. Su *Filosofía del Entendimiento* fuerza a ver en él más bien el remate, en el sentido del valor, si no exactamente en el del tiempo, de toda la filosofía que en la América Española fué importación, más o menos adaptativa, de la europea moderna anterior precisamente al "pensamiento" romántico por una parte, a la filosofía positivista por otra: la filosofía de los jesuítas reformadores y de reformadores como Gamarra, Funes, Caballero, de los ideólogos argentinos y chilenos —Varas y Marín— y los cubanos Varela y Luz. Esta diferencia entre Bello y los posteriores está en relación con otra. Bello es un creyente, un fiel católico. En esto se diferencia ya de buena parte de los ideólogos y demás contemporáneos, si no de todos. Pero mucho más se diferencia de los posteriores. Todos ellos son más o menos irreligiosos, incrédulos. Algunos tan extremada y expresamente como Ramírez, como Prada. Los que llegan a más no pasan de un espiritualismo como el de Martí, de reliquias de catolicismo, de reliquias de declaraciones de respeto, de entusiasmo por el cristianismo como las de Montalvo. Y aun éste, tan anticlerical como el que más de los restantes. El idealismo, pues, de estos pensadores no es el del espiritualismo tradicional. Es el idealismo moderno, contemporáneo, de la libertad y de la democracia. La forma republicana de gobierno no es en América cuestión. Ya con los más de los inmediatamente anteriores y contemporáneos, los de la generación

de la Independencia, Bello y todos los posteriores son demócratas y liberales. Hasta los que por carácter, otros aspectos de su pensamiento y obra pudieran serlo menos: Sarmiento, Barreda, Núñez. Los primeros, pues, *avant la lettre,* pero no menos en el fondo de su alma y en la realidad de su acción que los posteriores. Tanto de unos como de otros, algunos deben ser llamados más que liberales: libertarios: Bilbao, Prada, el propio Martí. Este merece ser llamado además y sobre todo el segundo Libertador, y remata tan significativa como gloriosamente la serie ascendente del conjunto. España representa la tradición católica e imperial. En general son, pues, desafectos a España. Algunos, muy expresamente, rabiosamente antihispanizantes. De este antihispanismo se encuentran varios correlatos. El europeizar, el dominante. El norteamericanizar (¿no dice Rubén "panamericanicé"?): Sarmiento. El americanizar en oposición expresa al europeizar: Lastarria, *La América.* Pero todavía no el indigenizar, *sit venia verbo.* Hay, en cambio, un desprecio del civilizado por el bárbaro, no se diga por el salvaje, es decir, por el indio: *Facundo.* Mas en Martí hay ya un fraternizar conl el negro.—Las nacionalidades independientes caen bajo tiranías. Las colonias no independizadas siguen bajo la de la dependencia. Estos pensadores liberales, libertarios, luchan, pues, por la libertad, padecen por ella. Son desterrados, emigrados, nómadas. Algunos, la mayor parte de su vida, con la que hubiera podido ser decisiva, con la final. Esta vida les da un internacionalismo fecundo. Mas alguno acaba por llegar en su patria al poder más alto y puede realizar desde él su pensamiento. A otros los llama a realizar el suyo el poder más alto de su patria o de otro país. Pero aún de los menos afortunados en este sentido, se realiza una parte importante del pensamiento, acaba por realizarse lo esencial de él. Las *Bases* resultan las de la historia argentina hasta un punto que trae el recuerdo de aquellos "legisladores y hombres de buen consejo" famosos bajo el nombre de los Siete Sabios. El liberalismo de Lastarria se incorpora en las instituciones, en la vida pública de Chile. Montalvo puede decir de García Moreno: "Yo lo maté." Cuba conquista la independencia. En conjunto resultan políticos de acción, no sólo de pensamiento. Por eso resultan también, en conclusión, después de los precursores y de los héroes de la Independencia, verdaderos padres de las patrias respectivas, verdaderos fundadores de pueblos, como los de los tiempos en que pueblos se fundaban, máximos maestros de los suyos.

La vida de todos ellos transcurre dentro del siglo pasado, con la excepción mínima de Hostos, que muere en 1903, y la mayor de Prada, que muere en 1918. Pero la parte decisiva de la obra de pensamiento de éste cae dentro del siglo pasado. En cambio, en el presente siglo entra ampliamente la vida o cae cuando menos la parte más importante de la obra de los pensadores siguientes. Rodó y los que se pueden llamar los rodoístas de todos los países, si no por una dependencia ni menos un discipulado, por una comunidad o coincidencia de posición u orientación; Deustua y su escuela; Sierra, Chávez, Vasconcelos, Caso; Varona; Ingenieros, Korn; Vaz Ferreira. La distribución de vida y obra de unos y otros entre los siglos pasado y presente no es meramente cronológica. Es propiamente ideológica y, cabalmente, histórica. Los últimos se informan de la filosofía europea que supera el positivismo, principalmente la de Bergson, o se forman en ella, la importan, más o menos adaptada, de nuevo, y ellos mismos superan pronto, acaban o empiezan ya por superar el positivismo. En conjunto ponen, pues, fin al positivismo dominante del ambiente representado por los anteriores. De éstos se diferencian, además, por otras notas. En conjunto, también, repesentan una reacción espiritualista y a última hora hasta religiosa. Ya la representa la filosofía europea que supera al positivismo. En parte, representan una reacción antidemocrática y hasta antiliberal, al menos relativamente al liberalismo y sobre todo al libertarismo de los anteriores, si no en términos absolutos. En todo caso, profesan y propugnan un democratismo y liberalismo reformados. Son también los vientos que soplan en el extranjero. Muchos son nómadas, pero ya no como desterrados o emigrados, sino como diplomáticos. De los rodoístas se diferencian los demás por ser más profesores, y de filosofía. En conjunto, en fin, son menos políticos de acción que los anteriores, aunque no lo sean menos de pensamiento. Lo explica por la mayor parte la historia de la América Española en estos penúltimos tiempos.

Los últimos son los de la generación que ha llegado hace poco a la madurez o incluso no está más que a punto de llegar a ella. La generación de los argentinos Alberini, Romero y su escuela, Vassallo, Astrada; de los mexicanos Ramos y los discípulos de Caso, los dos grupos más importantes, no únicos. Esta generación continúa la obra de la anterior. La principal diferencia entre ambas está en las filosofías europeas en que se han formado. La última lo ha hecho en las más

recientes, como es natural, que son principalmente alemanas: fenomenología, filosofía de los valores, existencialismo. En punto a ideas y posición políticas, en general continúan la reacción o son afectos al democratismo y liberalismo reformados. Acentúan la nota profesoral y filosófica. Y dejan de ser políticos hasta de pensamiento. Con una excepción: la de los pensadores del marxismo más ortodoxo o más adaptado a América, que pertenecen a la misma generación: un Mariátegui, un Haya de la Torre, un Lombardo Toledano, un Marinello.

El resumen historiográfico anterior sería aún menos completo de lo que es, sin una referencia a una corriente de pensamiento que fluye desde la Independencia por los distintos países hiponoamericanos. Es la del pensamiento defensor, si no del pasado anterior a la Independencia, de algo tan vinculado con él como la Iglesia o el catolicismo. Prolongación en cierto sentido, pues, del pensamiento anterior a Sigüenza. Afín al pensamiento español y de otros países que se llama tradicionalista y a aquel al que puede extenderse este nombre, y hasta dependiente de este pensamiento. Por todo ello, un pensamiento al que puede dársele el mismo nombre. El pensamiento tradicionalista, en suma, en que destacan los mexicanos Alamán y Murguía, los argentinos Esquiú, Frías, Estrada, los colombianos Caro y Suárez, el peruano Herrera...

Si no, pues, desde el descubrimiento mismo, ni desde los comienzos de la conquista, desde poco después, desde los comienzos de la colonización, hubo pensamiento *en* la América Española. Pero no fué un pensamiento *de* la América Española, ni, por tanto, propiamente hispanoamericano, sino parcialmente en un principio y paulatinamente en su totalidad.

En el sentido *objetivo* de la preposición, o del *objeto* pensado. El pensamiento originado por los hechos y problemas aportados o planteados por descubrimiento, conquista y colonización, fué, por definición, por decirlo así, un pensamiento de objeto americano. El pensamiento importado antes de Sigüenza lo fué asimismo en una parte en que se aplicó a objetos americanos y vino a continuar el anterior: en las fundaciones de Quiroga, en los *Diálogos* de Cervantes; no en la *Lógica Mexicana,* pues que la promesa incitante de este título resulta defraudada por su auténtico significado, el empleo en la enseñanza en México de la exposición de una lógica tan poco mexicana como la aristotélica. Pero la mayoría del pensamiento importado antes de Sigüenza no tuvo por

objeto objeto americano alguno, sino los objetos originarios, objetos universales, entre ellos objetos trascendentes a este mundo. E incluso el pensamiento que tuvo por objeto objetos americanos no tuvo éstos por exclusivos, en cuanto los confronta con los universales y hasta los reduce a ellos. En cambio, se puede considerar a Sigüenza el punto de partida de un pensamiento cuyo primordial objeto empieza por ser la América autóctona, aborigen y la colonia en su peculiaridad cultural, nacional, para acabar siendo la independencia política de la misma, y la constitución y reiterada reconstitución de los países independientes, y, cuando menos, una filosofía original de estos países. El objeto, pues, más inmediato en el espacio y en el tiempo. Hispanoamericano hasta este punto. No universal, sino en la medida y en la forma en que el hispanoamericano requiera un objeto tal. Lo que es válido incluso para la filosofía importada desde los jesuítas hasta la última generación. Todos la importan en una afanosa intención, simplemente más o menos consciente o expresa, de contribuir a la renovación intelectual, cultural, nacional, de la patria, a la creación de una filosofía original de la patria o siquiera hispanoamericana. Tampoco un objeto trascendente sino en la misma medida —y en aquella en que los pensadores de este pensamiento admiten religiosa o filosóficamente objetos trascendentes: los jesuítas y demás primeros reformadores; algún pensador suelto de las generaciones de ideólogos y positivistas; más, de las últimas generaciones, de espiritualistas. Un pensamiento, por tanto, primordialmente *político,* en el amplio sentido relativo a la comunidad cultural en su integridad que comprende hasta el sentido más estricto. Amplio sentido en el cual lo político es *pedagógico* en un sentido igualmente amplio, el de educativo, formador, creador, de la comunidad cultural, que comprende también hasta el sentido más estricto del término. Un pensamiento, en fin, que influye incluso al tradicionalista en este punto del objeto. El tradicionalista no puede dejar de tener por objeto los objetos trascendentes. Mas los tiene por objeto justamente por tener por objeto el del pensamiento que le influye en este punto: la constitución y reconstitución de los países independientes requiere la referencia a los objetos trascendentes.

Esto, por lo que toca al *fondo.* Por lo que a la *forma,* esto otro. El pensamiento originado por los hechos y problemas repetidos y el importado antes de Sigüenza son filosofía y "pensamiento" de lengua latina Aquel de que se puede considerar a Sigüenza el punto de partida y el

tradicionalista son "pensamiento", principalmente, y filosofía de lengua española crecientemente, hasta serlo exclusivamente. "Pensamiento", principalmente. La parte de "pensamiento" es, si no también la más voluminosa, la más original por el fondo, más original y bella por la forma, más valiosa e importante históricamente por lo uno y lo otro. El objeto americano le da la originalidad de fondo, en medio de cuanto tenga de importado. La originalidad y belleza de forma se la da el genio oratorio y literario de los hispanoamericanos. Quizá también cierta fe que parece propia, si no privativa, de estos hombres, por lo menos de sus pensadores: una fe en la virtud pedagógica, en lo ético y en lo político, de lo estético, que tiene su formulación más alta acaso en *Ariel*. En todo caso, los más grandes pensadores de la América Española son los más grandes prosistas hispanoamericanos: Sarmiento, Montalvo, Martí, Rodó, son de los más grandes prosistas de la lengua española desde los siglos de oro.

En el sentido *subjetivo* de la preposición, o del *sujeto* que piensa el pensamiento. El del pensamiento originado por los repetidos hechos y problemas fueron españoles. Ni siquiera con exclusividad españoles venidos pasajera, repetida o definitivamente a América. Incluso españoles no venidos nunca a estas tierras. El del pensamiento importado antes de Sigüenza y de aquel de que se puede considerar a éste el punto de partida empezaron por ser los españoles importadores, para ir siendo criollos, mestizos, indígenas, crecientemente, hasta resultarlo exclusivamente. Como el del tradicionalista.

Conclusión. Desde los comienzos de la colonización, hay *en* la América Española un pensamiento que se presenta articulado en dos edades. Una edad del pensamiento *de la colonia*. Edad de un pensamiento que empieza por ser pensamiento *en* la América Española, pero no *de* la América Española, ni propiamente hispanoamericano por el sujeto. Pero que también empieza a ser tal, aunque con poca originalidad, valor e importancia histórica —por el objeto y la forma. Sólo aquel que por el sujeto no es *de* la América Española, ni propiamente hispanoamericano, es original, valioso e históricamente importante: por el objeto, americano sobre todo, más que por la forma. Y una edad del pensamiento *de la independencia* primeramente cultural y definitivamente política, antes conquistada y después consolidada, constituída, reconstituída, de los países que integran la América Española. En estos objetos sigue el pensamiento hispanoamericano de nuestros días, del día

de hoy: la edad contemporánea, pues, del pensamiento hispanoamericano. A impedir que sea la del pensamiento de la independencia no es bastante el tradicionalista. Pensamiento ya *de* la América Española, propiamente hispanoamericano, por sujeto y objeto, por fondo y forma, y por uno y otra original, por la forma bello, por ambos valioso e importante históricamente. La manera de sucederse las divisiones de la historia (*supra*, II) explica los asincronismos del comienzo del pensamiento de la independencia antes de la Independencia, de la prolongación del pensamiento de la colonia por el tradicionalista en la edad del pensamiento de la independencia.

V. En España hay pensamiento desde la Edad Antigua, a lo largo de toda la Media. Pero porque pensamientos y lenguas nacionales contribuyen en parte principal a formar las nacionalidades, no hay pensamiento propiamente español hasta que empieza a expresarse en lengua española, aunque siga expresándose en la tradicional latina. En todo caso, tras unos precedentes cercanos y cuya importancia mayor es serlo, hay desde Alfonso el Sabio un pensamiento de lengua española. Y un pensamiento original e importante. La obra que lleva con justicia el nombre del rey integra una enciclopedia de rasgos e importancia únicos entre las muchas de la Edad Media. Pues bien, en ella se encuentra la página: "Esta España que decimos, tal es como el Paraíso de Dios... España sobre todas es adelantada en grandez... ¡Ay, España, non ha lengua nin engeño que pueda contar tu bien!" El pensamiento se adelanta en presagio del orto de la grandeza de España sobre el horizonte histórico. Cuando sube sobre él, de ella es parte, y principal, el pensamiento. Aquel con el que España empieza a participar en el erasmismo, el humanismo y la llamada filosofía del Renacimiento, y que deja por restaurar los géneros cardinales del pensamiento medieval, la teología y la filosofía escolástica y la mística. Pero también aquel pensamiento originado por los hechos y los problemas aportados o planteados por el descubrimiento, conquista y colonización de América.

Mas en plena grandeza se inicia la decadencia —y, aún antes de que el pensamiento de la grandeza decaiga en tradición de didáctica rutina, un pensamiento cuyos comienzos quizá deban hacerse remontar a alguno de los llamados historiadores de Indias; con seguridad, a la literatura histórica, política y, principalmente, ascética inspirada por la rivalidad

con Inglaterra, el cisma de ésta y el desastre de la Invencible. Es el pensamiento que tiene en el de Cervantes la parte puesta de manifiesto es de esperar que definitivamente para todos. Y del cual el último representante del pensamiento de la grandeza, Gracián, es paradójico representante. Es el pensamiento cuyo objeto es la decadencia, que en lo cultural desciende al punto más bajo de toda su trayectoria histórica en la segunda mitad del XVII. Pero en la primera del XVIII aparece Feijóo. Y los jesuítas emigrados en Italia, Isla el más conocido, si no el más importante ni influyente en realidad. Y los literatos autores de obras, de opúsculos de sátira y crítica literaria, social, histórica, política, entre las que descuellan las *Cartas marruecas* por lo completas, precisas, profundas y personales. Y Jovellanos y demás pensadores y escritores de política, de economía, de fines del XVIII y principios del XIX. Y en plena primera mitad de éste, Larra. Y a fines del mismo, Ganivet con su *Idearium*. Y desde el 98, en que la decadencia parece hundirse con el fin del Imperio en el abismo sin fondo de su trayectoria histórica en lo político, la generación que lleva por nombre la fecha y cuya obra es de fondo tan ideológico y político como literarias y estéticas las formas en que le da expresión. Y antes y después del 98, la obra de Costa. Y de la generación de Ganivet y precursor con él de la del 98, y pudiendo considerársele como representante máximo de ésta, Unamuno. Y los epígonos del 98 y su generación. Y Ortega y su escuela. La obra de todos estos escritores y pensadores coincide en tener por objeto, predilecto, exclusivo, obsedente, impresionante, la decadencia, las causas y los congruentes remedios de la decadencia. Y en encontrar las causas en el haberse cerrado España a la modernidad, singularmente a la ciencia moderna, y en buscar, congruentemente, los remedios en el abrirse a las mismas, en introducirlas en España, como de ellas son introductores ellos mismos, lo que vino a llamarse la "europeización" de España —con un par de excepciones, a lo sumo, grandes, pero excepciones sólo en el encontrar las causas y buscar los remedios en la "europeización", y una quizá incompletamente, no en el ser introductores de modernidad, que no son, ciertamente, los menores. El *Teatro* y las *Cartas* en que se explaya la obra de Feijóo tienen la introducción de la ciencia moderna en la patria por reverso del anverso de "desengaño de errores comunes" también o principalmente en el país al que está dedicada expresa e íntegramente. Los jesuítas son introductores de modernidad hasta más allá de los lími-

tes posibles incluso al jesuitismo, nacido para salvar el catolicismo conciliándolo con la modernidad, y los reivindicadores de España en y ante el extranjero. En la obra periodística de Larra está animada del mismo espíritu que la parte política y social la literaria. La obra más teórica y universal de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, presenta este sentimiento como propio de ciertos hombres y pueblos, desde luego los españoles, y termina congruentemente con la aparición de la más alta figura creada por el genio literario español en el escenario de la tragicomedia europea. La obra de Ortega parece la del brillante *Espectador* simplemente teórico y estético, en casos tan afectadamente frívolo, de todos los espectáculos. Error. Es la patética obra de salvación de las circunstancias, es decir, las españolas, cuyo programa expone el prólogo de las *Meditaciones del Quijote:* hacerlas reverberar a los rayos de todas las luces, según enseña la filosofía de la razón vital. El *Espectador* de todos los espectáculos mira en busca de estos rayos. La filosofía de la razón vital es la misma filosofía de la razón histórica de los últimos cursos y escritos inéditos y publicados. En los demás autores y obras nombrados o aludidos no hay que detenerse.

Entre Larra y Ganivet se habrá advertido un salto como no dado en otro lugar entre Feijóo y Ortega y su escuela. Es que la segunda mitad del XIX está ocupada por el krausismo. Pues bien, aun él fué introducido por Sanz del Río con la expresa intención de cooperar a la renovación cultural y nacional de la patria.

En la primera mitad del XIX, con Balmes y Donoso, se levanta a alturas en que lo mantiene en la segunda Menéndez Pelayo por encima de todos los neoescolásticos anteriores y posteriores, alturas en las que entra a competir con el resto del pensamiento español contemporáneo, un pensamiento al que puede extenderse el nombre que se da a una parte de él: el de pensamiento tradicionalista. Pues hasta este pensamiento tiene por objeto la decadencia y está animado por el afán de restaurar las pasadas grandezas. En esto estriba la diferencia entre él y el resto del pensamiento español contemporáneo. Y, sin embargo... Balmes no deja de ser un escolástico puro tan sólo por los elementos o entusiasmos cartesianos, leibnizianos, escoceses, reconocidos por todos. Sino también por su dependencia hasta de la ideología, como parece no advertido por nadie u olvidado por todos. De la propuesta de sustituir el problema del origen de las cosas, convicto de insoluble por la his-

toria, por el más modesto (?) del origen de las ideas, es vástago también la ideología. Balmes escribe: "La *Ontología* la he incluído en la *Ideología,* porque las cuestiones ontológicas no se resuelven bien en no situándose en la región de las ideas". Y reconoce expresamente la necesidad de conciliar a los partidarios de la tradición con los de la modernidad y el progreso, y no donde menos en España. De Menéndez Pelayo se sigue discutiendo si no dejó de ser el tradicionalista demasiado vidente de la *Ciencia Española* y no demasiado poco energúmeno de los *Heterodoxos,* o llegó a ser el humanista tan comprensivo de la modernidad de las *Ideas Estéticas.* Es posible que la verdad sea que a lo largo de toda la vida osciló: al encontrarse con aparentes extranjerizantes y barbarizantes como los krausistas, se sentía tradicionalista; al ver el tradicionalismo en torno suyo, no sentía menos la necesidad de un tradicionalismo como el encarnado por él. En suma: una posición intermedia.

Conclusión. Hay desde principios del siglo XIII un pensamiento *de* España, un pensamiento español, que se presenta articulado en dos edades. Una edad del pensamiento *de la grandeza.* Y una edad del pensamiento *de la decadencia.* —De la grandeza, ante todo por el *sujeto.* Porque de la grandeza de España es parte, y principal, el pensamiento. Por el *objeto,* sólo en la proporción en que no deja de ser objeto de él la grandeza misma de España, en la que entra la americana, en la proporción, a su vez, correspondiente al pensamiento originado por los hechos y problemas aportados o planteados por el descubrimiento, conquista y colonización de América. Porque el objeto de este pensamiento de la grandeza son primordialmente objetos que trascienden hasta la grandeza de España, los objetos trascendentes por excelencia que habían sido los objetos primordiales del pensamiento medieval. A estos objetos debe sobre todo su propia grandeza. Por *fondo* y *forma,* un pensamiento integrado por "pensamiento" y filosofía, en parte de lengua latina aún, en parte de lengua española, la más perfecta que se haya escrito jamás. La aportación más importante de España, importante aportación, al pensamiento universal. —*De* la decadencia, por el *objeto.* Porque la decadencia, la busca de sus causas y remedios, es el objeto que hace que desde Feijóo hasta hoy el pensamiento español, con el krausista, con el tradicionalista, sea el de la decadencia. Y que esta edad del pensamiento español sea la contemporánea. Pero no por el *sujeto.* No porque los pensadores de la decadencia sean decadentes ellos mismos, ni en el sentido de aceptar

la decadencia como definitiva, ni en el de decaer de valor relativamente a los de la grandeza. Todo lo contrario. Buscan y encuentran, no sólo las causas, sino los remedios de la decadencia. Y por *fondo* y *forma*, su obra de "pensamiento", la más voluminosa, se levanta a alturas émulas de las del pensamiento de la grandeza. El objeto le da originalidad, El genio oratorio y literario de los españoles, belleza. Obra ya exclusivamente en lengua española, los más grandes pensadores españoles contemporáneos son de los más grandes prosistas de la lengua española desde los siglos de oro. La obra de "filosofía", menos voluminosa, vale también menos. Con todo, en la España de la decadencia lo único no decadente, o lo menos decadente, es el pensamiento.

VI. El pensamiento de la colonia integra con el de la grandeza la unidad que no pudo dejar de insinuarse al referirse al primero. El pensamiento importado y trasmitido en tradición decadente en didáctica rutina es el pensamiento con que España empezó a participar en el erasmismo, el humanismo y la llamada filosofía del Renacimiento y con que restauró los géneros cardinales del pensamiento medieval, la teología y filosofía escolástica y la mística. El pensamiento originado por los hechos y problemas aportados o planteados por descubrimiento, conquista y colonización forman la parte del de la grandeza que hacen de él sus sujetos. Es cierto: no sólo lo incluyen en sus obras los historiadores de la literatura y del pensamiento españoles, como parte de los de los siglos de oro, sino también los de los hispanoamericanos, como orígenes de las historias objeto de ellas. La razón está en la unidad de ambos pensamientos, radicada en otra.

El pensamiento tradicionalista de la América Española tiene con el de España las relaciones que tampoco pudieron dejar de insinuarse al referirse al primero. La razón decisiva está en que ambos son una prolongación, en cierto sentido, de la unidad del pensamiento de la colonia y de la grandeza.

Pero el pensamiento *de la independencia* no parece *poder* tener, por definición, por decirlo así, relación semejante con el pensamiento español de ninguna edad. Y sin embargo...

Independencia cultural y política, constitución y reconstitución de los países independientes, y busca de las causas y remedios de la decaden-

cia, son objetos muy parecidos, políticos en el amplio sentido apuntado (*supra*, IV). Pero no sólo parecidos...

El antihispanismo y el correlativo europeísmo, si no el norteamericanismo y americanismo antieuropeístas, más raros, y el indigenismo, tardío, y la europeización, son aún más parecidos. Pero tampoco sólo parecidos...

Pensamiento de la independencia y pensamiento de la decadencia son "pensamiento" igualmente, y por iguales razones, original, bello, valioso, importante; y filosofía igualmente, y por iguales razones, menos original, bella, valiosa, importante, más modestamente didáctica. Uno y otro exclusivamente de lengua española, hablada o escrita con la maestría apuntada en los correspondientes lugares.

Pero hay más que estas semejanzas generales de fondo y forma. Hay correspondencias más precisas entre las generaciones sucesivas de pensadores de la independencia y pensadores de la decadencia.

Si la parte literaria de la obra de Sigüenza es prolongación decaída del culteranismo español, en la parte científica e historiográfica la colonia se adelanta a la metrópoli. En el momento en que la decadencia cultural de la metrópoli desciende al punto más bajo de toda su trayectoria histórica, se inicia la independencia cultural de la colonia. También la poesía de Sor Juana es prolongación del culteranismo español —mas la metrópoli ya no cuenta con nada comparable a aquello con que cuenta ya la colonia. Pero ya, también, Feijóo no es más maestro de España que de la América Española. Y los jesuítas españoles e hisponoamericanos emigrados en Italia tienen la unidad que se registró desde el primer lugar pertinente. A los demás reformadores hispanoamericanos y a la generación de la Independencia corresponden los satíricos y críticos, los pensadores y escritores de política y economía, los promotores intelectuales de la primera revolución política de España, Larra —Balmes. Quedó registrada la dependencia en que el último está de la ideología. La polémica de la *Filosofía del Entendimiento* y otro escrito de Bello con la *Filosofía Fundamental* es un nexo. Quedó registrada también la necesidad expresada por Balmes de conciliar a tradicionalistas y modernistas y progresistas.

Pero una divergencia irreducible, la del positivismo en América Española, el krausismo en España. Sin embargo, una vez más... América Española evoluciona dsede el romanticismo al positivismo de la aplica-

ción del pensamiento a la resolución de los problemas de la realidad más inmediata en el espacio y en el tiempo. En España evoluciona el krausismo de una escuela filosófica a un movimiento de renovación de la cultura y de la vida nacional toda... Las mismas refracciones al pasar de los medios extranjeros a los hispánicos, la misma evolución entre los originarios y a lo largo de los hispánicos.

El modernismo —Prada, Martí, Rodó— es uno de los antecedentes y de los ingredientes de la obra de la generación del 98. La crítica con que Prada ejecuta a los grandes escritores oficiales españoles del XIX es repetida por los hombres del 98. En fin, la correspondencia es aún mayor entre el significado de la obra de un Korn y un Vaz en el Plata, un Deustua en el Perú, un Caso en México y la de Ortega en España —y en América. Ortega no es menos que Feijóo tan maestro de América como de España.

Las anteriores correspondencias calan desde el aspecto exterior de la vida hasta las ideas y creencias de la intimidad. En España y en América Española, igualmente: los pensadores del XVIII son religiosos y hombres de ciencia y de letras que empiezan a dejar de serlo; los del tránsito del XVIII al XIX, revolucionarios; los del tránsito del XIX al XX y de éste, profesores de filosofía; los del XIX y XX, heterodoxos, como considera Menéndez Pelayo a aquellos a los que alcanza, o simplemente espiritualistas filosóficos; desde los del XVIII hasta los de las últimas generaciones, exclusivamente, demócratas, liberales, republicanos; los de las últimas generaciones, reformistas, como se llamaron algunos españoles, de la democracia y el liberalismo; los españoles, partidarios de la Segunda República, aunque con menos constancia de la debida; lo que no han sido los españoles, es fundadores de pueblos, padres de la patria, como los americanos. La fe en la virtud pedagógica, en lo ético y en lo político, de lo estético, vuelve a serles común: su manifestación doctrinal más acabada en España es la que encuentra en el krausismo crecientemente hasta Cossío.

Pensamiento hispanoamericano y pensamiento español parecen, pues, integrar una unidad, aun en la edad de la independencia del uno, de la decadencia del otro: la unidad de un pensamiento que se puede llamar pensamiento de los países de lengua española, por ser ésta la que ha venido a prevalecer en todos, si no más brevemente pensamiento de lengua española, siendo como es ésta la que ha venido a prevalecer para

expresarlo; unidad articulada en las dos edades, de la grandeza y la colonia, de la independencia y la decadencia, de las que ésta es aún la nuestra, es la contemporánea.

VII. Pero si aún queda álguna duda, puede que la desvanezca la explicación histórica de semejante unidad. Se trata de sustituir la representación corriente del Imperio y de la Independencia por otra. La corriente es una representación material, *geográfica, espacial.* Se ve el Imperio exclusivamente en la metrópoli y las colonias dependientes de una y otro. Se ve por consiguiente la Independencia como un separarse y distanciarse las colonias exclusivamente de la metrópoli y del Imperio. Hay que sustituir esta representación por otra menos material, *histórica, temporal.* No por ser esto, sino porque la que es esto es la única exacta. El Imperio *no* reside *sólo* en la metrópoli, reside *también* en las colonias. El Imperio es *la unidad de una y otras.* La unidad de que es parte y expresión la integrada por el pensamiento de la grandeza y la colonia. Unicamente, el Imperio reside más, está más presente, es más potente en la metrópoli que en las colonias, en las más cercanas a la metrópoli que en las más lejanas. Es lo que hay que conceder al factor espacial, geográfico: que afecta al temporal, al histórico —pero éste es el radical. La Independencia tampoco es, por tanto, un separarse y distanciarse las colonias exclusivamente de la metrópoli y del Imperio *como en el espacio.* Es un hacerse independientes *en el tiempo* colonias *y metrópoli* de la unidad imperial, dejando de ser metrópoli y colonias para pasar a ser naciones igualmente independientes, no sólo, pues, en lo cultural, sino también en lo político. Unicamente, la presencia y potencia mayor del Imperio en la metrópoli que en las colonias, en unas de éstas que en otras, hace que la independencia cultural se inicie en las colonias antes que en la metrópoli, que la política se logre en las continentales desde la primera mitad del siglo pasado, en las insulares desde la segunda, en la ex-metrópoli peninsular se haya malogrado hasta hoy; que el pensamiento tradicionalista sea más vigoroso en la antigua metrópoli que en las antiguas colonias. Pero la marcha de la historia es hacia una nueva unidad de España y la América Española: la de una pluralidad de repúblicas hispanoamericanas, España la última en el tiempo. La unidad de que sería causa y efecto la integrada por el pensamiento de la independencia y la decadencia.

El Imperio vivía en los metropolitanos de la metrópoli y de las colonias satisfechos de él, pero también en los coloniales de las colonias o de la metrópoli fieles a él. La Independencia vivía en los coloniales de colonias o metrópoli que aspiraban a ella, pero también en los metropolitanos de colonias y metrópoli que simpatizaron con ellos. La Independencia sigue viviendo en los ciudadanos de la antigua metrópoli que aspiran a que se logre la independencia política de ella y que simpatizan con la de las antiguas colonias, y en los ciudadanos de estos países amantes de la independencia no sólo del suyo, sino también de los demás y de la antigua metrópoli. El Imperio pervive en los ciudadanos de la última y de estos países que lo añoran en una forma u otra, en una u otra medida. Imperios y repúblicas no están arraigados a los suelos: radican en las almas que los pisan con los pies de sus cuerpos.

VIII. El pensamiento medieval y moderno, se sobreentiende de Occidente, se separa del antiguo, se sobreentiende también de Occidente, y se destaca del resto del universal, del oriental, por una unidad mayor consigo mismo que incluso con el antiguo, no se diga con el oriental. Lo que le da radicalmente esta unidad es lo que se la da al propio Occidente medieval y moderno: el proceso más radical en que consiste la historia de Occidente en el tránsito de la Edad Media a la Moderna y a lo largo de la Moderna hasta el mismo día de hoy: el proceso de transformación de la Cristiandad medieval en la sociedad moderna y de transformación de esta sociedad a su vez.

Los pueblos romano-germánicos y los pueblos de Oriente, se sobreentiende también de Europa, se cristianizaron. Y constituyeron la Cristiandad. La Cristiandad era una "comunión". Los pueblos del Occidente de Europa permanecieron fieles en especial a la comunión católica. Una "comunión" lo es de individuos entre sí por serlo de cada uno y en consecuencia de todos con algo trascendente, trascendente a "este mundo", a "esta vida": "el otro mundo", "la otra vida", pues. Pero los individuos pueden atenerse a *su* razón, a su razón *individual*, y la comunión se transforma en "sociedad" individualista, racionalista, inmanentista. Es lo que hicieron los individuos de la Cristiandad y éste se transformó en la sociedad moderna. La sociedad moderna se caracteriza radicalmente por el individualismo, el racionalismo y el inmanentismo. Individua-

lismo, racionalismo e inmanentismo constituyen radicalmente la "modernidad".

Una comunión usa de la razón, pero de una razón colectiva. Hay no sólo maneras de obrar colectivas, como los usos y costumbres, sino también sentimientos, ideas, razón colectivas. Hay grupos humanos cuyos individuos no sólo no obran de una manera "peculiar", sino que ni siquiera tienen sentimientos ni ideas "propios", que todos tienen las mismas ideas y sentimientos y obran de la misma manera, o que sólo son individuos biológicamente, pero no psíquica y socialmente. Una comunión usa, además, de la razón colectiva simplemente como órgano o instrumento técnico a su servicio. La comunión de los individuos entre sí por serlo de cada uno y consecuentemente de todos con lo trascendente, es fundamentalmente irracional. Es una comunión de fe y la fe es algo irracional. Irracional no quiere decir aquí nada peyorativo, sino que aquí es un término puramente descriptivo. Cuando en una comunión empiezan los individuos a atenerse a su razón individual, lo hacen en el sentido de este instrumental uso de la razón colectiva hecho por la comunión. Así, en la Cristiandad. *Credo ut intelligam.* Creo para poder entender. La fe es lo primero, lo básico, lo radical. El entender se presenta como sólo posible a base de la fe, en el seno de la fe, al servicio de ella. Pero los individuos *acaban* por atenerse a su razón individual y entonces proceden en una forma muy diferente. La razón individual se funda en sí misma, a sí misma, y funda todo lo demás. Esta autofundamentación de la razón individual y fundamentación de todo lo demás por ella es la entraña de lo que se llama el racionalismo y de lo que se llama la filosofía. —Racionalismo y filosofía son, pues, lo mismo. —En efecto. —Nadie lo ha puesto de manifiesto mejor que el llamado padre de la filosofía moderna, precisamente. —Filosofía, racionalismo, autofundamentación de la razón individual y fundamentación de todo lo demás por ella, entraña, a su vez, un momento, lógico y *cronológico,* de individualismo y de inmanentismo. La razón que se autofundamenta y fundamenta todo lo demás es la individual. Esta razón individual podrá acabar instituyendo una razón supraindividual como fundamento de sí y de todo lo demás, incluso de la individual, de las individuales. Este proceso, que es el proceso de la filosofía moderna, del idealismo moderno de Descartes a Kant y a Hegel, del idealismo empírico al trascendental idealismo alemán, será incluso lógicamente forzoso: la razón supraindi-

vidual habrá sido instituída por la individual. Pero, sobre todo, al *atenerse* el individuo a su razón en este sentido, *prescinde*, abstrae, se aísla de todo lo demás, por tanto, de los demás individuos de la comunión, de la comunión misma; por tanto, incluso de lo trascendente —no sólo a este mundo, a esta vida, sino a su razón individual, incluso al resto de él mismo. —Es lo que ha puesto de manifiesto también como nadie el susoaludido padre de la filosofía moderna. —Por ello, no se replique: pero el individuo no puede abstraer, aislarse de todo lo demás *en realidad*. Porque la contraréplica es: en la *realidad de su razón*, que es algo real, de su razón sola, pero de su razón, sí. El filósofo recaerá en la comunión. Pero durante un momento siquiera habrá tenido que ser apóstata de ella. Por eso la filosofía sigue teniendo los objetos trascendentes de la fe.

El prescindir, abstraerse, aislarse de lo trascendente a la razón individual es el momento de "inmanentismo". La filosofía viene empleando los términos de inmanente y trascendente para denominar lo existente más acá y más allá, respectivamente, de un límite, sea el del mundo sensible, sea el del sujeto cognoscente. Son los dos límites encontrados anteriormente: el de lo trascendente a este mundo, a esta vida, y el de lo trascedente a la razón individual. El término de inmanentismo resulta el más propio para denominar el momento indicado. El prescindir, el abstraer, el aislarse del otro mundo, de la otra vida, es un inmanentismo común a todos los que pierden la fe en éstos y en la misma medida dejan de ser individuos de la comunidad respectiva —es el inmanentismo de la sociedad moderna. El prescindir, el abstraer, el aislarse de todo lo trascendente a la razón individual, es el inmanentismo de la filosofía. Acaba de verse cómo el inmanentismo de la sociedad moderna entraña el de la filosofía.

En efecto, lo anterior, todo, es lo que le pasó a la Cristiandad, a la comunión católica, que por ello se transformó en la sociedad moderna. En la comunión católica se llegó a invertir el *credo ut intelligam*. *Intelligo ut credam*. Entiendo para poder creer. La razón pasa a ser el fundamento de la fe. Se probará, por ejemplo primero y máximo, la existencia de Dios. Ello entraña un momento, siquiera un momento, cronológico y *lógico*, de desconocimiento de la *verdad* de su existencia, de falta de fe en ella. Santo Tomás tiene en suspenso la existencia de Dios desde

que escribe *Utrum Deus sit* hasta que concluye *et hoc omnes intelligunt Deum*, y entre tanto es apóstata de su comunión.

Los *preambula fidei* son, como está diciendo la expresión misma, anteriores a la fe. Ahora bien, en una comunión, en una comunión *de fe*, no puede haber nada anterior a la fe: la comunión de fe se constituye en y por la fe. En el seno, pues, de la Cristiandad medieval, de la comunión católica, *en su plenitud*, en la plenitud de la teología y filosofía escolástica, está ya, en su plenitud también, el germen de transformación en la sociedad moderna: la razón individual en cuanto tal, el racionalismo, la filosofía, con su inmanentismo.

Mas ¿por qué en una comunión empiezan y acaban los individuos por atenerse a su individual razón? O ¿por qué las comuniones se transforman en sociedades? Evidentemente, responder a estas preguntas sería desentrañar las entrañas de la historia, de la historia de la humanidad sobre la Tierra.

En el caso de la transformación de la comunión católica en la sociedad moderna, se percibe esto. Con los comienzos de la transformación coinciden los de la ciencia moderna. Lo propio de la modernidad parece harto más la ciencia que la filosofía. —La ciencia moderna se presenta como teoría, como pura teoría, teoría desinteresada. Mas cuando se la escruta, se descubre que la crea el afán de instrumentos y de servicios técnicos que es todavía más propio del hombre moderno. Lo que coincide con los comienzos de la transformación de la comunión católica en la sociedad moderna son los comienzos de la técnica y de la ciencia moderna, la técnica ciencia moderna. ¿Qué puede significar esta coincidencia? ¿Se divisa alguna relación entre la transformación de la comunión católica en la sociedad moderna y la técnica y la ciencia modernas? ¿Entre el racionalismo, el individualismo y el inmanentismo, y el cienciismo y el tecnicismo? Se divisa siquiera ésta. La técnica moderna es la obra de un hombre poseso del afán de dominar la naturaleza y la sociedad, a los demás hombres, con los que no está en comunión, a los que puede sentir afán de dominar como cosas. ¿Para qué este afán? ¿Para algo trascendente, siquiera al afán mismo? No. Ni siquiera para, por el placer. Se ha llamado a este hombre el asceta moderno. Por el puro afán de dominación. Mas el *puro* afán de dominación significa eso: el hombre *poseso* por este afán, para quien *no hay más* que este afán.

Este *inmanentismo* sería el radical, el decisivo. —¿Tipo de hombre que sería un *hecho* último, irreducible, inexplicable? ¿No habría habido a lo largo de la historia más transformación de una comunidad en sociedad que la promovida por él?

Ya la llamada Escolástica de la decadencia denuncia la transformación. Se propone devolver a la fe la existencia de Dios, la inmortalidad del alma, es decir, el otro mundo, la otra vida, lo trascendente, y entregar a la razón este mundo, esta vida. ¿Restauración de la comunión? No, por la entrega de este mundo y esta vida a la razón. Una comunión no *entrega* a la razón nada independientemente de la fe. En una comunión la razón es el instrumento al servicio de ella, de la comunión de fe. Pero, sobre todo, el hombre del inmanentismo y de la razón está en marcha, en auge. Devolver a la fe el otro mundo, la otra vida, lo trascendente, es devolverlo a la potencia caduca, es abandonar lo trascendente, acabar con ello. Lo que efectivamente advino. No, empero, sin que la apariencia de restauración de la comunión no engañase a muchos, por ejemplo, a Feijóo y a Gamarra. De Feijóo es central tesis repetida la de que la fe resulta fortalecida por el abandono de todo sistema metafísico y entrega de lo trascendente a la fe, de lo inmanente a la ciencia. De Gamarra es tesis central el escepticismo que entra en su eclecticismo, como en el de la corriente en que él se inserta. Otros repiten la tesis, aunque probablemente sin engañarse. Así, Hume en los *Diálogos sobre religión natural*, por mucho que sorprenda encontrar en el piadoso benedictino y en el celoso oratoriano coincidentes con él.

A la Escolástica sigue la llamada filosofía del Renacimiento. Mescolanza de muchas cosas. La más auténticamente renacentista, el pensamiento que esgrime contra la Escolástica el de la Antigüedad clásica, el pensamiento que propugna contra la Escolástica una nueva filosofía y ciencia, la ciencia moderna, la técnica moderna (Bacon), con su dominación *material* de lo natural —y de lo humano, previa la materialización también de esto o *materialismo* (Hobbes). A la filosofía del Renacimiento sigue la de la Contrarreforma. Ante todo la teología y filosofía españolas, pero sobre todo el primer florecimiento de la metafísica moderna, los grandes sistemas del cartesianismo, de Descartes a Leibniz. Doble esfuerzo de restauración de la Escolástica, de la *christiana philosophia*, es decir, de reacción contra la modernidad, mas el primero de restauración pura y simple, el segundo de restauración por asimilación

de la ciencia moderna, por conciliación con la modernidad renacentista. Este segundo esfuerzo es criticado y disucito por la llamada filosofía de la Ilustración. Sólo por ello sería ésta nueva expresión de la modernidad. Es de hecho expresión más desarrollada de la modernidad que la filosofía del Renacimiento. La modernidad misma se ha desarrollado. El segundo florecimiento metafísico moderno, los grandes sistemas del idealismo alemán, de Kant a Hegel, nuevo esfuerzo de restauración de la *christiana philosophia,* de reacción contra la modernidad, por conciliación con la ilustrada. Kant, el más conciliador. Hegel, el más reaccionario. En puntos, más incluso que el cartesianismo. Positivismo y materialismo, dominantes en el XIX, continúan la filosofía de la Ilustración. No van más allá —o mejor, más acá. Epígonos y restauración de la metafísica, neoespiritualismos y neoidealismos, fenomenología, reiteran la metafísica, el idealismo, pero decaídamente. El existencialismo lleva la filosofía de la modernidad al extremo. Ingleses e italianos son los inventores de lo moderno, franceses los de lo reaccionario. Los alemanes, a la zaga, los extremistas de lo uno y lo otro. En suma: la historia del pensamiento occidental desde la Edad Media es la de una alternación de pensamiento expresión de la creciente modernidad anticristiana, inmanentista, y de pensamiento expresión de restauraciones de la *christiana philosophia,* de reacciones contra la modernidad. Expresión, en conjunto, del proceso de transformación de la comunión católica en la sociedad moderna. Lo que le da su unidad.

Mas he aquí que en la sociedad individualista aparece el socialismo, el comunismo. ¿Qué puede significar sino la transformación, a su vez, de la sociedad moderna? El socialismo teórico o doctrinal empieza por ser científico. El "utópico" lo es a su modo, como sólo a su modo lo es el "científico". Pero el socialismo real o "práctico", el movimiento social, está henchido de irracionalismo. E irracionalista es el totalitarismo, nombre que expresa la primacía del todo —estatal— sobre las partes —individuales—, es decir, un nuevo afán de comunión. Mas ¿podrá haber comunión sin que lo sea con algo trascendente? —Socialismo, comunismo, totalitarismo, nuevo irracionalismo, nuevo afán de comunión —la transformación de la sociedad moderna —lo que se llama "la crisis". Es a saber, de la relación del Ocidente actual con su inmediato pasado moderno —su remoto pasado cristiano.

IX. España no participa como otros países en la Escolástica *cristiana* de la Edad Media. El nombre glorioso de Lulio no es bastante para invalidar la afirmación. El pensamiento cristiano de la Edad Media en España, culminante en la obra de Alfonso el Sabio, es de lengua española y algo aparte de aquella Escolástica. La razón pudiera estar en la posición, también algo aparte, tomada por España en la Cristiandad medieval: la de defensora de la Cristiandad hacia fuera, contra el Islam.

El pensamiento de la grandeza y la colonia es una participación abortada en el renacentista y reformista, y una participación creadora y fundamental en el de la Contrarreforma. Ambas participaciones responden a la posición tomada por España relativamente a la modernidad. Mientras ella defiende hacia fuera a la Cristiandad, ésta se transforma desde su interior. España triunfa decisivamente del Islam justo por el tiempo en que esta transformación interna se hace patente y que en ella, España, descubre América y va conquistándola y colonizándola, o por el tiempo en que se constituye el Imperio español. España había empezado a participar en la modernidad. Al hacerse patente aquella trasformación, asume la defensa, si no ya de la Cristiandad, de la comunión católica, hacia dentro de la colectividad europea. Y se cierra a la modernidad. Singularmente, deja de participar en la creación de la ciencia moderna. La propia conquista y colonización de América la concibe como una empresa de ganancias compensatorias para el catolicismo de las pérdidas que le ha hecho padecer el protestantismo.

El pensamiento de la decadencia y de la independencia es una promoción sucesiva de la ciencia moderna del Renacimiento y de la Ilustración, del pensamiento de ésta y del positivismo, del krausismo y de las filosofías que representan las últimas reacciones contra la modernidad. Promoción de la ciencia moderna del Renacimiento y de la Ilustración es en Sigüenza y Feijóo, los jesuítas y Gamarra, Cadalso. De la *ciencia,* no de la filosofía. Aquello de que Sigüenza sabe y que aplica es la ciencia copernicana, la filosofía *natural* cartesiana, que es la ciencia física de Descartes. Feijóo rechaza expresamente los tres sistemas a que reduce la metafísica moderna, los de Descartes, Gassendi y Maignan. Sus entusiasmos son para la que él sigue llamando "filosofía", pero en la que el calificativo de "experimental" que le da y el fundador y sobre todo los cultivadores principales que le atribuye, Bacon y los miembros de la Sociedad Real de Londres, identifican a la *ciencia* mo-

derna. Como los entusiasmos de todos aquellos contemporáneos que profesan un "eclecticismo" y hasta un "esceptismo" con que tratan de cohonestar su desvío respecto de la filosofía de la Iglesia y sus entusiasmos. Así, el eclecticismo de Gamarra. En cuanto a Cadalso, de las *Cartas marruecas* se ha podido entresacar este lema, que pudiera haberlo sido de ellas mismas: "Trabajemos en las ciencias positivas para que no nos llamen bárbaros los extranjeros". Promoción del pensamiento —filosofía y "pensamiento"— de la Ilustración es el pensamiento de la decadencia y de la independencia desde un jesuíta sensualista como Eximeno hasta Balmes en España, Bello en América. Promoción del positivismo, el de la independencia desde los comienzos de Alberdi hasta los finales de Prada. Del krausismo, el español, desde Sanz hasta Cossío. De las filosofías que representan las últimas reacciones contra la modernidad, el de la última jornada de Sierra, Chávez, Varona, Ingenieros, de la jornada entera de Unamuno y Ortega, Rodó y los rodoístas, Vasconcelos y Caso, Deustua, Korn y Vaz, y, naturalmente, los más jóvenes. En cuanto al pensamiento marxista, basta este calificativo para decir de cuál es promoción. Ni siquiera el pensamiento tradicionalista deja de ser promoción, al menos en parte, del pensamiento francés del mismo apellido.

Todo ello significa que los países de lengua española en la edad contemporánea han seguido el curso de la historia de Occidente *no sólo en el dominio del pensamiento*. Empezaron por un pensamiento, de minorías, naturalmente, pero de minorías que eran las mayorías intelectuales hasta el grado atestiguado por la contaminación de los tradicionalistas; pero acabaron por movimientos sociales que educaron o, donde menos, interesaron políticamente a masas del volumen que es inevitable admitir para comprender gestas como la Revolución Mexicana y la Segunda República y la guerra civil españolas. Lo mismo significa, pues, que los países de lengua española comparten la crisis actual de Occidente. Ahora bien, lo decisivo es que *no la comparten simplemente como los países protagonistas de la modernidad*. Para éstos es la crisis de su grandeza la crisis de la modernidad. El Imperio español fué el antagonista de la modernidad. Para los países que lo integraron no es la crisis de su grandeza la crisis actual. Por el contrario, su seguir el curso de la historia de Occidente en la edad contemporánea implica una relación con la propia grandeza no implicada por la historia de los países protagonistas de la modernidad: un desviarse de la grandeza propia para seguir la extraña. "La crisis" signi-

fica, en suma, esto. Para todos los países de Occidente, la crítica de su pasado a la vista del presente y del futuro. Para los países protagonistas de la modernidad, la crítica de ésta o de su grandeza. Para los países de lengua española, la crítica de la grandeza extraña y la crítica de su desviarse de la propia por la extraña.

La salida de la crisis parece no poder encontrarse más que en la dirección de una nueva comunión de fe trascendente, en que la razón vuelva a ser el órgano al servicio de la comunión y su fe trascendente. Los países de lengua española parecen singularmente vocados por su antagonismo a la modernidad a cooperar creadoramente al advenimiento de la nueva comunión. Su antagonismo a la modernidad pudiera haber sido premonitorio, prenunciador. Su *seguir* la historia de Occidente en la edad contemporánea pudiera ser, más bien que *ir a la zaga, anticipación:* de ésta tienen sus gestas últimas mucho más aire que de nada. Organo al servicio de la nueva comunión y su fe trascendente debiera ser ya el pensamiento de lengua española, está ya acaso siéndolo, al anunciar su advenimiento: las comuniones de fe trascendente, como el sér en que los hombres han figurado desde siempre lo trascendente por excelencia, no se buscan si no se han encontrado. En todo caso, en hacerse órgano tal parece tener el pensamiento de lengua española su actual, urgente, indeclinable misión hacia el futuro.

X. Es claro que si la salida de la crisis fuese *irracionalista* en términos *absolutos,* dejaría de haber historiografía en cualquier sentido. Pero no es menos claro que a poco que la salida de la crisis acepte los *servicios* de la *razón,* habrá de haber historiografía en el sentido apuntado *(supra,* I). También historiografía del pensamiento hispano-americano. En el supuesto de que la salida de la crisis sea en la dirección insinuada, hay, pues, que preocuparse por la historiografía del pensamiento hispano-americano —antes de ocuparse en ella: porque tampoco podrá hacerse antes de que se cumplan las condiciones a que se refieren las siguientes

PROPOSICIONES

Que los participantes en la sesión del seminario dedicada a la discusión de esta ponencia recaben de El Colegio de México y del Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Nacional que gestionen:

1. La organización, en cuanto sea posible, de un Congreso donde estén adecuadamente representados todos los países de lengua española y se acuerden las medidas conducentes para lograr todo lo que sigue:

2. La reorganización urgente de aquellas bibliotecas y archivos de los países representados cuya organización actual no responda a las exigencias de la investigación científica en la actualidad.

3. La orientación del trabajo de los institutos filosóficos y de las tesis de filosofía en los países representados y del trabajo de quienes obtengan becas para el estudio de la filosofía o la investigación filosófica en los países representados o en los extranjeros, hacia la historiografía del pensamiento de lengua española.

4. La fundación de institutos con esta orientación en los países representados donde no los haya y la concesión de becas de procedencia nacional o extranjera para el estudio de la filosofía y la investigación filosófica con la misma orientación en aquellos países que no dispusieran de ellas.

5. La coordinación del trabajo de los institutos, autores de tesis y becarios a que se refieren las dos proposiciones anteriores.

6. La coordinación del mismo con la del trabajo análogo sobre los otros sectores de la cultura de los mismos países.

7. La publicación de una revista exclusivamente filosófica de lengua española que dedique una parte importante y regular a la historiografía del pensamiento de esta lengua.

8. El fomento de las ediciones y necesarias reediciones de textos y en general de las publicaciones referentes a la repetida historiografía por los institutos aludidos en proposiciones anteriores y por los editores en general.

9. El intercambio regular de profesores e investigadores entre los centros de enseñanza y de investigación relacionados con la historiografía del pensamiento de lengua española en los países representados en el Congreso.

10. El establecimiento de la enseñanza de la historia del pensamiento de lengua española en todos los centros de enseñanza superior de ciencias humanas y la obligación de los alumnos de cursarla.

11. La presentación y discusión de ponencias de historiografía del pensamiento de lengua española.

12. La organización periódica de Congresos de la misma índole donde

se revise todo lo hecho con arreglo a las proposiciones anteriores y se presenten y discutan nuevas ponencias como las de la proposición anterior.

13. En tanto no se verifique el Congreso pedido en la proposición 1, la consecución de los *desiderata* que constituyen el contenido de las proposiciones anteriores, directamente en México y en los demás países de lengua española dirigiéndose a las instituciones o personas que juzguen indicadas.

XI. *Nota bibliográfica.* Destinada exclusivamente a fundamentar algunas afirmaciones, reconocer algunas deudas, explicar algunas alusiones.

Empieza por no haber, no sólo ninguna historiografía del pensamiento de lengua española en su unidad, ni libro, ni siquiera artículo, pero casi ni la idea de semejante historiografía. En vista de un primer abordaje personal, el autor de esta ponencia la esbozó, a título de pura y por ende provisional hipótesis de trabajo, para el ulterior propio y ajeno, ya en tres artículos publicados en la revista *Cuadernos Americanos,* números 4 y 6 de 1942 y 2 de 1943 (*Localización histórica del pensamiento hispano-americano. (Notas para una interpretación histórico-filosófica), Caracterización material y formal,* idem, id., *Significación filosófica,* idem, id.). Mas también está por hacer la historiografía del pensamiento español. La de la filosofía española emprendida por Bonilla se quedó en árabes y judíos. Tampoco ha rebasado el período medieval el único volumen llegado acá hasta hoy de la emprendida por los hermanos Carreras. La única de la filosofía española completa (—falta sólo lo que va de este siglo—, el "ensayo" de Bejarano, es sencillamente infame. Dicho esto de la obra de un español, los argentinos no tomarán a mal decir que no se puede apreciar mucho más *La cultura filosófica en España* de Ingenieros. Ni siquiera la edad contemporánea anda mejor. La parte dedicada a España en la última edición del tomo v del Ueberweg merece todo el mal que se ha dicho de ella y hasta el que ha dejado de decirse. El apéndice puesto por Viqueira a su traducción del Vorländer no pasa de unos míseros apuntes. La historiografía del pensamiento hispanoamericano en su conjunto anda mejor, porque si bien no ha sido hasta hoy objeto sino de trabajos breves, algunos son tan excelentes como el *Panorama de las ideas filosóficas en Hispanoamérica* publicado por A. Sánchez Reulet en *Tierra Firme. Revista de la sección Hispanoamericana del Centro de Estudios Históricos,* año II, número 2, Madrid, 1936. Otro tanto hay que decir de la edad contemporá-

nea en la misma historiografía. Véase, por ejemplo más reciente conocido, R. Frondizi, *Tendencies in Contemporary Latin-American philosophy*, en *International Intellectual Interchange*, Institute of Latin American Studies, The University of Texas (Austin, Texas, U.S.A., 1943) y aparte. En historiografía 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 aún 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 mucho 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. Pero materiales los hay por muchas partes, y crecientemente. Ante todo, claro está, las publicaciones de fuentes, como las emprendidas por la Facultad de Filosofía de Buenos Aires, por la Universidad de México. Es obra que habría que hacer a gran tren en todos los países. Las publicaciones de obras maestras, ni siquiera de obras completas, ni menos de antologías, hechas hasta ahora, están lejos de bastar. Luego, los trabajos de conjunto más antiguos, como, por ejemplo, *De la filosofía en España*, de Valera, o el prólogo del tomo de la Biblioteca de Autores Españoles que dió ocasión a los artículos de Valera, o *Las corrientes filosóficas en la América Latina*, de García Calderón, o el capítulo del mismo título que le dedican los *Idola Fori* de Torres. Pero mucho más, los trabajos más o menos monográficos antiguos y modernos, ya sean tan vastos y renovadores como *El positivismo en México*, de L. Zea, ya un simple *Indice del Humanismo mexicano*, de G. Méndez Plancarte, tan documentado, instructivo, útil. Por último, pero en manera alguna lo menos fértil, la historiografía literaria, sobre todo cuando manifiesta el interés por lo ideológico, justamente, que la española de Valbuena o la americana de Sánchez, ejemplos simplemente, nada únicos. E igualmente los materiales para esta historiografía, los que se hallan donde todos van a buscarlos, como en las obras, nunca agotadas, quizá inagotables, de Menéndez Pelayo, y los que se encuentran en donde quizá a nadie se le ocurre ya ir a buscarlos, como en la treintena de tomos de discursos y artículos de Valera, verdadero *Espectador* de la segunda mitad del siglo pasado, ejemplos simplemente también, menos únicos aún que los anteriores. Por faltar, faltan hasta las meras bibliografías. Y cuando aparece

una, como la de E. Lasalle, *Philosophic thought in Latin America. A partial bibliography,* Division of Intellectual Cooperation, Pan American Union, qué incompleta no se la encuentra, con todo y su declarada "parcialidad" —pero demos las gracias al benemérito Research Assistant. El aislamiento mutuo de los países de lengua española, hecho tan sorprendente como real, hace imposible por ahora toda pretensión de trabajo intelectual exhaustivo.

La página de Alfonso el Sabio puede leerse entera en la antología de éste hecha por A. G. Solalinde y reeditada en la Colección Austral. La visión de los problemas planteados por el descubrimiento, conquista y colonización de América como problemas de la verdadera o falsa novedad del Nuevo Mundo relativamente a la *Weltanschauung* del Antiguo la debo a E. O'Gorman. V. *Fundamentos de la historia de América,* México, 1942. Sugestión de R. Iglesia, relativa a Gómara, es la del posible remontarse a éste el pensamiento de la decadencia. V. *Cronistas e historiadores de la conquista de México,* México, 1942, pp. 120 *ss.* El propio Iglesia ha estudiado *La mexicanidad de Don Carlos de Sigüenza y Góngora* en trabajo que aparecerá en un volumen de homenaje a D. F. Gamoneda. La interpretación propuesta últimamente de Sor Juana lo ha sido por P. Salinas, *En busca de Juana de Asbaje,* y ha sido aceptada por J. Jiménez Rueda, *Santa Teresa y Sor Juana. Un paralelo imposible,* México, 1943. Sobre Feijóo en América v. J. T. Lanning, *Academic culture in the spanish colonies,* 2ª ed., Nueva York, 1941, pp. 65 *s.,* o *Latin American and the Enlightenment,* Essays edited by A. P. Whitaker, Nueva York, 1942, p. 73 y A. Millares, *Feijóo y América,* en *Cuadernos Americanos,* 1944, 3. La cita referente a los jesuítas mexicanos del XVIII está tomada a G. Méndez Plancarte, *Humanistas del xviii,* México, 1941, p. XXIV. La referente a la *Carta* de Vizcardo, a A. Yáñez, *El contenido social de la literatura iberoamericana, Jornadas,* 14, México, 1943, p. 37. Quien vió la unidad de los jesuítas españoles e hispanoamericanos emigrados en Italia fué Menéndez Pelayo. V. *Estudios y discursos de crítica histórica y literaria,* tomo IV, Santander, 1942, pp. 30 y 96. La cita referente a los sabios mexicanos del XVIII está tomada a P. Henríquez Ureña, Apéndice de la *Antología del Centenario,* por Ramos, *ob. cit.,* p. 98. El contenido de los ideólogos argentinos ha sido fomentado últimamente por los trabajos de la Sra. Varela Domínguez de Ghioldi; v. *Filosofía argentina. Los ideólogos,* Buenos Aires, 1938 y sobre todo por la publicación del *Curso filosófico* de Lafinur

y los *Principios de Ideología* de Agüero por la propia Sra. de Ghioldi y por J. R. Zamudio Silva en las publicaciones del Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. La aludida crítica argentina acerca de Echeverría está representada sobre todo por R. A. Orgaz, *Echeverría y el Saintsimonismo,* Córdoba, 1934. *La metafísica de Alberdi* es el título de un trabajo de C. Alberini. Los padres y maestros de las nacionalidades americanas independientes habían sido vistos ya como aquí. V. A. Reyes, prólogo a J. Sierra, *Evolución política del pueblo mexicano,* México, 1940, recogido en *Pasado inmediato y otros ensayos,* México, 1941. La cita de Balmes está tomada al prólogo a la *Metafísica* de la *Filosofía elemental.* La necesidad de unir a tradicionalistas y modernistas, a *La ciencia y la sociedad.* La aludida discusión sobre Menéndez Pelayo: G. de Torre, *Menéndez Pelayo y las dos Españas,* Buenos Aires, 1943, y E. Díez-Canedo, *Menéndez Pelayo y España,* en *Cuadernos Americanos,* 1944, 3.

XII. La ponencia no pudo estar redactada acabadamente para el día de la discusión. Con anterioridad se pusieron a disposición de los participantes unas conclusiones que resumían el contenido que había de tener acabado y las proposiciones insertas *supra,* X. Y se inició con una exposición oral del mentado contenido, por parte del autor, la sesión destinada a discutir la ponencia. La discutieron las personas y en la forma que se nombran y se resume a continuación. El aplazamiento de la impresión de la ponencia ha permitido agregarle este resumen, que aumenta decididamente su eventual interés. La contestación del autor de la ponencia, contestación únicamente final a las observaciones hechas por todos los que la discutieron, no está aquí simplemente resumida, sino corregida y aumentada, dentro de su concisión, como la oportunidad invitaba a hacerlo, sin que se ocurriese razón para no ceder a la invitación.

Don Alfonso Caso. De acuerdo con la existencia de una cultura atea, o si se prefiere, no religiosa, que no enseña a rezar, sino a pensar: la cultura europea. El simple hecho del nacimiento de la ciencia significa el del nacimiento de una cultura no religiosa. En ella se da una explicación del mundo en términos de pura inmanencia. Su mundo mismo es puramente inmanente. Mas esta cultura no es ni insuperable, ni siquiera, quizá, insuperada... En esta América tenemos el hecho, presenciamos el espectáculo de una lucha de culturas: justamente, de la europea y atea

y de otra... No se trata, pues, de un problema meramente de pensamiento, sino de historia, en general, en estos países. De ambas culturas en lucha en esta América parece lo esencialmente diferencial y decisivo, dentro del orden de cosas prefijado por la ponencia y a que debemos ceñirnos, lo siguiente. Ha habido también, no deja de seguir habiendo una religiosidad europea, pero es de origen asiático. El arte europeo, la organización política europea, no son superiores a los de otros lugares. Luego, las creaciones y la superioridad de Europa están en la ciencia y en la industria —y en la crítica, en la crítica de la crítica, *in infinitum*, como muestra precisamente la ponencia. En cuanto a la otra cultura aludida, cabe partir del hecho, reconocido, de que los latinoamericanos no hemos podido tener pensamiento sistemático, quizá no hemos *querido* tenerlo. ¿No se deberá el hecho, la impotencia, la falta de voluntad, a que los latinoamericanos no somos totalmente europeos? ¿A un nuestro fondo de orientalismo y religiosidad? Ello, en fin, explicaría que hayamos derivado de la explicación religiosa, no hacia la científica, sino hacia la estética, en el sentido que sugiere la ponencia. Religiosa sería en el origen, en el fondo, la explicación estética. Lo religioso peculiarmente "laicizado" sería lo estético...

Don Ezequiel Chávez. De acuerdo con lo que me parece la insinuación principal de lo acabado de decir por don Alfonso Caso, también yo pienso que el pensamiento americano en general, no solamente el latinoamericano, es irreducible, no sólo, por tanto, al español, pero ni siquiera al europeo en general. Para comprender el pensamiento americano es indispensable remontarse a las culturas aborígenes y singularmente al pensamiento autóctono que hay que reconocer en ellas, y al fondo religioso que es el de este pensamiento. En el fondo de este pensamiento había, en efecto, una intuición del más allá, de lo divino, del infinito, mantenida por la insaciabilidad que es propia de toda intuición del infinito por el solo hecho de serlo de éste. Esta intuición, en un principio más enérgica, creadora, acabó por resultar adulterada por la superposición de engendros imaginativos, efecto de su mantenimiento por su insaciabilidad. En el momento, pues, en que esta intuición estaba expirando en sangre, hecho de carácter político y de aceptación no generalizada, sobrevino España a purificar la antigua intuición. Es, todo ello, lo que explicaría más radicalmente que nada muchas cosas: desde la indispensabilidad y facilidad de la conquista, por la parte, considerable,

que los indígenas tomaron en ella, más un movimiento de independencia respecto de sí mismos que de sujeción respecto del conquistador, hasta el hecho del fracaso del pensamiento desreligiosizante, si se me permite el vocablo, en México; el hecho de que el pensamiento religioso siga siendo entre nosotros actual y *ni inculto, ni español.* Ahora bien, no estoy de acuerdo con el ponente, ni con Caso, en que modernidad sea igual a irreligiosidad, si se quiere significar que la modernidad *no puede* ensanchar el racionalismo y abarcar una religiosidad. Ya pienso que puede. Que el racionalismo no implica esencialmente el inmanentismo. Que la ecuación establecida por la ponencia entre racionalismo e inmanentismo es un postulado infundado. Mas, si es como yo pienso, se vislumbra una posibilidad de conciliación fecunda entre las dos culturas en lucha según la indicación de Caso. Por eso voy a terminar haciendo un par de proposiciones que podría llamar prácticas. Tener en cuenta el elemento indígena, que es muy amplio, universal, se puede llegar a decir, pues entran en él hasta elementos polinesios y otros. América puede realmente concebirse como el crisol de una ecumenización del mundo. Tomar en cuenta también el elemento hispanoamericano existente e influyente en buena parte de los Estados Unidos, elemento en donde la existencia de la influencia indígena es a su vez perfectamente clara.

Don Juan David García Bacca. Yo voy a limitarme a hacer una observación a un punto de los señalados por don Alfonso Caso, que me parece capital. Don Alfonso Caso ha venido a sugerirnos una comparación entre Europa y América. Los términos bajo los cuales nos la ha sugerido son, por parte de Europa, la ciencia; por parte de América, la religión y su sustitutivo posterior, el arte. Pues bien, se me ocurre que estos términos debieran modificarse, o más bien completarse, en el siguiente sentido. Ante todo, también en Europa ha habido religión. Es cierto: por obra de una constitución intrínseca del hombre, ha habido en Europa un como descenso natural desde esa *religión, sobrenatural,* pasando por una *teología sobrenatural,* una *teología natural,* una *teología deísta,* casi pura filosofía, una *filosofía* con *alusiones,* como yo suelo llamarlas, a lo divino, alusiones que no son las *vivencias* de lo divino, propias sólo de los primeros estadios que acabo de nombrar, filosofía que es un problema hasta, finalmente, de política, una *lógica* general y deductiva, inspirada por el nominalismo o que lo respira, y una *filosofía matemática,* hasta la *ciencia* y la *técnica* —pero, en fin, empezó por haber

una religión sobrenatural. No habría, pues, que contraponer religión y ciencia, sino la evolución racionalista del hombre hasta la técnica y una evolución realmente parangonable con ella. No se olvide que en la propia Europa, la ciencia, como sector de cultura disuelto en el ambiente, es cosa tardía, del siglo XVII y sobre todo del XVIII; como origen de una técnica maravillosa, es aún más tardía, cosa de los siglos pasado y presente. Si no se olvida esto, la falta de ciencia en América parece un puro accidente histórico, debido a la juventud de América y como consecuencia acaecido simplemente *hasta ahora*. Cabe esperar un verdadero futuro científico de América, como lo espero por mi parte. De otro lado, se ha contrapuesto a la irreligiosidad y ciencia de Europa la religión *y el arte* de América, lo religioso y lo estético de América. Mas, lo estético, lo artístico de América es algo muy complicado, históricamente, algo en que habría que distinguir: lo indígena, lo colonial, lo moderno. Pero, sobre todo, hay un arte europeo, en modo alguno inferior al de ninguna parte: cuando menos, equivalente al de cualquier otra parte... ¿Es que también el arte europeo se ha comido la religión? ¿Es que en general lo estético no dejará lo religioso más vivo?... En todo caso, lo que habría que contraponer, en segundo término, sería el arte, la estética europea y los americanos. Como en general los distintos sectores de la cultura.

Don Alfonso Caso. El doctor García Bacca propone sustituir la comparación entre la irreligiosidad y la ciencia europeas y la religiosidad y el arte o la estética americanos por la comparación entre la religiosidad y la ciencia europeas y la religiosidad y la futura ciencia americanas y entre la religiosidad y el arte europeos y los americanos. No es inaceptable la propuesta, pero sin embargo quisiera hacer algunas observaciones sobre ella. La primera, acerca de la religiosidad americana y europea. La religiosidad mexicana era una religiosidad general de la vida, que se extendía hasta, por ejemplo, el juego de pelota o la consideración de la ebriedad. Esta religiosidad empieza a perderse con la conquista —como siempre que se presenta el europeo. Porque ¿es una adición, o una sustracción, la de la religiosidad cristiana? En todo caso, los americanos irreligiosos son los americanos que han recibido el impacto de Europa en forma de ciencia o, más exactamente aún, de *crítica*. Esta es lo europeo. Parece haber, pues, cierta diferencia en el grado en que sean *propias* de Europa y América la religiosidad y la irreligiosidad. La segunda obser-

vación que quiero hacer a lo dicho por el doctor García Bacca se refiere a la juventud de América y su futuro científico. *América* no es joven; es tan vieja por lo menos como Europa. Ahora bien, en América ha habido ciencia del tipo de la oriental, por ejemplo, de la caldea. Era una ciencia inserta en la religión. El cálculo de los eclipses era el cálculo de los momentos en que el tigre había de devorar al Sol. La cuestión es, pues, por qué el indígena americano no produjo ciencia cuando y como en Europa —porque al *impulso europeo* puede nacer la ciencia en cualquier parte. La tercera observación que quiero hacer es relativa a las relaciones entre religión y estética en Europa y América. A mi modo de ver, en Europa la religión no se transforma en estética; el arte europeo tiene otros orígenes, se debe a otras potencias humanas. En cambio, aquí, en América, sí que la religión se transforma en estética. Mientras que el europeo que ya no puede tener religión tiene otras salidas, por decirlo así, que la estética, en primer término la científica, el americano que no puede tener religión, y que acaso tampoco ciencia, busca el escape estético, hasta el punto de que el esteticismo de la intelectualidad americana parece la actitud propia de aquellos americanos que no han podido sostener su fe religiosa enfrente de la educación europea.

Don Mariano Picón-Salas. En mi condición de historiador, no quisiera dejar de indicar al doctor García Bacca que quizá el esquema comparativo que nos ha propuesto sea más bien *lógica,* no *historia;* pero sobre todo quisiera apuntar otro tipo de consideraciones. ¿Qué es lo peculiar de la cultura europea en América? ¿Cómo sentimos los americanos la crisis de Occidente? Quizás lo mejor sea emprender el camino histórico. Y por cierto que en punto a los orígenes del pensamiento hispanoamericano moderno o contemporáneo, no me parece suficientemente tenida en cuenta la otra gran influencia que se dejó sentir además de la influencia de la Ilustración: la del irracionalismo romántico, que se transformó en un mesianismo americano muy *sui generis,* influencia sumamente visible en los pensadores de la Independencia, como la de Rousseau en don Simón Rodríguez. Se origina así una verdadera pedagogía de los pensadores sobre sus pueblos, dentro de la cual América ya no tiene que ver con Europa. Cierto, luego viene, por influencia anglosajona, una idealización de la época industrial, antiespañola y que representa una importación del inmanentismo, para emplear el término de Gaos, pero este proceso no puede seguir justamente por la crisis. En el

fondo representaba un intelectualismo en la pedagogía americana que iba, si no a producir, a expresar la gran crisis propia, peculiar de América: el conflicto entre nuestro indigenismo y el europeísmo positivista. La América hispana es una encrucijada de culturas y el problema de su fusión no parece soluble por medio de semejante pedagogía intelectualista, ni ninguna otra de la misma índole. Recordemos precisamente cómo intentaron llevar a cabo la educación de los indios mexicanos los misioneros. En la cultura europea había, no precisamente sin relación con el intelectualismo, un especialismo y una soberbia de él que han llegado a lo patológico, que provocaron el resentimiento de las masas contra la cultura, que es uno de los impulsos afectivos aprovechados, sin disputa, por el nazismo. En todo el mundo, pues, pero particularmente en nuestra América, es indispensable una fórmula que concilie la cultura de las masas con el cultivo de la ciencia y del pensamiento. Tampoco puedo dejar de referirme a otra actitud demasiado generalizada: la de un desdén excesivo por los Estados Unidos desde el punto de vista cultural. Hay quienes vienen prácticamente a identificar la ciencia de nuestros días, por ejemplo, con la alemana, y sin embargo es justamente la ciencia alemana la que plantea con máxima agudeza el problema de los fines humanos de la cultura. Pero si Hegel deja el mundo americano fuera de la historia, Humboldt no lo hace precisamente así, y la refinada minoría europea debió contar con las masas, como vino a enseñar la gesta de Rusia en nuestros días.

Don Agustín Yáñez. Voy a limitarme a un par de insinuaciones. El pensamiento hispanoamericano no se encuentra sólo en los pensadores propiamente, formalmente tales. Hay en nuestros países, y no sólo en sus letras, una filosofía popular, elaborada con un criterio ingenuo, que representa un resabio del sentido mágico de la vida propio de los aborígenes más aún que una mala asimilación del pensamiento europeo traído ya por los evangelizadores. Es la filosofía que anima la obra de un Lizardi y hasta parte, al menos, de la de un Sarmiento. Filosofía no elaborada con pretensiones metódico-sistemáticas, debida más bien a una especie de intuición adivinatoria, pero en todo caso irreducible, a mi parecer, al esquema cristianismo-descristianización, como sugiere también el hecho de la coexistencia de anticlericalismo y religiosidad. Citaría como un documento probatorio o ilustrativo *El Zarco,* la novela de nuestro Altamirano, con sus peculiares pruebas de la existencia de Dios. Otra

insinuación que deseo hacer será referente a ese refugiarse la irreligiosidad en lo estético que ha sido afirmado por algunos de los maestros que han hablado anteriormente. La relación entre lo religioso, o la irreligiosidad, y lo estético, no puede, a mi modo de ver, simplificarse en el refugiarse afirmado. Hay otros hechos que entran en la misma relación, para complicarla, pero no por ello para dejarse de tomar en cuenta: hay un *arte religioso genuinamente iberoamericano;* y hay un barroquismo, incluso aborigen, que en punto a religiosidad pudiera no entrañar ninguna auténtica, sino sólo una hueca, a lo sumo vaciada en un mero formalismo religioso, al que correspondería el artístico. Y es incluso posible que una interpretación semejante fuese válida hasta para la pintura contemporánea, de Orozco.

El ponente. Resulta innegable que la discusión de la ponencia ha gravitado sobre la comparación entre la *Weltanschauung* hispanoamericana y la europea, para insistir en lo específico que la primera debe al elemento aborigen de estos países. En punto, primero, a lo que pudiera considerarse como el plan de la comparación, me parecen acertadas las indicaciones de García Bacca, cuyo notorio sentido es el de afirmar la necesidad de que la comparación se haga entre todos los sectores de la cultura que se encuentran en cada uno de los dos términos que se trata de comparar, y aun entre la eventual presencia de alguno en uno de los términos y su ausencia en el otro. Mas, en punto al mismo plan, también me parece acertada la rectificación hecha por don Alfonso Caso a las consideraciones de García Bacca en torno a las edades respectivas de Europa y América. Deben compararse América y Europa desde una misma antigüedad, porque quizá el mundo europeo antiguo sea tan, o tan poco, extraño al moderno, como el americano precolombino al posterior. La tesis de que la falta de ciencia en América Española sea una falta *hasta ahora,* debida exclusivamente a la juventud de esta América, tropieza con el caso justamente de España, parte de Europa desde antes de los orígenes de la ciencia europea en que, sin embargo, falta la ciencia. ¿Diremos también que sólo hasta ahora? Pues, en todo caso, ¿por qué hasta ahora? —En punto, ya, a la comparación misma, haré ante todo la siguiente confesión. Cuando al término del primer abordaje del tema del pensamiento hispanoamericano advertí que en la unidad de él con el español no se me había hecho notar por ninguna parte una inspiración,

un ingrediente aborigen, u oriundo a la postre de lo aborigen, a pesar de ser el sujeto del pensamiento hispanoamericano crecientemente mestizo e indígena, no dudé de su existencia, sino de la existencia de otras dos cosas: de métodos capaces de denunciarlo y discernirlo a la incapacidad nativa de un puro español o europeo en general, y de la incapacidad nativa de éste para percibirlo sin ayuda de tales métodos. Es menester, pues, elaborar tales métodos y aplicarlos, porque ya *a priori* no parece realmente posible que lo aborigen no se traduzca en el pensamiento por lo menos en los matices, que no son lo único en que se traduce en las letras. La elaboración de tales métodos será favorecida, indudablemente, por la extensión de las fuentes a las literarias y populares insinuada por Yáñez: publicado tengo que y por qué en los países de lengua española no se puede separar el pensamiento de la literatura, menos que en ninguno. Que lo aborigen sea básica o céntricamente inicial religiosidad y subsidiario esteticismo, es opinión autorizada de los maestros que la han manifestado y de que por tanto tomo nota, por no poderme estimar autorizado por ahora para hacer otra cosa, como no sea hallar en el esteticismo americano, por una parte, y el español, por otra, una de las armonías preestablecidas entre España y la América que había de llamarse española descubiertas por Yáñez. Con las indicaciones que me ha hecho Picón-Salas acerca de la influencia del Romanticismo y de la importancia cultural de los Estados Unidos, no puedo menos de estar conforme. En cuanto a la primera, creo que en mi propia ponencia no deja de rastrearse, si es que no resulta más patente, por obra de la concisión forzosa a una ponencia. En cuanto a la segunda, creo también que el "germanismo" de los maestros de mi generación española y de esta misma ha sido excesivo y con aspectos perjudiciales al lado de los tan provechosos que tuvo indudablemente, sin que esta rectificación pueda ir tampoco más allá de los límites que se muestran fundados. Y he dejado para el final el capital punto del esquema de interpretación histórico-universal aplicable a la comparación entre América y Europa y a las tres sugestiones cardinales que se me han hecho en relación con él. Reconozco que el esquema cristianismo-descristianización no es seguramente aplicable al pensamiento hispanoamericano más que en la medida en que este pensamiento sea uno con el europeo. El maestro Chávez me ha reprochado muy expresamente el identificar modernidad, racionalismo e inmanen-

tismo: le ofrezco la fe en que la salida de "la crisis" sea en el sentido de una nueva comunión que no deje de servirse de la razón. Y se presenta sin duda como un ideal de esta comunión, que forma parte ya de la fe en ella, la conciliación cultura-masas que es indisimulablemente la preocupación y la inspiración radicales de Picón-Salas.

El ponente deseaba que los resúmenes de las intervenciones ajenas, hechas por él a base de las notas, que tomó durante la discusión, fuesen revisados por los autores. No habiendo podido hacerse así por un concurso de circunstancias adversas, se dará por satisfecho con que los autores no se encuentren mal traducidos —o traicionados.

JORNADAS DE LA GUERRA

1. José Medina Echavarría, *Prólogo al estudio de la guerra*
2. Tomás Sánchez Hernández, *Los principios de la guerra*
3. Jorge A. Vivó, *La geopolítica*
4. Gilberto Loyo, *La presión demográfica*
5. Antonio Caso, *Las causas humanas de la guerra*

   Jorge Zalamea, *El hombre, náufrago del siglo* XX
6. Vicente Herrero, *Los efectos sociales de la guerra*
7. Josué Sáenz, *Los efectos económicos de la guerra*
8. Manuel Chavarría, *La disponibilidad de materias primas*
9. Manuel Pedroso, *La prevención de la guerra*
10. Daniel Cosío Villegas, Emigdio Martínez Adame, Víctor L. Urquidi, Gonzalo Robles, Manuel Sánchez Sarto, Antonio Carrillo Flores, José E. Iturriaga: *La Postguerra*

    Alfonso Reyes, Daniel Cosío Villegas, José Medina Echavarría, Emigdio Martínez Adame y Víctor L. Urquidi: *La nueva constelación internacional*, conversación por radio.

De venta en todas las librerías de la América Latina