

## NOTAS Y COMENTARIOS

### NECESIDAD DE UN FILOSOFAR AMERICANO

*El concepto de "filosofía americana" en Juan Bautista Alberdi (\*)*

El problema de la posibilidad de una "filosofía americana" tuvo su origen entre nosotros con los albores de la Generación de 1837. Sus integrantes, que dieron nacimiento a la inteligencia argentina, se plantearon la necesidad de preguntar en forma sistemática declarada de dónde veníamos y adónde íbamos. De ahí que se impusieran la obligación de inquirir cuál era el sentido de la Revolución de Mayo de 1810, cuál su tarea cumplida y cuál la que aún queda por cumplir.

Mayo no fue para ellos, pues, como es obvio decirlo, un conjunto de hechos. Era necesario desentrañar de él su contenido significativo y si bien los propios líderes de las jornadas de 1810 se habían preguntado por el sentido de sus actos, fue esta Generación —hasta ahora la más compacta y de la cual derivamos tal vez más que de otras— la que se propuso, como decíamos, en cuanto a tarea propia e ineludible, la de poner en descubierto aquel horizonte de significación en el que estaban nuestros orígenes.

Para estos hombres Mayo debía, en cuanto sustancia histórica, ser asumido por la idea y a su vez, la idea debía ser justificada si se pretendía que ella tuviera realmente eficacia histórica. A partir de ellos y como consecuencia de su origen romántico, Mayo fue un momento dentro de una visión dialéctica y cobró por eso mismo un sentido dinámico en función del cual podía ser asumido. Es claro pues que Mayo a partir de entonces sobrepasaba su mera circunscrip-

\* Conferencia leída en el acto académico organizado por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, con motivo de la fiesta patria del 25 de Mayo de 1970.

ción en un tiempo, dejaba de ser lo que pasó en aquella semana, la de Mayo, y se integraba en un proceso de recreación, se convertía en 'una tarea filosófica.

Esta tarea, heredada luego con diversos sentidos, no apuntaba en ellos, en cuanto filosofía, a la elaboración de esquemas fraguados para la lucha, si bien sabían que sería ideológicamente útil para ésta, ni menos aún a satisfacer una pueril erudición. La filosofía en estos hombres había sido entrevista en su sentido fuerte. "El verdadero ingenio —decía Echeverría en su Primera Lectura en el Salón Literario— no es erudito ni pedante; hace sí uso de la erudición para robustecerse y agrandarse; pero no suicida su inteligencia convirtiéndose en órgano mecánico de opiniones ajenas" (*El Salón Literario*, Bs. As., Hachette, 1958, p. 164) y más adelante, al terminar esta misma lectura, agregaba: "...estamos en la época reflexiva y racional, nuestra misión es esencialmente crítica porque la crítica es el instrumento de la razón" (p. 168). La búsqueda pues de aquel contenido significativo desde el cual se había de asumir la sustancia histórica que era Mayo, era tarea abierta y si bien implicó concesiones a intereses de clase, riesgo de todo pensar, tenía los instrumentos metodológicos como para superarlos.

Por otra parte, alcanzar el sentido mismo de Mayo implicaba para los hombres del 37 consolidar desde el pensamiento nuestra emancipación. Entendieron que tenían que completar lo que había sido Mayo, llevar a cabo un segundo Mayo tan importante como el otro y sin el cual aquel perdería todo su valor histórico. "Dos cadenas nos ataban a la Europa —decía Alberdi en el *Fragmento Preliminar*— una material... otra inteligente... Nuestros padres rompieron la una por la espada; nosotros romperemos la otra por el pensamiento. Esta nueva conquista deberá consumir nuestra emancipación... Pasó el reinado de la acción; entramos en el del pensamiento. Tendremos héroes, pero saldrán del seno de la filosofía... La inteligencia americana quiere también su Bolívar, su San Martín. *La filosofía americana*, la política americana, el arte americano, la sociabilidad americana, son otros tantos mundos que tenemos que conquistar" (*Fragmento Preliminar al estudio del Derecho*, Buenos Aires, Hachette, 1955, p. 55-56).

Aparece de esta manera, en estrecha relación con el concepto de Mayo y por primera vez enunciado en los escritos de Alberdi, el tema de una *filosofía americana*. ¿De dónde deriva la exigencia de hacer 'una filosofía así connotada? Alberdi ha visto, como toda su genera-

ción, que hay ideas opresoras e ideas liberadoras; que la idea puede encubrir o desencubrir la realidad y que la única vía para alcanzar un desencubrimiento en lo que respecta a lo nuestro radica, primero, en pensar y luego en pensar lo nuestro de modo propio. Tal es la misión de aquellos "héroes del pensamiento".

¿Cuál es el objeto de la filosofía según estos textos del *Fragmento Preliminar*? Ha de estudiar, dice, los "elementos de civilización": "la industria, la filosofía, el arte, la política, la lengua, las costumbres" (p. 53) y los ha de considerar en un primer momento no como americanos o europeos, sino en su "naturaleza absoluta", es decir en sí mismos. Más fijémonos que dentro de esos "elementos" que ha de estudiar la filosofía se encuentra la filosofía misma. Alberdi nos propone hacer una "filosofía de la filosofía". ¿Y qué descubre esta investigación? Pues que la filosofía en cuanto fruto de una acción que le es propia, a saber, el filosofar, se da hincada en la temporalidad. Podemos estudiar la filosofía en su naturaleza absoluta, es decir, con prescindencia de una referencia al tiempo, pero también podemos y debemos abordarla desde su propia y sustancial historicidad. Y esa no será la filosofía, sino nuestra filosofía, la *filosofía americana*.

De este modo, gracias a la temporalidad, la filosofía funda la posibilidad de la libertad. Mediante su hincamiento en el tiempo nos hacemos nosotros mismos, nos diferenciamos de los demás, alcanzamos sustantividad. La filosofía es la toma de conciencia de nuestra alteridad respecto de los otros, con toda la responsabilidad que esto supone, es decir, la libertad. "La filosofía —dice— es madre de toda emancipación, de toda libertad, de todo progreso social." (p. 53). "Ser libre no es meramente obrar según la razón, sino también pensar según la razón" (p. 55). Todas las formas de la libertad se apoyan en esta "libertad filosófica" que no consiste en una mera declaración de la "libertad de conciencia", sino en la libertad que tenemos de mirar lo propio con ojos propios, la que bien vista no es sólo libertad sino también obligación y compromiso.

La conciencia de la naturaleza temporal del quehacer filosófico, de que la filosofía no escapa "al imperio invencible del espacio y del tiempo" (p. 54), nos impedirá caer nuevamente en el plagio, en la limitación servil, en lo exótico. La razón filosófica quedará por eso mismo referida a las "circunstancias normales" del ser nacional

(*ibidem*). “Se *buscan* y *abrazan* los principios y se les hace tomar la forma más adecuada, más individual, más propia. Entonces se cesa de plagiar y se vuelve a lo natural, a lo propio, a lo oportuno” (p.52). “Réstanos, pues, —decía más adelante pensando que la Revolución de Mayo de 1810 había realizado sólo una mitad de la tarea— una grande mitad de nuestra emancipación; pero la mitad lenta, inmensa, costosa: la *emancipación íntima* que viene del desarrollo inteligente” (p. 60).

Por primera vez entre nosotros se entrevé con claridad una de las grandes temáticas de nuestro tiempo: el concepto alberdiano de “emancipación íntima” hace referencia a la búsqueda de una autenticidad y es a la vez denuncia de alineación, de pensamiento enajenado. No se equivocaba, en absoluto, cuando decía que ésta era tarea lenta, inmensa y costosa. Es sin duda alguna tarea a retomar y a rehacer en forma constante. Esa “segunda mitad de la tarea” se hace y se deshace, se logra y se malogra y es y será compañera inseparable de toda inquisición y respuesta respecto de nuestro ser nacional. No erraba Alberdi al decir que era labor de héroes, en cuanto que toda “emancipación íntima” supone como norma de vida la denuncia de lo inauténtico y lleva hacia la marginación y el destierro aún cuando parezca paradójico.

Al año siguiente de haber publicado el *Fragmento Preliminar*, estando ya Alberdi en Montevideo, en 1838, sucedió aquella recordada polémica con el viejo profesor Ruano. Otra vez Alberdi enunciará sus ideas sobre la necesidad de un filosofar propio. “La filosofía es, nos dice, “*la ciencia de la verdad general, de la razón de ser de todas las cosas, de la vida fenomenal y colectiva de la naturaleza, tanto humana y moral, como natural y física*” (*Escritos Póstumos*, Bs. As., tomo XIII, 1900, p. 118-119), pero a continuación agrega en palabras muy claras su idea de la temporalidad ineludible con que esa filosofía se lleva a cabo: “...cada siglo teniendo su misión peculiar... —dice— quiere tener y tiene también su *filosofía peculiar*. Porque aún cuando *la filosofía es una en todos los tiempos y países, pues que la verdad es una en todos los instantes y en todos los lugares*, hay, sin embargo, momentos y lugares en que la filosofía se ocupa exclusivamente de la indagación de ciertas verdades que importan a ese momento y a ese lugar, por medio de cierto método, de cierto proceder, que es el que conviene a la verdad en investigación; y de aquí es que la filosofía se divide en ciertas épocas, que la costumbre ha hecho que se llamen filoso-

fías diversas: es así como se llaman filosofía griega, francesa, a los distintos ramos, a los distintos momentos de una misma e idéntica filosofía" (p. 119).

La posibilidad de la aplicación de la filosofía a las circunstancias históricas no deriva solamente de esa natural temporalidad con la que se nos muestra en su evolución. Proviene también, según piensa Alberdi, de la íntima relación que hay entre teoría y praxis. Sin que haya necesidad alguna de aplicarla voluntariamente a los hechos de la vida humana, la filosofía determina esa vida. "La filosofía, lo hemos dicho, es la ciencia que investiga la razón de ser del hombre y de las cosas, y según que esta ciencia ha ofrecido como razón de ser del hombre y de las cosas, tal o cual razón, el hombre y las cosas son entendidos de tal o cual modo, y por tanto la regla de sus actos, el sistema de su conducta es prescrito de tal o cual modo, hacia tal o cual fin" (p. 124). El pensamiento en cuanto se sobrepone a lo dado, a lo puramente fáctico, dándole sentido, posee pues eficacia práctica; más la tendrá sin embargo cuando se haya tomado conciencia de ese hecho, asumiéndolo como tarea en relación con nuestra propia circunstancia. De ahí pues que diga casi de inmediato que: "la filosofía está ligada a todo lo que hay de más positivo, de más real, de más indispensable en la vida; a las artes, a las leyes, a la política, a la economía, a la industria" (p. 126), texto éste muy conocido, así como mal interpretado por nuestra historiografía filosófica de principios de siglo. Alberdi subraya en él la ligazón que la filosofía tiene con la *positividad histórica*, nos habla una vez más de su relación esencial con la temporalidad. Y por esto mismo rechazará lo que en la polémica con Ruano llama: "La filosofía en sí": una filosofía entendida como extraña a su propio contorno y a la que se le niega por eso mismo efectividad. No puede ser estudiada la filosofía separada de todo "lo que no puede separarse" y ser estudiada "como la botánica", que puede prescindir de compromisos respecto de los destinos del hombre sin dejar de ser botánica. "Ya pasaron los tiempos —agrega— de la *filosofía en sí*, del arte en sí. Ninguna rama del saber humano tiene hoy su fin en sí, sino en perfección solidaria de todos, en el desarrollo de la gran síntesis social" (p. 132). Digamos todavía que aquel tomar conciencia de la eficacia práctica del pensar, supone no sólo el poder de la idea sobre la sustancia histórica, sino también, en función del concepto de "emancipación íntima", la posibilidad de una realidad histórica enmascarada por la idea. La eficacia de la filosofía no es en Alberdi una afirmación inge-

nua y se encuentra supeditada a las exigencias de crítica planteadas en el Salón Literario.

Cuatro años más tarde, a saber en 1842, Alberdi tuvo ocasión nuevamente de hablarnos sobre la necesidad de una filosofía americana al dar forma a su ensayo: "Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea en el Colegio de humanidades" (*Escritos Póstumos*, Tomo XV, 1900, p. 601-619). En estas justamente célebres páginas tan leídas y comentadas por toda la historiografía filosófica latinoamericana contemporánea, Alberdi comienza contraponiendo lo que allí denomina "filosofía universal", a las diversas formas históricas de la filosofía: "No hay pues —dice— una *filosofía universal*, porque no hay una solución universal de las cuestiones que la constituyen en el fondo. Cada país, cada época, cada filósofo ha tenido su *filosofía peculiar*, que ha cundido más o menos, porque cada país, cada época y cada escuela han dado soluciones distintas a los problemas del espíritu humano... Es así como ha existido una filosofía oriental, una filosofía romana, una filosofía alemana, una filosofía inglesa, una filosofía francesa y como es necesario que exista una *filosofía americana* (p. 604-605).

Una "filosofía universal" sería un saber despojado de toda referencia a tiempo y espacio, que pretendería valer abstractamente sobre todos los hombres y los pueblos, sin tener en cuenta sus propias leyes de desarrollo histórico. Tal filosofía no existe. Y esta afirmación no entra en pugna con aquella unicidad de la filosofía que se apoyaba en la afirmación de que "la verdad es una en todos los instantes y en todos los lugares" y que permitía una consideración "absoluta" de los objetos del filosofar. Para Alberdi lo "absoluto" supone dialécticamente lo "relativo": podemos y debemos pensar acerca de "la razón de ser de todas las cosas" sin referirnos a su temporalidad, más, el sólo hecho de poner esta consideración nos lleva necesariamente a poner la de su imbricación en el tiempo y el espacio. El planteo de saber "absoluto" —es decir, de un saber de las cosas sin referencia a *lo otro*, que en el historicismo romántico es temporalidad con toda la fuerza que pueda concedérsele— no es nada más que un momento metodológico.

Tampoco la filosofía americana sería posible si nos quedamos en lo que Alberdi ha llamado, como hemos visto, la "filosofía en sí" y que en estos textos de 1842 denomina también "filosofía especulativa" (p. 610) o "metafísica en sí" (p. 613), en aquellas palabras tan citadas desde Ingenieros y Korn hasta nuestros días: "La abstracción pura, la metafísica en sí, no echará raíces en América" (*Ibidem*). A esos modos

de entender la filosofía opone los de "filosofía positiva y real", "metafísica del individuo" y metafísica del pueblo" (p. 610-611). La "filosofía universal" no entendía el saber absoluto como momento dialéctico, la "filosofía en sí" supone la posibilidad de un saber ajeno a una visión sintética, sinóptica. Es éste el modo cómo Alberdi denuncia el filosofar desde la torre de marfil y por eso, en lugar de una "metafísica en sí" nos habla de una "metafísica del individuo y del pueblo". Nos pide, nos exige salvarnos de esa forma de alineación y descompromiso que supone el llamado "filosofar puro" o "especulativo".

Esa misma aguda conciencia de temporalidad lleva a Alberdi a afirmar la posibilidad de una "filosofía completa" y a la vez a declarar "el deber de ser incompletos" (p. 605-606). La "filosofía completa" no es ni éste ni aquel sistema, ni siquiera el eclecticismo que había pretendido vanamente haber superado todos los sistemas. El hecho de afirmar la posibilidad de la "filosofía completa" significa hacer filosofía sin tomar partido entre las escuelas en pugna, hacer filosofía sin enrolarse en tendencias, evitar sin duda la adopción de actitudes ideológicas. Es esta la mejor vía de no desembocar en un escepticismo derivado de las contradicciones de los "sistemas". Más, esa "filosofía completa" es tan sólo un fin ideal, mientras tanto y sin abandonarlo tenemos, aunque suene paradójico, "el deber de ser incompletos", en otras palabras, la obligación de mirar nuestra circunstancia, de partir *de* nuestra condición existencial. El método sería pues el de radicarse en lo incompleto en cuanto que éste supone necesariamente lo completo, lo universal y a este último plano no tenemos más vía de acceso que nuestra radical temporalidad. Se debe pues filosofar *desde* nuestra circunstancia que, para nuestro caso, es la circunstancia americana.

El hecho de ser posible este filosofar *desde*, asegura —aún cuando no necesariamente— la posibilidad de un filosofar *sobre* algo determinado, tan concreto como aquel punto de partida. La intención metodológica y el objeto de estudio puede aunarse: Alberdi pide que filosofemos *desde* lo americano y *sobre* lo americano. "Trataremos de señalar —dice las grandes exigencias de la sociedad americana; nos ocuparemos del problema de los destinos de este continente en el drama general de la civilización, principiando por tocar el problema de los destinos humanos, que es la más alta fórmula de filosofía... (p. 609). En este sentido, pues, en cuanto a su objeto, la filosofía americana se le presenta a Alberdi como una filosofía de la historia; pero también será entendida como una filosofía de la cultura y bajo este aspecto se interesará por la organización social, las costumbres, los usos:

“cuya manifestación más alta es —dice— la literatura”; los hechos de conciencia, los sentimientos íntimos “cuyo doble reflejo —agrega— es la moral y la religión”. Y por cierto que estos elementos de la cultura, de los cuales son los más importantes a su juicio: la política constitucional y financiera, la literatura, la moral y la religión, analizados desde el punto de vista de una fecunda doctrina de la forma, recibirán en el filosofar americano su sentido último de aquella filosofía de la historia, en su doble faz, como “filosofía de *nuestra* historia” y como “filosofía de la historia en general” (p. 611).

Esta “filosofía contemporánea”, “filosofía peculiar”, “filosofía positiva y real” o “filosofía incompleta”, quiere ver al hombre desde una *metafísica* en la cual se ponga de manifiesto su naturaleza como parte y momento de un proceso estructural y orgánico más amplio. Para eso era necesario superar la filosofía del siglo XVIII, que se había reducido en su última etapa a una visión empobrecida de la naturaleza humana. “El estudio del hombre comienza a descender de su boga en nuestro siglo —dice— a la par del análisis que cede sucesivamente su lugar a la síntesis. El hombre exterior, el hombre en presencia de sus destinos, de sus deberes y derechos sobre la tierra: he ahí el campo de la filosofía más contemporánea; ha sido y es el fin de todos los filósofos y de todas las filosofías. Platón, Aristóteles, Cicerón, Bacon, Leibnitz, Locke, Kant, Condillac, Jouffroy, han concluido por ocuparse de la política y de la legislación...” (p. 613). No quiere decir con esto Alberdi que la filosofía ha de reducirse a un saber instrumental, sino que en cuanto visión organicista y sintética y en razón de su inevitable temporalidad, ha de concluir estudiando al hombre como integrante de la ciudad humana. “Así pues —dice— derecho público y finanzas, literatura, moral, religión e historia: he aquí los objetos de que nos ocuparemos en los seis meses de este curso. Pero el derecho público, las finanzas, la literatura, la religión, la historia, en sus leyes más filosóficas y más generales, en su razón de conducta y de desarrollo, digámoslo así; y no en su forma más natural y positiva. De otro modo no se diría que hacíamos un curso de filosofía” (p. 612). Las autoridades que ha citado antes y que hemos transcrita, confirman la amplitud de sus puntos de mira y explican el texto que sigue a continuación en su justo sentido.

En efecto, Alberdi habla en numerosos pasajes de “aplicación” del saber filosófico a las circunstancias. Cabe que nos preguntemos por el alcance que le da a tal término. En una frase no muy feliz y a la vez muy comentada y citada, Alberdi afirma que: “Si es posible decir-

lo, la América practica lo que piensa la Europa" (p. 613). Según esto aquella "aplicación" sería entendida de un modo mecánico y externo y sería en última instancia una forma de alienación. El modo como está introducida la frase, aquel "si es posible decirlo", indica sin embargo claramente que Alberdi tiene conciencia que se trata de un modo impropio de hablar. Y no podía ser de otra manera, por cuanto Alberdi sabe que para "aplicar" un pensamiento es necesario haberlo pensado. Propiamente hablando, en filosofía no hay ni puede haber jamás un trasplante de lo pensado por otros. Los textos del *Fragmento Preliminar* son en tal sentido aclaradores. "Tener una filosofía —dice allí— es tener una razón fuerte y libre" (Edición citada, p. 53). Los "principios", es decir, aquellos que enuncia la "filosofía absoluta" y de la cual partimos para concluir en una "filosofía positiva", "se buscan —dice— y se abrazan". Se busca en los clásicos los temas universales y se los "abrazan", es decir, se los asume. Luego de abrazados, se los aplica a nuestra realidad histórica. "Entonces —dice Alberdi— se cesa de plagiar" y se llega "a la edad de la verdadera emancipación" (p. 51 - 52). Esto es tener lo que él llama una "razón fuerte". El texto supone pues una doble fuente de originalidad. Por eso mismo, en el ensayo de 1842 ha dicho que la necesidad de "aplicar" la filosofía a la circunstancia americana "nos lleva a un *examen crítico* de los publicistas y filósofos sociales europeos" (p. 610). La *filosofía americana* supone pues en Alberdi la necesidad de hacer sin más y antes que ella misma, *filosofía*, sin ninguna connotación y a pesar del ardoroso llamado que dirige en favor de la primera.

Es pues evidente que la "filosofía americana" que postulara Alberdi por primera vez en 1837, no se reduce a afirmar de modo simple la existencia de una "filosofía en América". Supone este concepto cuando, por ejemplo, rechaza el saber filosófico de sus maestros o cuando nos hace esbozos del estado de la filosofía en el Río de la Plata. Pero no es esto lo que le interesaba a Alberdi mayormente.

¿Es entonces la expresión "filosofía americana", sinónimo de "filosofía de América?" Diremos de acuerdo con lo que hemos analizado antes que sí lo es y en el doble sentido que encierra, vale decir, tanto concediendo un valor objetivo al *de* (filosofía *de* tema americano), como dándole un sentido subjetivo (filosofía *de*-el hombre pensante americano) En otros términos, el concepto "filosofía americana" que lanzó Alberdi suponía un estudio filosófico *sobre* América y *desde* América.

Si lo americano se hubiera referido exclusivamente a la temática de América, la filosofía americana de Alberdi hubiera sido una filosofía

de la historia y una filosofía de la cultura; mas, al haber comprendido también al sujeto en la significación de lo americano, fue un filosofar de todo tema —dentro del cual podía o no entrar como contenido objetivo lo americano— llevado a cabo desde un horizonte de comprensión singular, como una función de la existencia americana. Hay pues en este sentido, ya lo hemos dicho, una doble fuente de originalidad, dada débilmente por la temática, pero con fuerza por la presencia de aquel horizonte que mencionamos.

De acuerdo con esto podemos afirmar —y creemos no equivocarnos en la interpretación— que la expresión “filosofía americana”, tan ambigua tomada fuera de contextos, es en Alberdi antes que filosofía de objeto americano, *un filosofar americano*, o tal vez mejor, *un filosofar americanamente*. La verbalización de la expresión nos pone en lo que a nuestro juicio posibilita la autenticidad americana de un quehacer filosófico que pretenda tal connotación.

Pero, volviendo a conceptos anteriores también visibles en Alberdi, la filosofía entre nosotros, ha de ser antes que nada, filosofía sin más. Nuestra responsabilidad primera es la de mirar a los filosofemas de validez objetiva, que valen y valdrán siempre por sí mismos, con prescindencia de que sean griegos, alemanes o argentinos. Ahora bien, ¿podemos prescindir en función de eso de la consideración de una temática expresamente americana? Es indudable que desde el punto de vista anterior sí podemos hacerlo, máxime que lo que interesa no es tanto que nuestra meditación sea sobre el hombre argentino, como desde nosotros en cuanto argentinos. Si bien el rechazo declarado de tratar temas americanos puede implicar una lamentable carencia de sensibilidad respecto de los mismos y suponer además un estado de enajenación lo que más vale es nuestra actitud humana encarnada y su toma de conciencia.

El hecho pues de no abordar una temática declaradamente americana y dedicarnos a la meditación de aquellos filosofemas de carácter universal a través de la relectura exclusiva de los clásicos, no implica bajo ningún concepto que no podamos hacerlo americanamente. Podríamos decir todavía que de hecho y aun sin quererlo, todo hombre filosofante se encontrará sujeto a condicionamientos de este tipo, pero lo que a Alberdi le interesaba no era esto, pedía que aquella función de la existencia implicara, como hemos dicho, una toma de conciencia. No superaríamos la alineación dedicándonos a meditar sobre temas americanos, debemos sí *filosofar americanamente*, es decir, desde nues-

tra condición existencial asumida como tal y entendiendo la filosofía como función de la existencia.

Declarar que la "filosofía americana" lo es sin más porque se habla en ella de lo americano, lleva el riesgo de caer en tilingüería y tropicallismo; significa desconocer la universalidad de la filosofía que en un sentido no es ni será nunca filosofía del hombre griego o argentino, sino del hombre; negarse por otra parte a aquella toma de conciencia por la cual descubrimos que nuestro mirar es americano, es ignorar la historicidad inevitable del hombre, su ubicación en el espacio y el tiempo.

Por otro lado, esa raíz existencial del hombre americano no se reduce a un "temple específico", como se lo ha pretendido en la interpretación existencialista del problema. No hay "temples" diferenciales que permitan distinguir una humanidad europea de otra americana. La filosofía de la existencia es filosofía sólo en la medida en que pregunta por temples ontológicos del hombre, sin connotación alguna. Sostener lo contrario implicaría introducir una relativización que podría desembocar, por ejemplo, en la creación de mitos raciales y por tanto en otras formas de alienación.

Hemos hablado de la filosofía como función de la existencia y de la condición existencial del hombre y hemos hablado también de la necesidad de alcanzar una toma de conciencia de aquello para radicarnos en lo propio. Ahora bien, ese acto de conciencia no se reduce para ser tal a una simple actitud declarativa. Únicamente será completo cuando desde él se pueda llevar a cabo una crítica de los supuestos de nuestra condición existencial americana y del modo cómo ejercemos la función del filosofar en relación con la misma.

Tampoco lo "americano" puede ser entendido con una significación cuasi mística, objeto de una filosofía de carácter profético que ve en América el lugar donde se ha de salvar la humanidad. Esta salvación no se dará en este o aquel continente, tendrá lugar en el hombre en la medida en que el hombre pueda hacerla realidad. No tenemos prioridades ni ventajas ontológicas, ni del hombre nuestro ni de nuestra tierra, sólo tenemos como tantos otros pueblos, desventajas derivadas de nuestra condición histórica y que podemos y debemos, eso sí, superarlas.

Queda pues así lo americano abierto a lo universal y el "filosofar americano" aparece de este modo como una de las tantas vías de acceso en que la filosofía, a través del tiempo, se va haciendo "La filosofía

—dice Hegel en su *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*— debe tomar en consideración la necesidad con que tiene lugar la producción del pensamiento en el tiempo. Porque es un curso histórico, tenemos que conducirnos también de una manera histórica”.

ARTURO ANDRÉS ROIG