

## La "cuestión americana" en la perspectiva de una filosofía contemporánea

(Acerca del discurso filosófico y la singularidad histórica)

Armando Martínez

"(...) Descubrimiento, independencia, libertad e historicidad, he ahí el tema de América; he ahí lo que aparece en la figura del Paraíso traída por Colón, en el pensar de Vitoria, en las luchas de fray Bartolomé de Las Casas. Pero he ahí, también, lo que está en Hidalgo, en Bolívar, en San Martín."

(CASAS/ b, p.42)

Vamos a interesarnos aquí por asuntos que hacen a una *hermenéutica histórico-filosófica*, donde se apela tanto a la "interpretación" como a la "comprensión" (Cf. Ricoeur, pp. 7-9). Ponemos en juego hipótesis y argumentaciones, también categorías, queriendo dar cuenta de la pertinencia explicativa de la mismas en relación a la *constitución y desarrollo del (de un) pensamiento (latino) americano*. Planteamos así, desde el principio, una indagación orientada a la búsqueda y reconocimiento de una "*correspondencia del pensar con el sentido de la realidad histórica de nuestra América*".

Propuesta de este modo, nuestra indagación se articula al (con) el filosofar de Manuel Gonzalo Casas; en especial, tal como él se explicita en sus ensayos sobre "el ser de América"<sup>1</sup>.

Desde el mismo Casas, a su vez, hemos sido remitidos a la obra de Francisco de Vitoria, re-pensando la "cuestión americana" en el contexto de la que –en su

época— se conoce como “controversia de Indias”<sup>2</sup>. Justamente, desde el ámbito de este *phylum* reflexivo, nos ha parecido que es posible interpretar y comprender el advenimiento de América como “alteridad histórico-cultural” y la problemática de su “des-encubrimiento”<sup>3</sup>. Vamos, pues, al despliegue de estos asuntos, procurando mostrar cómo justifican el título —y subtítulo— del que partimos.

## I. “Pensamiento real”, situación y experiencia histórica<sup>4</sup>

Tomamos como punto inicial aquello que Casas denomina “pensamiento real”; es decir, una *relación del pensar a lo concreto*. Un pensar que lejos de “osificar” la realidad, la asume con plenitud y con plena conciencia de su facticidad contingente. Que a partir de esa asunción, es capaz de remitirla a su *arkhé* y a su *télos*; presuponiendo, siempre, que ambos se encuentran constitutivamente implicados en la *indigencia* propia del modo de ser del hombre. Se configura así un “pensar presente” que —a más de “onto-logía”— es también “arqueo-logía”, “escato-logía” y —en la cima de su lucidez reflexiva— “teo-logía”. Mas, nunca olvidándose —según subraya Casas— que sólo como “antropo-logía” puede realizarse desde aquel en quien habita “el llamado del Ser”. De esta manera el pensar queda rescatado en su dinamicidad, en el efectivo despliegue de su realización temporal. En tal sentido aparece aquí una *distinción* a la que Casas siempre apunta: el pensar no se cierra en una totalidad sino que tiende a la “totalización”,<sup>5</sup> ya que se-va-construyendo como un todo que nunca cesa; que siempre está *abierto* hacia nuevas e inéditas configuraciones. Y que no puede cerrarse en ningún momento particular sin el riesgo de “matar” la realidad. Una totalidad, entendida “como un todo ya concluido —señala Casas— es un absoluto y no se puede pensar; como no se puede pensar la muerte, porque ella supone un *límite* que el pensar no puede traspasar sin dejar de ser”.

Ahora bien, el así llamado “pensamiento real” connota la cuestión de lo *concreto*. Realidad y concreto van a la par; porque “concreto” es *lo-que-ha-crecido-con* (*cum-crescere*) la realidad. Y realidad viene de *res*, es decir, “cosa”. Pero, ¿cuál es la cosa en la que estamos interesados (*inter esse*), la cosa que nos “ata” a todos

reuniéndonos en una "común unidad"? Esa cosa –nos dice Casas– "es la *res-pública*, el tú social" al cual todos estamos remitidos desde el comienzo mismo de nuestro obrar, de nuestro hacer, de nuestro pensar.

En lo que sigue, Casas esclarece aún más esta dimensión "política" del pensar: "(...) La *res-pública* es el centro donde confluye el interés del hombre reunido, atado, por el *lógos*. Esa 'cosa pública' es también un lugar, un *tópos*, que en la tradición latina es el lugar elegido para la *fundación*.... En ese lugar se establece la plaza, el *Ágora*, o sea el lugar donde se reúnen todos, en que se 'enlazan' todos; a cuyo alrededor están simultáneamente la casa del hombre y la casa de Dios... Es el lugar donde la cosa *se muestra*. En ese lugar se muestra el 'atamiento' fundamental de los hombres entre sí y de los hombres con Dios. Del *Ágora*, o de la plaza, del lugar sagrado, sale el enlazamiento de *la pólis*, nace la *pólis*...."

De allí, pues, que pueda afirmarse que "pensamiento real" es un pensamiento *históricamente arraigado*, un pensamiento concretamente acotado por su inserción en la singularidad irrepetible de una *situación*.<sup>6</sup> Por lo tanto, parece que se quiere dejar en claro lo siguiente: "(...) Así como no hay una naturaleza humana que no esté en cada caso individuada en seres singulares, no hay tampoco una verdad fuera de la forma concreta de la situación singular. Una consideración de la verdad que prescindiera de este carácter *concreto* sólo se ocuparía de una abstracción" (von Balthasar, p.222). Según este planteo, podemos colegir que una propiedad fundamental de la verdad es su *condicionalidad* y su "configuración" por la situación; que su validez universal sólo se da en el modo de la "respectividad" de cada situación. Aunque, a su vez, la verdad de cada situación se articula y vale como tal en la "constelación" de la verdad como un todo (*como-siendo-una*). En este sentido, von Balthasar subraya –como suele hacerlo Casas– que la aparición de la verdad en el modo de la situación "se funda en última instancia en su esencia social y dialógica" (Idem. *loc. cit.*)

Esta remisión al teólogo Lucernens permite arrimarnos al carácter "tópico" que el "pensamiento real" inviste, en un doble sentido. Por un lado, en cuanto

él es *dialógico* ("dialéctico", en la acepción aristotélica), fruto de una *elaboración participada*. Diálogo protagonizado por hombres que tienen algo que aportar no sólo al develamiento de la verdad sino a su construcción a partir –y "a través"– de la experiencia histórica. Diálogo, en definitiva, que genera entre los hombres una "comunidad significativa", la que en el discurso intenta retomar las cosas mismas en su relación recíproca, mediante la relación –*también* recíproca– entre los que dialogan.

Por otro lado, el "pensamiento real" es tópico en cuanto su origen se afirma en la *cotidianidad*, en aquel lo que los griegos solían significar cuando aludían a *tá anthrópina* y a *tà éndoxa* (también a *tà prágmata*). Es decir, el mundo histórico-concreto de la convivencia, la "conciencia común" que emerge de la vida colectiva de una sociedad determinada. O dicho de otra manera: la "experiencia histórica" que a cada pueblo le es propia y que, en cuanto tal, lo *particulariza y singulariza*...<sup>7</sup> Es este *factum* el que opera a modo de "habitat" del pensar y el que, a su vez, posibilita la radicalidad de la filosofía como reflexión crítica. Reflexión que al asumir la cotidianidad la "hace y pone en cuestión" y es capaz de *transcenderla*; también, de remitirla a su fundamento. De ahí lo arduo, la "gravedad" de la tarea filosófica; de "cumplir" eficazmente con ella depende que el pensar no quede "instalado" en una situación y se transforme en "*in-trascendente*" ideología.

## 2. La pregunta por América: alteridad, singularidad y "destino"

En conexión con lo hasta ahora planteado, vamos a ver cómo se explicita en Casas la "cuestión de América".<sup>8</sup> La argumentación comienza mostrando que "cuestión" deriva de *quaeso* (preguntar): que hay una cuestión de América quiere decir que hay, realmente, una *pregunta por América*. Ahora bien, la pregunta, la cuestión, la planteamos nosotros mismos, que *somos América*. "Surge como una emergencia del propio ser América", nuestra América. Por lo tanto –aclara Casas– "no es una pregunta que pueda plantearse un europeo, a propósito de qué pase en América con la cultura europea, por ejemplo. Tampoco es la pregunta que pueda hacerse un yankee sobre qué ocurre en América con los negocios

y las empresas. No; es una pregunta que nos hacemos nosotros, desde el ser de nuestra humanidad americana total, desde el ser de nuestra historia entera y que, entonces, pregunta por el ser, por la realidad de América".

De este modo, América surge como "pre-ocupación" propia y *necesaria/necesitante* de una filosofía contemporánea, ejercida esta filosofía desde la situación histórica que *nos* constituye como punto de partida.<sup>9</sup> La "cuestión americana", pues, adquiere virtualidad temática no sólo como "asunto" que se pone en discusión, sino también como "horizonte de sentido" que *especifica* el modo de darse la filosofía en nuestro ámbito cultural. Y, al especificarlo, nos permite "... llegar a percibir cómo el sentimiento de lo originario en nosotros se exterioriza en formas de correspondencia significativa, con visiones de lo humano-universal en la cultura planetaria del hombre actual" (Schwartzmann; p.423).

*Nuestra* filosofía contemporánea, por lo tanto, connota el "hacerse cargo" de la realidad de América (Latina), a fin de dar cuenta de nuestra *singularidad* dentro del orden histórico mundial en el cual estamos insertos desde el tiempo inaugural de la Modernidad. Ello supone una *tarea crítica*, "des-encubridora", capaz de hacer inteligible nuestra *identidad* y de expresar su *significación*<sup>10</sup>. Así, el pensar deberá discurrir por cuestiones como estas: ¿qué implica decir que –en una tradición de suyo aún vigente– América, nuestra América, es concebida (y "dicha") como *particularidad totalizada (de) por una totalidad dominadora*; sólo como "parte" –la cuarta– de la *Mismidad eurocéntrica*? ¿Por qué no entender –en otro sentido– a la "novedad" de América como *alteridad histórica abierta a un nuevo universalismo*; como "distinción" –y no mera "diferencia"– *superadora de lo Mismo*?<sup>11</sup>

En este contexto, nos parece oportuno retomar al maestro cuando comenta la (de) nominación de América como "Nuevo Mundo": "(...) lo nuevo del mundo que emergía con América, fue oscurecido, a la larga, por la *tautología del factum europeo*. Al final, a pesar de la voluntad heroica de su independencia,

la organización del mundo latinoamericano, sus dependencias económicas, sus estructuras sociales y políticas, su creciente cultura, fueron siendo, cada vez más, verdaderas tautologías. Repeticiones *particulares* de un modelo total, el de una hermosa Europa de museo, cuando no de poderes omnímodos desarrollados a partir de Europa y que van cerrando los caminos creadores del hombre". Ha surgido así *una* de las que se mencionan como "notas distintivas" que marcan nuestra experiencia histórica: " (La) *redefinición de nuestra personalidad cultural* en virtud de la cual, nuestro 'ser', se dará... por 'participación' en otro que sirva como modelo..." (Casalla; p. 140). Ese *modelo* no es otro que el de la "Vieja Europa", y América, entonces, queda reducida a ser una *imitación* –una suerte de "reflejo especular"– a ser nada más que una "Nueva Europa".

Como se podrá apreciar, en la concepción que acabamos de comentar subyace la creencia en una *presunta inferioridad* de América, vigente ya en aquellos que –en épocas de la conquista– querían justificar la dominación del indio<sup>12</sup>. Justamente en la objeción a éstos, va a adquirir relevancia Francisco de Vitoria quien desmiente con su argumentación la *pretendida superioridad* de la "racionalidad euro-céntrica". Respecto al indio -y según interpretamos nosotros- lo que Vitoria, viene a decir es que, efectivamente, existe una diferencia, pero sólo referida al *modo de darse* la racionalidad en situaciones históricas concretas: la europeo-española, por un lado; la americana por otro<sup>13</sup>. Sobre esta última, el sabio fraile afirma y *comprueba* que: "(...) en realidad (los indios) no son amentes, sino que a su modo ejercen (tienen) uso de razón [*habent pro suo modo usum rationis*]. Es evidente que tienen cierto orden en sus cosas: que tienen ciudades debidamente regidas, matrimonios bien definidos (instituidos magistrados, señores, leyes, artesanos, industrias, comercios) todo lo cual requiere uso de razón [*quae omnis requirunt usum rationis*]. Además, tienen también una forma (especie) de religión, y no yerran tampoco en las cosas que son evidentes, lo que es un indicio de uso de razón [*quod est indicium usus rationis*]." (De Indis; I, 1, 15, en la edición de Pereña y Pérez Prendes), de lo cual concluimos nosotros: resulta falso afirmar que existe *una sola* posibilidad de manifestación de la racionalidad humana; la misma racionalidad puede asumir expresiones diversas y *aunque diversas, legítimas*.

El planteamiento de Vitoria se actualiza en su significación al observar que, todavía hoy, América Latina aparece signada por una suerte de *ambigüedad contradictoria* entre su "voluntad de ser" y una "voluntad por no -dejar-ser" que dificulta la realización de su propia y original posibilidad histórica. A tal asunto parece referirse el Documento de Puebla cuando dice: "A causa de influencias externas dominantes o de la imitación alienante de formas de vida y valores importados, las culturas tradicionales de nuestros países se han visto deformadas y agredidas, minándose así nuestra identidad y nuestros valores propios".<sup>14</sup> De todos modos, a la par de este proceso de enajenación dependiente, también se ha desarrollado en América Latina una historia de *resistencia a la agresión*, de celoso cuidado de la propia idiosincrasia y del propio proyecto colectivo. Justamente por eso, nuestra América ha podido ser concebida como un *que-hacer*, a la vez que como un *destino*. Precisándose al respecto que: "(...) el sujeto concreto de la voluntad que asume el destino, no son los pensadores 'teóricos'; es el *pueblo* realizando y llevando a su fin la historia que realiza y lo realiza" (Casas/b; p.23).

### 3. Discurso filosófico y libertad de los pueblos

A esta altura, vamos a intentar la articulación de una síntesis; no al modo de un "cierre", sino al modo de una "apertura" hacia lo que –como *demanda*– suponemos que nuestra interpretación implica:

1) Dice Casas:<sup>15</sup> "(...) el verdadero origen de América, ontológicamente, es un acto de la libertad, un acto del espíritu tendido hacia su *télos* y que cubre su área geográfica con una realidad histórica siempre nueva: esa realidad, en cada generación somos *nosotros*, es decir el ahora que va hacia su polo de atracción".

Por ello, la realidad existencial de América "...está en el acto de decisión que la crea y la proyecta hacia el futuro, es decir en la *historicidad*". De ahí, entonces, el concebir a América como "nuestra tarea, (donde) *nuestra* quiere decir un acto siempre renovado: el conocimiento y la autodeterminación que se dan en los abismos de la libertad".

2) Supuesto así su origen, América se corresponde con el proceso histórico de *planetización*; con una dimensión procesual en cuyo despliegue la historia se hace *ecuménica*: "... se hace 'una' como historia del mundo", nos dirá Casas. Así, América se constituye como *tópos* del "hombre ecuménico" (*hombre del mundo*, se lo llamará) "(...) en quien todas las instancias anteriores de la historia se asumen, se concretan y se trascienden". Nada, pues, de "repetir" a Europa: esta es asumida, sí, en América, pero "superada" en su condición ejemplar. Porque ahora es América la que connota el *mundo como tal* y la que "llama" al hombre a la realización de su destino.

3) La cuestión del "hombre ecuménico" remite –en sus implicancias, según Casas– a otras tres: la del *fin del hombre* y su cumplimiento cabal; la de qué es en definitiva lo *real*, y la del "más allá" de toda inmanencia: *Dios*. Estas cuestiones –en el contexto de lo que la "novedad" de América supone– no pueden abordarse comprensivamente en el espacio especulativo de una metafísica determinada por el tiempo de la historia eurocéntrica. Desde su origen mismo, América reclama un *lógos* propio para explicar y "decir" su *identidad distintiva*; un *lógos* que haciéndose "diá-logo" permite también reconocer que los modos de *ruptura y continuidad* de aquella metafísica con nuestra condición misma de "ser americanos".<sup>16</sup>

4) Dicho *lógos* se comienza a generar en la "conciencia común"; conciencia que, al reflexionarse, se hace "sabiduría popular": o sea, pensamiento en el cual se vierte expresivamente la experiencia histórica. Y que posibilita –en nuestro caso– perfilar un discurso filosófico ligado al proyecto que América aún tiene pendiente: el de la *libertad de los pueblos*; proyecto que inserta originalmente y da significación propia a América en la historia del mundo. En tal sentido se ha dicho que "(...) América propone y plantea este proyecto no sólo para ella, sino para todos los demás pueblos. Por eso podríamos agregar que es América la que efectivamente hará real o posible la universalidad de la que han hablado siempre los filósofos y que hasta ahora no es nada más que la hipóstasis de una particularidad determinada" (Podetti, p. 42).



La síntesis esbozada creemos que nos permite concluir lo siguiente: la "cuestión americana" –en los términos que aquí hemos planteado– adquiere *centralidad explícita* en la perspectiva de una filosofía contemporánea, de esa "nuestra filosofía" situada en el *hoy* de una América cuya realidad constituye una permanente "interpelación" al pensar. Poroso, todavía persiste en nosotros esta convicción que también entendemos como *reclamo*:

"Nuestra filosofía, pues, ha de salir de nuestras necesidades. Pues según estas necesidades, ¿cuáles son los problemas que la América está llamada a establecer y resolver en estos momentos? Son los de la libertad, de los derechos y goces sociales de que el hombre puede disfrutar en el más alto grado en el orden social y político: son los de la organización pública más adecuada a las exigencias de la naturaleza perfectible del hombre, en el suelo americano" (Alberdi, p. 278).

## Referencias

Alberdi, Juan B.: *Ideas para presidir la confección del curso de filosofía contemporánea* (Colegio de Humanidades, Montevideo, 1842). En: *Cuyo*, tomo X-XI, 1974-78, pp. 271-281.

Casas, Manuel Gonzalo/a: *Introducción al pensamiento real*. Hypatia, Buenos Aires, 1979.

/b: *El ser de América*. Ed. del Sur, San Miguel de Tucumán, 1984.

Casalla, Mario C.: *Crisis de Europa y reconstrucción del hombre. Un ensayo sobre Martín Heidegger*. Castañeda, San Antonio de Padua, 1977.

Martínez, Armando: "Poder político, orden internacional y guerra justa. La 'cuestión americana' en el pensamiento de Francisco de Vitoria". En : *Anales*, Fac. Ciencias Políticas y Sociales, Mendoza, 1988 (en prensa).

Podetti, Amelia: "Filosofía y filosofía americana". En : *Hechos e ideas*, Tercera Época, N°15-16, 1° y 2° bimestres, 1987, pp. 27-47.

Roig, Arturo Andrés: "El latinoamericanismo como filosofía: Una búsqueda de sus posibles bases teóricas". *Materiales de la Cátedra Vitoria*, Mendoza, 1987; 25 pp. (policopia).

Salazar, Roberto J.: "Significación filosófica de América Latina conquistada y colonizada". En: *Franciscanum*, año XIX, N°55, enero-abril 1977; pp. 89-128.

Schwartzmann, Félix: "Singularidad y universalidad de la experiencia y la filosofía latinoamericanas". En: *Stromata*, año XXIX/4, oct.-dic. 1973, pp. 423-430.

Todorov, Tzvetan: *La conquista de América. La cuestión del otro*. Siglo XXI, México, 1987.

von Balthasar, Urs: *La esencia de la verdad*. Sudamericana, Buenos Aires, 1955.

Zubiri, Xavier: *Naturaleza, Historia, Dios*. Poblet, Buenos Aires, 1948.

Ricoeur, Paul: *Hermenéutica y estructuralismo*. Megápolis, Buenos Aires, 1975.

## Notas

<sup>1</sup> Recordar a Casas (1911-1981) significa para nosotros recordar al maestro, tal como él mismo lo entendía: "un amigo que nos ayuda no tanto a filosofar cuanto a ser".

<sup>2</sup> Dicha "controversia" tiene su comienzo en el recordado sermón del P. Montesinos (1511), culminando en las Juntas de Valladolid con la polémica Las Casas-Sepúlveda (1550-51).

<sup>3</sup> "(...) América, en efecto, no fue 'descubierta', sino 'encubierta' o por lo menos inmediatamente después de 'descubierta', comenzó la larga y sutil tarea del 'encubrimiento'. Las Guerras de Independencia con Bolívar a la cabeza, respondieron con una propuesta de "des-encubrimiento", tarea que aún es nuestra y no la hemos completado o la deberemos ir completando a medida que nos vayamos haciendo como entes históricos" (Roig, pp. 3-4).

<sup>4</sup> Las citas no aclaradas expresamente en el texto de este apartado, pertenecen todas a: Casas/a (1979).

<sup>5</sup> Cf. lo siguiente: "(...) lógicamente la 'totalización' (el enunciado de 'universales') es el destino de lo dialéctico, mas, se trata de un lugar de tránsito' hacia otras totalizaciones, en la medida que las anteriores van quedando desencubiertas o decodificadas. De esta manera, el verdadero secreto de lo dialéctico no puede encontrarse en la categoría de 'totalidad', sino en aquello que mueve hacia ella, la de 'contradicción'" (Roig, p.5).

<sup>6</sup> "(...) La realidad del hombre presente está constituida, entre otras cosas, por ese concreto punto de tangencia cuyo lugar geométrico se llama situación. Al entrar en nosotros mismos, nos descubrimos en una situación que nos pertenece constitutivamente y en la cual se halla inscripto nuestro peculiar destino, elegido unas veces, impuesto otras. Y aunque la situación no predetermina forzosamente ni el contenido de nuestra vida ni de sus problemas, circunscribe evidentemente el ámbito de esos problemas y, sobre todo, limita las posibilidades de su solución", (Zubiri, p. 125-26).

<sup>7</sup> Todo pensar, "toda filosofía tiene a su base, como supuesto suyo, una cierta *experiencia* (...). Y toda experiencia surge solamente gracias a una *situación* (...). Toda experiencia tiene un perfil propio y peculiar. Y este perfil es el correlato objetivo de la situación en que se halla...el hombre. Según él esté situado, así se sitúan las cosas en su experiencia" (Zubiri, p. 169-170).

<sup>8</sup> Seguimos aquí un curso inédito –ólo grabado en cinta–, que tuvimos oportunidad de compartir con Casas en 1980-81.

<sup>9</sup> Sobre el particular, recordamos: "(...) Una filosofía contemporánea es la que resuelve los problemas que interesan por el momento. Americana será la que resuelva el problema de los destinos americanos" (Alberdi, p. 278).

<sup>10</sup> Al respecto, puede comentarse: "(que) a pesar de que el fenómeno del 'encubrimiento' es un hecho tal vez permanente en cuanto tiene que ver con las sucesivas formas históricas de alienación que podrían ser señaladas, no por eso nuestra historia ha de ser vista como una negación total de identidad. También es tarea (nuestra) saber apreciar esos momentos en los que, aun cuando fugazmente, se loca esa realidad nuestra doliente y nos 'descubrimos' a nosotros mismos. Momentos son esos, a nuestro juicio, que han de ser rescatados y es sobre ellos que podrá algún día hablarse de una filosofía de nuestra América" (Roig, p. 22).

<sup>11</sup> Un significativo tratamiento de estas cuestiones puede verse en: Salazar (1977).

<sup>12</sup> En relación a este asunto, valga este comentario sobre la actitud de Colón y su modo de percibir a los indios: "(...) O bien piensa en (ellos)... como seres humanos completos, que tienen los mismos derechos que él, pero entonces no sólo los ve iguales, sino también idénticos, y esta conducta desemboca en el *asimilacionismo*, en la proyección de los propios valores en los demás. O bien parte de la diferencia, pero ésta se traduce inmediatamente en términos de *superioridad* a la diferencia, pero ésta se traduce inmediatamente en términos de *superioridad e inferioridad* (...): se niega la existencia de una sustancia humana realmente otra, que pueda no ser un simple estado imperfecto de uno mismo" (Todorov, p. 50).

<sup>13</sup> liemos fundado nuestra interpretación en : Martínez (1982).

<sup>14</sup> Ocasionalmente, señalamos: es muy sugestiva la actitud de gran parte del episcopado argentino respecto de los "silencios" que guardan sobre el Documento de Puebla. Casi podría decirse que existe una deliberada intención de no difundirlo ni comentarlo.

<sup>15</sup> Todas las citas que siguen pertenecen a: Casas/b (1984).

<sup>16</sup> En el curso mencionado en la nota 8, decía Casas: "(...) La novedad de América es que ya no se trata de mundos parciales, sino del mundo mismo en cuanto habitación del hombre. Por eso el hombre de nuestra América Latina, al ser cada vez más latinoamericano es simultáneamente, cada vez más, un hombre del mundo. Eso implica nuestra *permeabilidad comprensiva* para las formas planetizadas en que se viene desarrollando la filosofía, pero sostenida en un *arraigamiento* totalmente lúcido y consciente, totalmente decidido a recuperar, promover y crear el ser diferencial de América"