

CONSISTENCIA METAFISICA DE LA FILOSOFIA*

EN ESTOS DÍAS conmemoramos, en mi patria, un nuevo año de independencia política y con tal motivo el Excelentísimo señor Embajador de Chile en la República Argentina ha invitado a algunos chilenos, entre los que me cuento, a venir a esta espléndida ciudad de Buenos Aires para hablar sobre lo que a cada cual atañe, en testimonio del acto de independencia que celebramos.

Debo, pues, hablar de filosofía. ¿Tiene, acaso, la filosofía y el filosofar alguna relación con la Independencia? Me ha parecido que es posible establecer una relación más íntima que la que puede aceptarse como pie forzado de un discurso y he querido, entonces, cumplir mi grata y honrosa tarea ante vosotros, procurando mostrar que es tal la consistencia de la filosofía que, por ejemplo, esa decisión de dar a la comunidad política, a la que se pertenece, una existencia propia, es algo que está necesariamente inscrito en la gesta misma de la reflexión filosófica.

Nos hemos preguntado, pues, en qué consiste la filosofía y cuál puede ser, esencialmente, su misión; pero el plantearnos la pregunta en la circunstancia que hemos expresado, equivale, para decirlo brevemente, a preguntarnos por la filosofía en América.

I

Platón (*Teeteto*, 115d.) y Aristóteles (*Met.* 982b. 12) dijeron que la filosofía brota de la admiración. La admiración importa un mirar, un ser capaz de dirigir la mirada hacia otra cosa y verla. No es el ojo vacío el que admira, ni el ojo receloso, ni el ojo ahito en la propia consideración. Admira el ojo capaz de amar, de ver lo que es bueno, de ser, en expresión platónica, ojo del alma (*Rep.* 519b.).

Ese movimiento poseído por el eros de la admiración anima la sabiduría que el filósofo ama. Y es el mismo Aristóteles quien, al iniciar su *Metafísica* con la descripción de los grados del saber que van desde la mirada hasta la sabiduría, explica porqué es la vista el sentido en el que más propiamente se expresa lo que él denomina el deseo natural de conocer (*Met.* 980a. 25).

Es el ojo el que percibe mayor número de cosas, el que mejor delimita formas y, al hacerlo, diferencia individuos. Por eso, no es sino en la

* Texto de una Conferencia dada en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, en septiembre de 1961.

profundidad misma de la mirada que surge a la inteligencia el eidos platónico y se acuña una noción capital de la filosofía: la esencia. A la mirada, naturalmente, aparece un mundo: un conjunto de cosas diversas entre sí, individuales, esenciales, pero íntimamente ligadas. Y es esto lo que se admira: la presencia esencial y conjunta de cosas individuales en el escenario del mundo.

II

Nosotros pertenecemos, sin embargo, a un tiempo al que “lo griego” nos va siendo tan remoto que desde hace algunos siglos se lo tiene por objeto de veneración. Ya los románticos sintieron en lo griego un sabor a paraíso perdido, que los hombres del Renacimiento creyeron haber reconquistado. En nuestro tiempo, Heidegger, el llamado último Heidegger, renueva el bellísimo mito.

El pensamiento moderno no está movido por lo que otrora fue la admiración de las cosas. El hombre moderno —supongamos una hipóstasis configurada por el cristianismo de Lutero, la filosofía de Descartes y la ciencia físico-matemática de Galileo—, este hombre consiente en quedarse a solas, sin las cosas, no en esa Soledad con el Solo, que dice Plotino en la frase final de las *Enneadas* (vi, 9.11), sino, simplemente, en ese ámbito deshabitado de la fe de Lutero, del cogito de Descartes, y de los caracteres matemáticos en que está escrito el Universo de Galileo. Las posibilidades de admiración de este hombre quedan mediatizadas porque vive más bien entre la certeza de su propia duda y el temor y temblor de su pura fe.

Esta profunda experiencia de una soledad sin nadie, de la cual, sin embargo, un hombre fáustico ha sacado nuevos poderes y que sentimos alentar en las páginas de Shakespeare y de Dostoiewski, desemboca hoy en posibilidades de filosofía, cuya fuente no está solamente en la simple admiración que el ser de las cosas inspiró a Platón y a Aristóteles, pero tampoco en la pura certeza racional que fuera el axioma del pensar cartesiano.

III

Se ha dicho que Hegel es el último clásico de la filosofía y en verdad parece difícil sustraerse hoy a algunas de sus intuiciones fundamentales, que dan majestuoso remate a los puntos de partida del saber moderno; toda una vastísima realidad ha hecho racionalmente visible su estructu-

ra por obra de la *Fenomenología del Espíritu* y de la *Ciencia de la Lógica*.

Que junto a la physis de los primeros filósofos naturalistas, a los cuerpos celestes, a los cuerpos sensibles, a el agua y el fuego, la tierra y el aire, que fueran los prototipos de la sustancia aristotélica, exista otro elemento que es el Espíritu o la Idea, es algo que Hegel enseñó.

Se dirá que el Espíritu, la Idea y los mundos ideales no pueden darse por cosas reconocidas por Hegel recién en el siglo XIX, cuando, desde luego, pertenecen al patrimonio más esencial del platonismo. Pero, hasta Hegel, el espíritu era o la acción de Dios, que sopla donde quiere, o algo que habita en ese otro mundo, al que sólo la especulación platónica, alimentada por la fuerza del mito, podía tener acceso. Hegel da a la filosofía posibilidades y medios conceptuales para hablar del Espíritu y la Idea como de una sustancia, en el sentido en que lo era para Aristóteles, más que nada, el individuo sensible. Establece formas en las que el Espíritu se halla, por así decirlo, empíricamente, y permite, de este modo, reconocerlo como una nueva physis, dotada de una profunda legalidad dialéctica y situada en el desarrollo de una historia donde juegan las formas puras de la metafísica, dentro de una teleología tan vigorosa como la que sostiene el cosmos aristotélico.

Pero, aunque pertenecientes a esta historia, nos hallamos ya a distancia de esa limpia experiencia de admiración al mundo visible que inspiró a los griegos y de esta Odisea que emprendió el hombre moderno por los mundos interiores de la conciencia, a partir de la fe desnuda o de la certeza del cogito.

En nuestros días irrumpe la fenomenología y con ella un replanteo de los temas de la filosofía perenne: las esencias y el ser, la conciencia y la gnoseología metafísica. Irrumpen el existencialismo y las filosofías vitalistas cuya pasión está en la pregunta por el hombre en la forma en que éste se la dirige a sí mismo como testimonio de su propia vida. Finalmente, el marxismo, que pretende ser ideología de la época.

IV

¿Cómo llegar, entonces, a determinar hoy en qué consiste la filosofía y cuál sea su misión? Quisiéramos proponer algunas reflexiones muy de principio inspiradas en lo que se ha estimado como verdad esencial del pensamiento filosófico aristotélico-tomista y que mira a las relaciones de la esencia y el ser.

En lenguaje aristotélico diremos que las formas del saber se determinan por su objeto. Quizás a esto responde una significativa manera de denominar las ciencias: bio-logía, psico-logía, socio-logía, etc., que parece dar a entender cada vez que se trata de un logos acerca de algo, de un logos y su objeto, el cual, en estos casos sería respectivamente la vida, el alma, la sociedad.

Pero ¿a qué se puede denominar un objeto del saber? La reflexión que se plantea este problema se sitúa inmediatamente en el nivel de un metalenguaje que es el que principalmente ha hablado la filosofía moderna, y que le ha llevado a lo que constituye su principal aporía, según procuraremos indicar con tres breves pero significativas referencias.

Para iniciar su Disputación sobre el Concepto del Ente, Suárez acude a la que denomina “distinción vulgar” entre el concepto formal y el concepto objetivo. Su explicación es minuciosa y decidora, por eso nos detendremos un tanto en ella.

“Se llama concepto formal —nos explica— al acto mismo, o lo que es igual, al verbo con que el entendimiento concibe alguna cosa o razón común; concepto, porque es como una especie de prole de la mente; formal, porque es la última forma de la mente, o porque representa formalmente ante la mente la cosa conocida o es el término intrínseco y formal de la concepción mental, en lo que se distingue del concepto objetivo.” (*Disputación Segunda*. Sección 1, 1.)

¿Qué resulta ser, entonces, para Suárez, el concepto objetivo? “Se llama, dice, concepto objetivo, aquella cosa o razón conocida o representada propia e inmediatamente por el concepto formal. Así, por ejemplo, cuando concebimos al hombre, se llama concepto formal aquel acto que realizamos en la mente para concebir al hombre; pero el hombre concebido y representado por aquel acto se llama concepto objetivo; concepto por una denominación extrínseca tomada del concepto formal, por medio del cual decimos concebir el objeto; y por esto se llama rectamente objetivo, porque no es concepto como forma que termina intrínsecamente la concepción, sino como objeto y materia acerca de la cual versa la concepción formal y hacia el cual tiende directamente el filo de la mente; por ello algunos, siguiendo a Averroes, lo llaman intención entendida (intentio intellecta), y otros, razón objetiva. De aquí se colige la diferencia entre el concepto formal y el concepto objetivo: el concepto formal es siempre una verdadera y positiva cosa y, en las criaturas, una cualidad inherente a la mente, mientras que el concepto objetivo no es siempre una verdadera cosa positiva, pues concebimos a veces priva-

ciones y otros entes llamados de razón, que sólo tienen ser, objetivamente en el intelecto. Además, el concepto formal es siempre una cosa singular e individual, porque es una cosa producida por el intelecto e inherente a él; el concepto objetivo, en cambio, puede ser a veces, es verdad, una cosa singular e individual, en cuanto puede estar presentado a la mente y concebido por un acto formal, pero es más frecuentemente una cosa universal, o confusa y común, como hombre, sustancia y otras parecidas” (*Disputación Segunda*, Sección 1, 1, Trad. Zubiri).

Pues bien, ¿qué se propone Suárez con esta distinción? El mismo nos lo dice: “explicar principalmente el concepto objetivo del ente en cuanto tal, según toda su abstracción, lo cual constituye el objeto de la metafísica”. Pero ella le lleva a la siguiente conclusión: “como esto es cosa muy difícil y depende enormemente de nuestra concepción, vamos a comenzar por el concepto formal”. (*Disputación Segunda*, Sección 1, 1.).

Análoga posición asume Descartes cuando en la Tercera Meditación entra a probar la existencia de Dios. Su razonamiento descansa no tan sólo sobre el principio de causalidad, como es sabido, sino, y más fundamentalmente tal vez, sobre una distinción de dos tipos de objetos. El uno es el objeto con realidad meramente formal que constituye la idea en tanto simple modo de pensar, el otro es el objeto con realidad propiamente objetiva capaz de ejercer sobre el primero una acción causal. Esta distinción permite a Descartes concluir mediante un razonamiento muy conocido que la realidad formal de la idea de Dios que nosotros tenemos, proviene de su realidad objetiva, vale decir, que Dios existe. (*Tercera Meditación*).

Con la forzada velocidad de estas consideraciones se pretende sólo hacer notar cómo Suárez y Descartes, estos dos padres del pensamiento moderno, cuando se proponen determinar el concepto del ente, que es el objeto de la ontología o probar la existencia de Dios, que es objeto de la teología, lo hacen a partir de un desgarramiento previo de la identidad misma del objeto del saber.

Tal posición conducirá por modo natural a la revolución copernicana que consiste para Kant, según expresa en el prefacio a la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura*, en la regulación de los objetos por el pensamiento, mecanismo que, anuncia Kant, pondría a la razón en el camino seguro de la ciencia.

Pues bien, esta relación entre el saber y las ideas, entre conceptos reales y formales, entre el sujeto y el objeto del saber será un conflicto que constituye la aporía central del pensamiento filosófico moderno.

V

En las ciencias hay el logos, la razón de un determinado objeto. Pero no llega una ciencia a la determinación formal exacta del objeto que investiga y de sus límites propios. Ni le interesa ni se propone hacerlo a menos que atravesase por una crisis de fundamento que obliga al hacer científico a cobrar conciencia filosófica de lo que hace, esto es, de sí mismo y de su objeto. Es, por lo tanto, en la filosofía donde el saber asume la reflexión sobre el saber mismo, sobre su objeto y sus principios primeros.

En la Crítica de Kant esta reflexión abdicó en la partida de su radical independencia. Aceptó como prototipo ineludible, las formas de conocimiento de las ciencias físico-matemáticas entonces vigentes. El análisis que desmontará las piezas del conocimiento no encontrará, por lo tanto, sino lo que tenía al principio, donde la filosofía había jugado ya su suerte. Y la analítica conducirá a una dialéctica que decapita las verdades de la metafísica porque ya había renunciado a ellas al plantear como principio que el saber es aquello susceptible de descomponerse en formas racionales puras, que es el sujeto quien las aporta, y en experiencias sensoriales turbias, provenientes de una confusa realidad.

Ahora bien, la pérdida de la identidad del objeto del saber importa, en la economía general de la realidad, la desarticulación de la unidad interna de las cosas que forman el ámbito natural e inmediato de la existencia. Pero en su estricto sentido filosófico no es sino la forma de proyectarse la crisis que ocurre en el sujeto mismo. Estas palabras no anuncian una clave explicativa a la cual pretendiéramos transponer la filosofía de Suárez, Descartes o Kant. La filosofía se explica por sí misma y es por esto un saber fundamental. Si su explicación la halláramos en otra cosa, ésta sería, entonces, la filosofía, y no aquella. Pero esa explicación autosuficiente que la filosofía propone, lo es de algo y esto no constituye un objeto, pero no es tampoco, simplemente, expresión o fenomenología de un sujeto. Ese algo es lo que da consistencia a la filosofía.

Si hemos dicho que en las ciencias hay el logos de un determinado objeto, en la filosofía no hay tal objeto, no hay algo que yace enfrente y contemplemos, como a una estatua alrededor de la cual nos desplazamos fijando perspectivas sucesivas o analicemos, como el relojero que desmonta sutilmente las piececillas de la máquina. La palabra objeto, aplicada a la filosofía, resulta ser todo un símbolo de la abdicación del

pensamiento que optó por quedarse a solas, sin Dios ni Mundo, en la realidad dudosa de un sujeto.

VI

La filosofía no tiene un objeto que la preceda, sino constituye una actividad creadora de objetos. No los crea poética ni demiúrgicamente, sino a imagen del único ser que verdaderamente crea y al que denominamos Dios. El hombre es creatura a imagen de su creador, capaz de cobrar noticia de su propio origen y de participar, así, en una forma de vida más perfecta y que le perfecciona.

No por eso es la filosofía una religión o un saber místico, que son cosas diversas. Es simplemente un natural saber de la inteligencia que sigue la inclinación de su tendencia más profunda. Filosofar, como amor al saber, es la vida propia de la facultad de saber, que es la inteligencia. Y la vida de la inteligencia no es la que un objeto le presta, sino más bien la que ella lleva hacia objetos y que engendra el conocimiento. Logos de un objeto, decíamos que era la ciencia. Pero en la filosofía el objeto está en el logos mismo y el hombre, al decir de Aristóteles, es el ser con logos. La filosofía conforma la unidad de ese centro del hombre que es el logos, el intelecto del alma, de que hablaba Aristóteles, y en esa forma primaria y existencial del saber constituye al hombre mismo en tanto ser que sabe.

Y, por esto, una vez más, la filosofía no tiene objeto. Cuando Aristóteles trataba de explicar qué es el alma, decía que el alma respecto del cuerpo era como el cortar respecto del hacha, o como el ver respecto del ojo. Vale decir, usando su lenguaje, un ser en acto, o el acto de ser. Así opera la filosofía respecto del ser con logos que es el hombre: como el acto mismo del logos, como el testimonio de su más íntima existencia, como el cortar del hacha, o el ver del ojo. (*De An.* 412b. 10-25.)

Esta evidencia fundamental está en la raíz misma de toda verdadera filosofía. No aparece sólo en Aristóteles, en quien, por lo demás, culmina un proceso de pensamiento que arranca de Heráclito y Parménides, de Anaxágoras y Platón; la encontramos implícita en las trilogías con las que San Agustín describe el alma a imagen de la Trinidad (*De Trin.* viii. 10.14 y xiv. 12.16), en el cogito cartesiano (*Segunda Meditación*), en la apercepción trascendental de Kant (*Crítica de la Razón Pura*, B. 137-138), en la conciencia fenomenológica de Husserl (*Ideas*, parágrafo 80) y en el *dasein* de Heidegger (*Ser y Tiempo*, parágrafo 4).

Una tremenda deformación pretende, en cambio, recluir el saber a ciertos hombres, lugares o cosas y hacerlo consistir en una o más operaciones extrínsecas, discontinuas, impersonales. El saber sería sólo patrimonio de ciertos hombres, los científicos y profesores; crecería sólo en ciertos lugares como las Universidades y los laboratorios, ciertas cosas como los libros y los microscopios tratarían con él, poseería su lenguaje propio como la enigmática frase técnica o el cálculo con signos.

Sin embargo, en el uso del martillo, para usar ahora un ejemplo de Heidegger (*Ser y Tiempo*, parágrafo 15), hay un saber y lo hay en el independizarse políticamente y en el constituir un Estado autónomo. Ese saber no es la técnica del uso del martillo: es el martillar mismo en la medida que es un hombre quien martilla. Esta significación existencial del saber que late doquiera el hombre deja su huella, es lo que la filosofía asume y procura esclarecer en sus principios. Es, por lo tanto, la implantación del hombre en su mundo propio lo que el saber realiza y la filosofía esclarece. Y, por eso, el supremo ámbito de ese mundo, que es el ser y el ser más perfecto, que es Dios, no llegarán a estar presentes si el primer paso que se da es para quebrar la unidad fundamental de la que el saber da cuenta, aislando de ella un sujeto y dejándole perdido en un laberinto de objetos y formas de conocerlos.

La filosofía primera toma ese carácter de ciencia que se busca, como Aristóteles la llamaba (*Met.* 995 a 21; 1059 b, 10-15; 20-25), no porque ande perdida tanteando un camino del laberinto sin salida, un *Holzwege* (Heidegger), sino porque radica y liga la existencia misma del hombre, que es ser en el mundo, ser en el tiempo, cuyo peso, decía San Agustín, en su amor (*Confesiones* XIII. 9-10). La filosofía es amor del saber, y la más profunda realidad del alma, que hemos venido llamando logos, es la del amor que sabe que ama. El acto y ejercicio de esta realidad fundamental determina la filosofía no como el objeto distante de un sujeto cognoscente sino como la forma intelectual que toma la unidad primaria de la existencia creada que es el hombre.

VII

La filosofía, en tanto posición primaria del logos, precede a los objetos de la razón, supera los que ésta determina y establece otros nuevos. Carece de objeto propio porque los asume todos: nada es extraño al saber filosófico y todo cae bajo su dominio arquitectónico. No se regula por los objetos, pero tampoco los rige copérmicamente: está, res-

pecto de ellos, en la forma que se ha denominado trascendencia. Trasciende los objetos de las ciencias y el objeto como tal y es este movimiento trascendente, en el cual el saber filosófico se proyecta, el que da su sentido al nombre asignado al núcleo de la filosofía: metafísica. Más allá de la física, más allá de la naturaleza primaria y sus sustancias primeras.

¿Dónde está ese allá y qué hay en él?

Bergson denunciaba la propensión de la inteligencia a espacializar la realidad (*Evolución Creadora*, Caps. II-III). Pese a que la libertad aloja en su seno esencial, la inteligencia conoce formas de servidumbre. Es servidumbre de la inteligencia, abdicación de su vida propia, permanecer atendida al dominio de un determinado sistema de objetos y regular por ellos toda modalidad de ser. Es así como ha ocurrido lo que Heidegger ha puesto de manifiesto y que constituye, tal vez, la motivación central de su pensamiento: el ser, que mantuvo en vilo el pensar de Platón y Aristóteles, ha caído en olvido y se piensa sólo en objetos, que son los entes (*Ser y Tiempo*, parágrafo 1). Pero la consistencia de la filosofía no la determinan los objetos que son, vale decir, los entes, sino algo que es un orden más allá del ente y los objetos y a lo que la filosofía, en su origen griego, denominó el ser.

La filosofía consiste en la vida del logos determinada por el ser. Denominamos ser, al más allá a que apunta el saber metafísico. Este más allá no es un nuevo objeto distante y distinto de los que conocemos, una región o estrato de entes que habitarían un lugar celeste.

La allendidad del ser se establece por relación a éste y a aquel ente en posición desligada, en tanto podemos establecer con cada uno de ellos un trato particular, y en los cuales la ciencia y la conducta práctica deben confinarse. Sin embargo, convertido este confinamiento en hábito de la inteligencia pura, la deforma y aniquila su vida propia que está en la verdad filosófica.

El ser es, entonces, lo que permite trascender uno y otro objeto, éste y aquel con el cual tratamos, no para negarlos o evadirlos, sino para situarlos en un orden, para ordenarlos unos con otros en el todo a que pertenecen. Ser es lo que en los objetos hay realmente en común. La comunidad en las especies y géneros es sólo real en la medida que los universales tienen fundamento en las cosas. Pero éstas son lo que decimos reales, simplemente porque existen. El ser es la fuente de toda realidad. Es lo que tienen en común las cosas que de alguna manera existen, lo que permite ligarlas y reunir las en un mundo, lo que fuerza

a la inteligencia que de verdad quiere saber todo lo que hay a no confinarse en ninguna servidumbre y a vivir en su esencial libertad.

Tal parece el alcance de la definición de Santo Tomás de Aquino: “El ser es la actualidad de toda forma o naturaleza” (*S. Th.* I, q. 3, a. 4), Lo que en las cosas hay de más íntimo y que sostiene a cada una en su individualidad. Lo que, a la vez, determina su actualidad última. A nivel de la existencia puede trazarse la unidad más universal, porque es la existencia el principio primero de unidad: de unidad del individuo y de unidad del universo.

La metafísica, o la filosofía primera que es teoría del ser, constituye una ontología. Aludimos a la forma en que Suárez propone una ontología y a la forma análoga en que Descartes demuestra la existencia de Dios, verdad primera de una teología. Compárense esas tentativas con la que Aristóteles cumple en el primer capítulo del libro épsilon de su *Metafísica*. La filosofía primera es aquí indiscerniblemente teoría del ser y teoría de Dios, ontología y teología.

Y es que hay un existir pleno, simple, perfecto, al que Santo Tomás denominó Dios. En nosotros la existencia está dada como la última y más íntima actualidad. Pero no somos un puro existir. Somos, a lo sumo, un anhelo de existencia pura. En nosotros la esencia es algo realmente distinto de la existencia, y esta es la verdad básica del pensamiento filosófico aristotélico-tomista. “La existencia no está incluida de manera perfecta en la naturaleza esencial de ninguna criatura, dice Santo Tomás, en las *Cuestiones Disputadas de Veritate*, porque el acto de existir de cualquiera criatura es algo diverso de su quiddidad...”; “en Dios, en cambio, su existencia está incluida en la naturaleza de su quiddidad” (*De Veritate*, x).

Tenemos una esencia que limita el existir. El eidos platónico asumido en la sustancia de Aristóteles un status radicalmente nuevo. No es realidad inmutable y absoluta, es sólo principio de unificación, razón de llega a ser, preocupación, como decía Ortega, en la cual la criatura, que es el hombre, vive la imagen de la acción creadora que le dio existencia y le mantiene en vida, imagen que la filosofía procura conservar en su fuerza porque es en ella donde lee o intelige su última verdad.

* * *

Dos puntos anunciados antes, al parecer nos quedan por tratar. Dijimos, en efecto, que nos ocuparíamos de lo que denominamos misión de la filosofía y agregamos que al hacerlo en la oportunidad de celebrar

la Independencia de una nación americana, quedábamos naturalmente abocados a la cuestión de la filosofía en América. Tal vez no hace falta agregar muchas palabras a las dichas para responder a estos puntos.

La misión de la filosofía no es diversa de aquello en que consiste. La filosofía es ella misma una misión. Una misión que incumbe al hombre, quien determina su puesto singular en el cosmos, en la medida que en la filosofía toma forma la reflexión pura del logos que esencialmente le constituye. La filosofía, por lo tanto, no es tarea reservada a cierto género de intelectuales. Todo hombre comporta una filosofía, por más que sólo algunos hagan de ella un oficio. La filosofía pertenece al destino del hombre, pues expresa aquello que lo decide: el esencial logos humano.

Habrà filosofía americana, entonces, en tanto haya una realidad de América, vivida en la inteligencia, esclarecida por el logos, hecha, sencillamente, vida humana.

La Independencia no es sólo una revolución política que se libra en el campo de batalla o la decide un acuerdo del Cabildo. El subdesarrollo no es sólo un estado económico. Late en todos estos actos y en estas situaciones una filosofía que les da sentido insertándolos en el contexto de todo lo que es, que es el mundo del hombre. Y esta es una misión para quien haga filosofía en América.

Septiembre, 1961.