



# LOS ESPECTROS DE LA IDENTIDAD AMERICANA

**Oscar G. Dávila del Valle**

Departamento de Humanidades  
Universidad del Sagrado Corazón

A Ludwig Schajowicz,  
In memoriam

Cuando por primera vez me acerqué al problema del origen y desarrollo de la filosofía en América Latina, lo hice, como muchos otros en nuestro continente, llevando conmigo un instrumento histórico-historiográfico, filosófico y temático, saturado por las categorías aprendidas y heredadas de pensadores, principalmente greco-latinos, franceses y alemanes. Con la idea, muchas veces equivocada, de que origen y principio en el tiempo eran conceptos análogos, inicié mi búsqueda en dos de las grandes culturas precolombinas: la náhuatl, de México, a través de lo que informa Bernardino de Sahagún en su *Historia General de las cosas de Nueva España* y en *El Coloquio de los doce*, y las mayances, de Yucatán y Guatemala, desde la *Relación de las Cosas de Yucatán*, de Fray Diego de Landa y el “libro del consejo” o *Popol Vuh*.

La justificación para este acercamiento parecía obvia. De una parte, contaba con el pasaje de Oswald Spengler en el cual se dice:

---

\* Ponencia leída en el Museo Casa Roig: Humacao, el 1º de mayo de 2003, durante la presentación del libro **Latinoamérica, Cien Años de filosofía**, de Carlos Rojas Osorio (Isla Negra Editores, 2002).

Cada cultura posee su manera de ver la naturaleza, de conocerla, o lo que es lo mismo: cada cultura tiene su naturaleza propia y peculiar que ninguna otra puede poseer de igual forma. (Spengler 48)

Si se amplía esta tesis, podríamos decir que a cada cultura le corresponde una cosmología y una antropología como realización y representación formal y material de un espíritu único. De otra parte, encontraba en los ensayos que Leopoldo Zea agrupa bajo el título de *500 años de historia en América Latina: Sentido y proyección, declaraciones*, como la siguiente de Luis Guillermo Lumbreras:

El desarrollo de la conciencia debe enmarcarse dentro de las condiciones reales de existencia y se nutre del patrimonio acumulado por quienes tuvieron que enfrentar y avanzar históricamente dentro de esas mismas condiciones, autogenerando sus propias soluciones o incorporando creativamente aquellas descubiertas por otros. (Zea, *500 años*, 105)

Tanto desde Spengler como desde Lumbreras podría inferirse, entonces, que la permanencia del pensamiento amerindio es, no solo un elemento esencial sino una especie de condición de posibilidad que nos permitiría suponer una racionalidad y una formación de la conciencia que debían ser interpretadas como fenómenos culturalmente determinados y no como conceptos o funciones universales.

A partir de estas consideraciones se iría materializando, como espectro siempre presente, la preocupación por determinar los elementos que podrían definir la identidad propia de una pareja de conceptos que parecerían relacionarse centrípetamente: filosofía en América Latina y filosofía latinoamericana.

Poco tiempo después descubrí que no era ésta una consideración marginal. Señala Arturo Andrés Roig, por mencionar un ejemplo de su ensayo "Interrogaciones sobre el pensamiento filosófico":

Desde finales del siglo XIX comenzó a sentirse la necesidad de caracterizar lo que durante largo tiempo dio en llamarse "nuestro ente intelectual histórico-cultural", intento desarrollado dentro de la búsqueda del perfil que muestra el latinoamericano. (Zea, *América*, 46)

Sin embargo, según Andrés Roig, para quien el nacimiento del espectro tendría que ser ubicado en un tiempo más reciente, hablar sobre un comienzo de la filosofía latinoamericana dependería de la constitución de la que llama "conciencia de sí" y "para sí", que no se dará, según su opinión, hasta los escritos del argentino Juan Bautista Alberdi, entre 1838 y 1840. Según Roig, escribió Alberdi:

La filosofía europea debe ser adecuada por nosotros a nuestras necesidades y objetivos; en otras palabras, se debe hacer una "filosofía americana" desde una posición de autovaloración y reconocimiento de nosotros mismos. (Zea, *América*, 52)

Sin embargo, esta propuesta alterna, como posible mecanismo para exorcizar la presencia de aquellos espectros de la identidad, nunca ha dejado de parecerme el producto de una consideración superficial e inadecuada. Se reduce a una concepción instrumental del saber

filosófico que viene acompañada, regularmente, por un enfoque historicista, muchas veces de orientación pragmatista, en su aplicabilidad social y política.

Con mucha alegría puedo decir, que este reciente libro de Carlos Rojas Osorio, *Latinoamérica, Cien Años de filosofía*, inicia sus páginas sugiriendo un enfoque renovado que nos permite acercarnos a estos espectros desde nuevas perspectivas. Nos dice en la introducción:

El término "filosofía latinoamericana" está tomado en dos sentidos a que ya la discusión entre nosotros nos ha acostumbrado. Filosofía latinoamericana como el quehacer discursivo de los hijos de este continente. Y, obviamente, aquí cabe todo tipo de filósofo. Pero "filosofía latinoamericana" también designa una familia de tendencias que sostienen que hay una filosofía latinoamericana y que se puede y se debe hacer filosofía latinoamericana. (Rojas, 11)

El doctor Rojas identifica la objeción usualmente esgrimida en contra de esta necesidad.

El uso del término *filosofía latinoamericana* suena disonante a muchos oídos en cuanto escuchan la expresión por la sencilla razón de que entienden que la filosofía es un saber universal. Es, pues, el universalismo la primera y evidente objeción contra la denominada filosofía latinoamericana. (Rojas, 16)

El título de este texto parece querer excluir, o al menos hacer desaparecer en una síntesis mayor, uno de los polos del binomio. Sin embargo, en la dedicatoria se habla de un amigo, (lo que sí me honra al así considerarlo), filósofo, (sobre ello siempre he

tenido mis serias dudas), y, no latinoamericano, sino latinoamericanista; lo primero por nacimiento y a lo segundo, aspiro, por intención, vocación y compromiso. Entre el título y la dedicatoria se acomoda, entonces, otro espectro.

“No he pretendido escribir una historia de la filosofía latinoamericana del Siglo XX”, nos dice Carlos Rojas en la introducción (p. 11), sin embargo, dedica el primer capítulo, que titula, “El pensamiento geohistórico y la filosofía latinoamericana”, a mostrarnos que dado que “en la cultura de cada sociedad se da una racionalidad concreta con modalidades propias de configuración” (p. 13), lo mismo sucederá con lo que llama “semiótica de la cultura” (p. 13), para entonces concluir que “el pensamiento y los demás sistemas de representación tienen su geografía y su historia” (p. 13). La presencia en estos comentarios de un enfoque foucaultiano, que lógicamente no debe sorprender a nadie, y de ciertos matices derridianos al referirse a los mecanismos etnocéntricos, a través de los cuales “los espacios centrales donde se ha desarrollado la filosofía han patentado un principio de exclusión de las filosofías que se consideran periféricas” (p. 14) lo llevan consecuentemente a plantear la necesidad de repensar la idea de un “único tiempo histórico universal” como la secularización, con su máximo exponente en Hegel, de una “cronología que el cristianismo impuso en los momentos en que era la cultura dominante” (p. 15).

Sabemos que esta pretensión universalista como fundamento de la interpretación evolucionista unilineal, (no debemos pasar por alto que una de las referencias que Rojas señala para este primer capítulo es El pensamiento salvaje de Lévi Strauss), efectivamente tiene su correlato histórico e historiográfico en el concepto de “historia universal” tan vigente durante el siglo pasado y, a su vez, tan presente en cierto tipo de interpretación de las llamadas culturas e identidades nacionales como tentación conceptual

para intentar homogeneizar de manera unilateral la diversidad que la compone.

De otra parte, tal como aclara el filósofo uruguayo Arturo Ardao, es también conocido que el concepto de “América Latina” es, a la fin y a la postre, una invención francesa de las aspiraciones de Napoleón III respecto a los nuevos territorios frente a las pretensiones expansionistas de la América del Norte. Fue Michel Chevalier quien sugirió en 1836:

Haciendo, por un instante, abstracción de Rusia, hay la Europa latina y la Europa teutónica: la primera comprende los pueblos del mediodía; la segunda, los pueblos continentales del norte e Inglaterra. Esta es protestante, la otra es católica. Una se sirve de idiomas en los que domina el latín, la otra habla lenguas germanas. Las dos ramas, latina y germana, se han reproducido en el Nuevo Mundo. América del Sur es, como la Europa meridional, católica y latina; la América del Norte pertenece a una población protestante y anglosajona. (Ardao en Zea, América, 162)

Surge así lo que Leopoldo Zea llamó “segundo encubrimiento”. Escribe Zea:

Ante la cultura de los pueblos que en Europa y Norteamérica habían alcanzado el punto más alto de progreso y civilización, el mundo indígena y el ibero-mestizo deben quedar enterrados. (Zea, América, 18)

De ahí podríamos llegar a pensar que los temas de la identidad y la esencia del pensar latinoamericano, (vuelven nuestros espectros), surgen como problemas sin posibilidades de ser resueltos ya que lo que pudo ser creado quedará inmediatamente negado en nombre de la razón, las concepciones logocéntricas de la historia y la

postulación de la existencia de un objeto de estudio, una metodología y un auditorio universales para el pensamiento filosófico.

No es de extrañar, entonces, que en sus Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal, Hegel encuentre las causas de una supuesta “ruina de las culturas de América” a partir de que, en su opinión, se trataba de culturas naturales que perecerían tan pronto como el espíritu se acercara a ellas.

América se ha revelado siempre y sigue revelándose impotente en lo físico como en lo espiritual. Estos pueblos de débil cultura perecen cuando entran en contacto con pueblos de cultura superior y más intensa. (Hegel, 173)

Para Hegel, América se convertía en el país del porvenir sin interés para el “filósofo que no es dado a hacer profecías” (Hegel, 173). Este mal llamado futuro suponía la sustitución de “lo que es” por “lo que se quiere que sea” (Hegel, 173).

Igualmente había ocurrido siglos antes. Ya desde Colón, señala Beatriz Pastor en su hermoso ensayo Discursos narrativos de la conquista: mitificación y emergencia, el Navegante

...se concede en su momento el poder exclusivo de crear América [recordemos aquí también la tesis de Edmundo O’Gorman en La Invención de América] de acuerdo a coordenadas establecidas por un modelo absolutista que eliminaba cualquier tipo posible de pluralidad cultural. (Pastor, 44)

Consecuentemente Lévy-Brühl, aunque al final de su vida admite que no hay diferencias esenciales entre la mentalidad primitiva y la conceptual del hombre moderno, había caracterizado la primera como prelógica por carecer, en su opinión, de todo principio de

causalidad y contradicción por lo que se encontraba, entonces, sumergida en una convivencia no racionalizada con su entorno físico natural. Se usarían posteriormente estos criterios para justificar la constante recurrencia de la importación de modelos y estructuras de esa larga tradición historiográfica, teológica y filosófica según la cual la representación y el análisis de la realidad latinoamericana estarían caracterizados por la eliminación, o al menos por el intento de oscurecer la percepción que las culturas autóctonas desarrollaban de sí mismas. Por lo tanto, señala el antropólogo Adolfo Colombres, el problema no parece limitarse a un nuevo juego axiológico sino que es uno que se empeña en destruir las mismas raíces de la diversidad y la pluralidad como elementos básicos de la identidad (Colombres, 62). Es así que, tal como lo menciona Arturo Andrés Roig, durante el período al que Francisco Romero ha denominado de normalización de la filosofía en Latinoamérica, sobresalen movimientos, como el del grupo Hiperión en México, en los que se dirigió el pensamiento hacia la necesidad de filosofar sobre la cultura nacional. (Andrés Roig en Zea, América, 62)

En un bello pasaje de su primer capítulo el doctor Carlos Rojas vuelve a plantear este mismo problema:

No sólo no se da la filosofía sino desde una circunstancia determinada –como han reconocido las filosofías historicistas- sino que también la concreta realización de la filosofía se lleva a cabo de acuerdo con la específica configuración racional de una cultura e incluso de acuerdo a su semiótica. La filosofía no nace de la nada, sino que se nutre de la rica savia de la totalidad de la cultura: del lenguaje, de la literatura, del mito, de la política, de la vida económica. Dada esta configuración concreta de la semiótica y de la racionalidad de una cultura es, pues,

posible hablar de los parámetros espaciotemporales de la filosofía. (Rojas, 18s)

**S**in embargo, en mi opinión, es la última página y media en las que este primer capítulo de Rojas alcanza su mayor fineza conceptual. En ellas, Carlos nos advierte sobre la presencia de los espectros.

Ahora bien, esto no significa un mero particularismo o un mero localismo. Primeramente porque las culturas no son mónadas cerradas, sin puertas ni ventanas, como decía Leibniz de sus átomos energéticos. Las culturas tienen vasos comunicantes. Hay así una asimilación, una adaptación de ideas y valores al pasar de una cultura a otra. Entiéndase bien que no se trata de mera recepción, sino del hecho de que el proceso no es unilateral, sino multidireccional... Hoy sabemos las muchas ideas que los griegos tomaron de los pueblos orientales... La conclusión obvia que me parece se puede sacar, entonces, es que la universalidad puede entenderse en forma mucho más rica como comunicación que como una abstracta universalidad. (Rojas, 19)

En el mismo capítulo termina señalando:

Si utilizáramos la imagen poderosa de la Biblioteca de que habla Borges, podemos decir que esa biblioteca en que están contenidas todas las verdades de toda la humanidad planetaria está siempre disponible para su utilización y para hacer despertar la verdad del polvo grisáceo de los libros. (Rojas, 20)

**H**ermosa síntesis ésta entre un Leibniz transmutado, un Lezama Lima oculto y un Borges alucinante compartiendo un mismo espacio filosófico. Aunque Carlos nos

advierte que en este libro de lo que se trata es de presentar una muestra de nuestros filósofos, confieso, que según leía, hubiera querido que retomara esta especie de canibalismo conceptual, (calibanismo diría Roberto Fernández Retamar), para ubicar su muestra en ese espacio. No es, sin embargo, una perspectiva que abandona totalmente. En capítulos como “El impacto de la Ilustración en el pensamiento latinoamericano”, “Cien años de filosofía en América Latina”, “José Enrique Rodó”, “José Carlos Mariátegui”, “Francisco Romero y la filosofía latinoamericana”, “Leopoldo Zea”, “Arturo Andrés Roig: teoría del pensamiento latinoamericano” y “Danilo Cruz Vélez: el cuestionamiento de la politización”, no se limita a la reseña crítica, sino que, con profunda agudeza, logra consistentemente crear sortilegios para apaciguar los espectros y llegar a convivir con ellos.

Comencé este comentario evocando la presencia del pensamiento filosófico precolombino. Sin embargo, cualquiera que entre por esa puerta, se encontrará, irremediablemente, como a mí me ocurrió, con una secuencia de conceptos/eventos de gran significación y que anteceden la perspectiva calibanesca que propone el texto que presentamos.

**B**astante adelantada la evangelización en América, el mismo Bernardino de Sahagún se mostró escéptico sobre el número de los nuevos cristianos y sobre la sinceridad de la fe de los conversos. En un apéndice a su *Historia General*, añadido en 1576, llega a decir:

Esta nueva Iglesia quedó fundada sobre falso. Ahora que se ha construido la Iglesia de Nuestra Señora de la Guadalupe, los indios la llaman Tonantzin con el pretexto de que los predicadores la llaman Madre de Dios. Este es un abuso que debe ser detenido porque el verdadero nombre de la Madre

de Dios no es Tonantzin sino Dios y Nantzin, Diosnantzin. Me parece una invención satánica para encubrir la idolatría. Es claro que en sus corazones la gente común que va allí en peregrinaje está movida solamente por su antigua religión. (Lafaye, 44)

En el mismo apéndice Sahagún presenta otros casos análogos. A Santa Ana, por ejemplo, informa que la llaman Toci, “nuestra abuela”, con el pretexto de que si los predicadores afirmaban que Santa Ana era la abuela de Jesucristo, debería serlo, también, de todos los cristianos. (Lafaye, 44)

Conservemos, por ahora, la idea con la que comienza la cita: es un pensamiento fundado sobre falso. Un falso que hoy llamamos sincretismo, o según la opinión de otros cronistas, convivencia paralela de ambos sistemas de pensamiento, que les permitía, a los indígenas, entregarse secretamente a ritos antiguos sin poner en duda la pertenencia a las recién llegadas estructuras.

Este llamado sincretismo, demuestra León Portilla, puede ser mucho más devorador cuando nos referimos a la conciencia indígena de la herencia de su propia cultura (Portilla, Toltecayotl, 66). *Tlapializtli*, (como nos dice en su libro Toltecayotl: aspectos de la cultura náhuatl) significa literalmente “la acción de preservar algo”. Si se le añade el prefijo “to”, que significa “lo nuestro” (dando *totlapializtli*), adquiere la connotación más precisa de “lo que corresponde a nosotros guardar o conservar”, idea que viene acompañada de la de “yuhcatiliztli” o “la acción que lleva a existir de un modo determinado” (Portilla, Toltecayotl, 67). Sin embargo, también nos informa León Portilla que en 1428, cuando se completa la victoria mexicana sobre los pueblos que anteriormente ocupaban el territorio, deciden que hay que reinterpretar el pasado para poder apoyar el futuro sobre el destino. Había que establecer otras palabras y recuerdos; cambiar, inclusive, el contenido de los

códices. En el **Matritense**, recopilado por los informantes de Sahagún, encontramos lo siguiente:

No conviene que toda la gente conozca las pinturas. Los que están sujetos, los hombres del pueblo, se echarán a perder y andará torcida la tierra, porque allí se guarda mucha mentira y muchos en ellas han sido tenidos falsamente por Dioses. (Portilla, Toltecayotl, 72)

Añade León Portilla que, desde ese momento, distintos *tlatóllotl* (palabras-recuerdo) y códices empezaron a reflejar la nueva imagen que los mexicanos querían tener de sí mismos. Este nuevo saber, tercer concepto/evento, nos dice en *La Filosofía Náhuatl* estudiada en sus fuentes, encontró a su vez su máxima expresión en el lenguaje poético (Portilla, Filosofía 97). En opinión de los sabios aztecas - los *tlamantime* - lo único verdadero sobre la tierra es “*in xóchitl in cuícatl*” - la poesía - o literalmente, “flor y canto”, lo que suponía un rechazo del lenguaje racionalista y del criterio de correspondencia y adecuación de la verdad (Portilla, Filosofía 99). Según León Portilla, en la cultura náhuatl:

La poesía viene a ser, entonces, la expresión oculta y velada, que con las alas del símbolo y la metáfora lleva al hombre a balbucir y a sacar de sí mismo lo que en forma misteriosa y súbita ha alcanzado a percibir. (Portilla, Filosofía, 142)

Sin embargo, añade, “sus palabras rara vez logran decir “lo único verdadero”, porque la auténtica poesía: flor y canto, “no la produce aquí la primavera” (Portilla, Filosofía 103). En su conferencia “Mitos y cansancio clásico”, de 1957, texto con el que abre *La expresión americana*, cuando el maestro cubano José Lezama Lima hace referencia a la composición

del Popol Vuh, cuarto concepto/evento, subraya, con razón, que, aparentemente resulta ser un documento que existió sólo de forma oral hasta mediados del Siglo XVI, cuando un sacerdote indígena, Diego Reinoso, lo recopiló por escrito con caracteres latinos. A comienzos del Siglo XVIII, el dominico Francisco Jiménez, párroco de Chichicastenango, copia el manuscrito y lo traduce al castellano, que luego de andar desaparecido, sería redescubierto en 1941 por Adrián Recinos, embajador de Guatemala en Estados Unidos (Lezama 64).

Según el comentario de Irlema Chiampi, de la Universidad de Sao Paulo en Brasil, la importancia de este texto de Lezama no radica exclusivamente en este juego de presencias y borraduras, sino en su propuesta de descubrir una historia de la imaginación americana que en vez de otorgarnos una identidad, diseña una forma de devenir de nuestra producción cultural. Es lo que Lezama llamaría la presencia de un logos poético como base de una visión histórica latinoamericanista (Chiampi en Lezama, 11).

Sugiere el cronopio inmenso [como bautizó a Lezama Julio Cortázar], en las “Sumas críticas del americano”, última de las conferencias de La expresión americana, lo que llama “el protoplasma incorporativo” o la “receptividad mestiza de las influencias” (Lezama 172). Me parece que es a esta imagen a la que quiere atenerse Carlos Rojas en su libro. Pero la “imago” lezamiana, como bien describe Chiampi, es siempre un “potens”; un poder ser; una multiplicidad de formas de lo real sin las limitaciones de un *a priori* al cual deban someterse los hechos; una suma y transformación de fragmentos de otros imaginarios. (Chiampi en Lezama 30) Es, en fin, la biblioteca de Borges de la que se habla en el primer capítulo de su libro, como elemento constitutivo del espacio filosófico que lo cobija.

Según esta interpretación, los espectros de la identidad nos llevan a evadir el problema de lo

latinoamericano. No son otra cosa sino el calco de un objeto filosófico heredado desde la occidentalidad del pensamiento y que establecen los límites de una posible teoría cultural en lugar de liberarla.

¿Cómo podemos, entonces, construir un discurso o un sujeto latinoamericano? Según el comentario del texto de Lezama que ofrece Brett Levinson, se logra tan solo abandonando el discurso de la identidad (Levinson 11). Nuestra cultura y por lo tanto, - siguiendo de cerca la propuesta de Carlos Rojas - nuestra filosofía, al igual que la griega (y hemos visto que así lo señala en ese primer capítulo) es el producto de una secuencia de encrucijadas al principio de las cuales no hay un fundamento originario a ser copiado o representado. Es decir, plantear la identidad como un problema que siempre debe evocar un estado originario de la cultura es, ya de por sí, un enfoque enmarcado en paradigmas europeizantes. Según Levinson, la historia para Lezama viene a ser la traducción interminable e imposible de un “algo” irrecuperable, pero también la secuencia de las generaciones y regeneraciones de esos mismos momentos (Levinson 17).

Demuestra Levinson cómo en América Latina, tradicionalmente, ser diferentes - en cuanto que la identidad supone esa diferencia- nos ha exigido no solo ser “nosotros mismos” (autenticidad), sino también ser iguales a un “uno mismo” que se plantea como originario (igualdad). Es, entonces, una diferencia que se plantea por la vía negativa: somos latinoamericanos en cuanto que no somos europeos ni estadounidenses. Plantear, sin embargo, una “semiotividad concreta en evolución”, como lo hace Carlos Rojas, supondría, al modo de Lezama, una identidad sin modelo al cual copiar o al cual oponerse. Sería entonces una identidad no platónica; una identidad que, como lo sugiere Levinson al interpretar La expresión americana, no se ve forzada a corresponder a un eidos originario (Levinson 49). De tal forma, habría que descartar

los ideales a priori de esa identidad, como resulta ser, por mencionar un ejemplo, el “espíritu eterno del inca” en el intento de Mariátegui por definir un marxismo latinoamericano del cual habla Carlos en el capítulo sexto de su libro.

“Las influencias, (escribe Lezama), no son de causas que engendran efectos, sino de efectos que iluminan causas” (Lezama 57). Es decir, una tradición tardía no solo asimila a las anteriores, sino que las fabrica, a través de una constante relectura y re-escritura. De tal forma, la historia y la cultura, como sugiere Rojas Osorio al utilizar la imagen borgiana de la biblioteca que contiene todos los conocimientos, no se organizan como una secuencia de eventos sino como un continuo siempre presente y cambiante. Al respecto nos dice el cubano en su ensayo “Mann y el fin de la grandeza”:

En nuestra época, para señalar la inicial de la cadena mimética, sería necesario unir los espectros de Scotland Yard con el colegio de traductores de Toledo, trabajando en cooperación con el síndico de escribas egipcio. (En Levinson, 73)

Para Lezama, la recopilación es el componente esencial de un sistema que pueda llamarse latinoamericano que comienza su marcha, como he querido demostrar con las citas de Sahagún y León Portilla, desde una multiplicidad cultural que se encuentra en los mismos orígenes. Esta imagen, sin embargo, es una que borra y reescribe aquello que está copiando.

Aún en aquellos casos en que, según el binomio con que comenzamos (filósofos latinoamericanos/filósofos en Latinoamérica) Carlos Rojas ubica en el segundo polo, nos va mostrando cómo se manifiesta ese acto de reescritura con la que a veces, inclusive, se invierten la centralidad y la periferia. Son efectos que iluminan las causas. Es el plutonismo lezamiano, espacio, que como dice Chiampì, “con su fuego originario rompe los fragmentos y los

unifica para formar un nuevo ordenamiento cultural” (Lezama 18). El hecho americano se manifiesta como exhibición del “eros cognoscente” de una poiesis demoníaca y no como la manifestación de un espíritu objetivo que respete las diferencias y las continuidades (Lezama, 22).

Este libro del doctor Carlos Rojas viene a complementar una secuencia, no abordada, en esta magnitud, en Puerto Rico y que está precedida por sus libros anteriores: *Hostos: apreciación filosófica*, *Filosofía moderna en el Caribe hispano*, *Pensamiento filosófico puertorriqueño*, y, con Antonio Mansilla, *Bibliografía de la filosofía en Puerto Rico*.

Tan solo esperamos poder tener pronto a la mano la segunda parte, que en este volumen anuncia, nuestro amigo, filósofo latinoamericano y latinoamericanista.

## Referencias

1. Colombes, Adolfo. “La colonización cultural de la América indígena”, Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1987.
2. Hegel, G. W. F. “Lecciones sobre la filosofía de la historia universal”, Madrid: Revista de Occidente, 1946.
3. Lafaye, Jacques. “Quetzalcoatl and Guadalupe. The Formation of Mexican National Consciousness 1531-1813”, Chicago: University of Chicago Press, 1976.
4. León-Portilla, Miguel. “Toltecatl. Aspectos de la cultura náhuatl”, México: Fondo de Cultura Económica, 1987.
5. León-Portilla, Miguel. “La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes”, México: Instituto de Investigaciones Históricas. U.N.A.M., 1979.
6. Levinson, Brett. “Secondary Moderns. Mimesis, History and Revolution in Lezama Lima’s “American Expression””. London: Associated University Presses, 1996.
7. Lezama Lima, José. “La expresión americana”, México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
8. Pastor, Beatriz. “Discursos narrativos de la conquista: mitificación y emergencia”, Chicago: Hanover, 1988.
9. Rojas Osorio, Carlos. “Latinoamérica. Cien años de filosofía”, San Juan: Isla Negra Editores, 2002.
10. Sahagún, Fray Bernardino de. “Historia general de las cosas de Nueva España” Madrid: Alianza Editorial, 1988.
11. Spengler, Oswald. “La decadencia de occidente. Bosquejo de una morfología de la historia universal”, Madrid: Espasa Calpe, 1976.
12. Zea, Leopoldo. “América Latina en sus ideas”, México: Siglo XXI, 1986.
13. Zea, Leopoldo. “500 años de historia. Sentido y proyección”, México: Fondo de Cultura Económica, 1991.