

PRIMERA PARTE

*REFLEXIONES ANTROPOLÓGICAS
LATINOAMERICANAS*

Primeros pasos (1964-1970)
Un pensar todavía ontológico

¿UNA GENERACIÓN SILENCIOSA Y CALLADA?*

Hay muchos tipos de "silencio", es decir, hay muchos modos de permanecer "callado". Las existenciales, los modos de comportarse del agente humano, las actitudes primarias ante la falta de un signo comunicativo, pueden ser analizados. Es esto, aunque en cortas líneas, lo que nos proponemos.

Tenemos conciencia de que un cierto modo nuevo de encarar la vida se ha originado en nuestra Patria. Esta "toma-de-conciencia" no puede sino ser colectiva, pero al mismo tiempo sólo de un pequeño grupo, una minoría insignificante -por su número-, pero quizás muy significativa por su "perspectiva". Sólo algunos se re-conocen de esta generación: siempre es así en la historia. Cuando surge un nuevo "mundo" -en el sentido contemporáneo de Welt, es decir, cosmovisión (Weltanschauung)- sólo los que lo han descubierto, los que lo viven, los que poseen el sentido de dicho "mundo" se saben portadores de un tesoro necesariamente secreto para los demás. Así han nacido los movimientos sectarios -los que por naturaleza se sienten "pocos"-, pero igualmente han nacido así los grupos universalistas, que necesariamente debieron ser pocos, como las células del embrión son pocas, y por ello mismo, nos hablan de la esperanza de una futura plenitud. Sólo son grandes y muchos desde el comienzo los procesos mecánicos o inorgánicos, o los monstruos.

Nuestra generación, de la cual, los primeros que la constituirían escucharon en sus años infantiles los terribles acontecimientos de una

*Artículo aparecido en *Sí*, No. 2, Mendoza, 1964, p. 5. Escrito en Maguncia (Alemania), en 1964.

lejana segunda guerra mundial, y de la cual, los últimos vivieron también como niños o adolescentes los hechos de los años 1955, en Argentina, nuestra generación, permanece silenciosa y callada. ¡Es a esos que han tomado conciencia que constituyen esa generación, esos pocos y perdidos en todos los rincones del país, esos que no temen el mundo contemporáneo del cambio social y de la técnica, pero tampoco niegan el pasado secular, no sólo republicano, sino colonial y cristiano-europeo, es a esos a los que nos dirigimos en estas pobres líneas sin ninguna pretensión! Y nos dirigimos a ellos para pedirles la razón de su silencio, de su mudez, de su aparente ausencia del teatro donde se juega la historia, es decir, del mundo intersubjetivo de la opinión pública. No nos referimos a esa "opinión pública" masiva y objeto de la propaganda. Nos referimos a esa opinión que objetivada en la comunidad puede ser entendida, subjetivizada, comprendida no sólo por el hombre de la calle -lo que es ya importante-, sino también por todos aquellos que en los diversos estratos de la sociedad -desde el sindicalista hasta el político- constituyen la "conciencia" de un pueblo. ¡Si nuestra generación no habla, si no escribe, si no obra, permanecerá marginal a la historia, y como esta historia es radicalmente la vida humana, simplemente no existirá!

¡Hay silencios y silencios!

Existe el silencio del ausente y desinteresado, al modo del inconciente y despreocupado, del egoísta, o al modo del "ocioso", sabio helénico que se retira de la ciudad para alcanzar su perfección propia -sin solidaridad alguna con los "suyos"-. Es el "yo" que se aparta del "nosotros", sin saber que en verdad se aniquila a sí mismo, por cuanto el fundamento de la vida no puede ser sino la convivencia.

Existe el silencio del incapaz, del impotente, del vacío, de todos aquellos que no dicen nada porque no "tienen" algo que comunicar. Si no son culpables de su negatividad deben ser objeto de una profunda comprensión -a fin de que por el servicio eficaz sean algo, y no permanezcan en su postración antihumana. Si fueran responsables de su estado -lo que jamás nadie podrá juzgar-, deben ser objeto de una doble misericordia, ya que además de no tener nada, tienen la culpa de su aniquilación.

¿Se encuentra nuestra generación en este caso? No lo creemos, al menos no podría ser responsable o culpable.

Existe el silencio del sediento y atento. Es un silencio henchido de humanidad. Es la postura esencial de la estructura contingente del hombre. Un helénico lo llamaría el existencial del discípulo, un judeo-cristiano la denominaría los anavim (los pobres de Yahveh); es decir, la actitud del que conociéndose no-acabado considera en

su rededor a fin de escuchar la voz que le indique el camino. Es el "desierto" al que se retiran los profetas, es la "prisión" en muchos grandes políticos, es la "desolación" de cuantos genios del arte conocemos, es la "contradicción" que nos acucia para develar el "sentido". Sin este "silencio" toda palabra es hueca -es pura palabrería-, y todo diálogo es inexistente -charlatanería-. Es el "silencio" fecundo, necesario; silencio al que nuestra juventud latinoamericana -nuestra generación- no está habituada. Es una verdadera desdicha, por cuanto los frutos futuros tienen razón directa con la intensidad y la soledad de este "silencio" creativo. ¡De esta etapa todo depende!

Existe el silencio del callado e impaciente, porque teniendo algo que decir, no sabe cómo decirlo. Falta de expresión, de ocasión para comunicarse, de público para escucharlo. Pero es normal -en el caso de nuestra generación-. Todo lo nuevo, porque es germinal, no puede ser comprendido sino por el que forma parte de eso que es "nuevo". La opinión pública está bien instrumentalizada por lo "antiguo", por los poderosos de otros tiempos -ellos fueron también pocos-, y se abrieron camino solos y contra todos. La masa, bien que sin seguirlos; sólo los entiende a ellos, es como con el vino al que nos habituamos, no tanto porque sea bueno, sino porque lo bebemos cada día, aunque cada día digamos que es malo. La única manera de romper el círculo vicioso del: "no escribimos porque no practicamos escribiendo, y no escribimos porque no tenemos dónde, y no tenemos dónde porque no tenemos público"; el único modo de romper ese círculo vicioso, aunque parezca infantil y pedante, hasta ridículo, es que escribamos para aprendernos nosotros mismos. De este modo constituiremos realmente "ese" nosotros, y como todo nosotros (inter-subjetivo) si es capaz de existir debe necesariamente crecer, porque la vida evoluciona orgánicamente. Escribamos entonces para que un día ese nosotros que se lea a sí mismo sea una buena parte de los miembros de nuestra Patria -si es que en verdad tenemos algo auténtico que decir.

Existe además el silencio del orgulloso, que como el oso de la fábula, espera para escribir un día una obra genial, magnífica, a la "europea", pero nunca la escribe, porque piensa en el "que dirán" más que en lo que piensa decir. Seamos nosotros, en cambio, de aquellos que callan y escuchan durante un tiempo, y durante un tiempo hablan y escriben, con seriedad, es evidente, pero sin pretensión de que sea definitivo, perfecto, incontestable. La ciencia avanza a partir de hipótesis parcialmente probadas, y que sólo serán enteramente admitidas -o dejadas de lado- por la acumulación de muchas generaciones. Pretender realizar solitario una obra incólume es simple-

mente soñar con lo imposible, pero lo más grave es impedir a todos aquellos que podrían haber demolido y construido sobre las ruinas o los restos o los edificios de tal obra, es impedir -repetimos- a sus discípulos continuar la obra. Si todavía, como en el caso de Buda, Sócrates o Jesús, los alumnos pudieran "vivir" junto a sus maestros, escribir sería menos necesario, pero la dificultad social y de nuestro tiempo presente aparta a los alumnos de sus maestros. Estos deben escribir, o de lo contrario, dejan de cumplir un deber histórico.

Existe por último el silencio de auténtico sabio que por sobreabundancia prefiere no decir algo más, por cuanto ha dicho ya lo que era necesario comunicar. Este silencio es el extremo opuesto del "silencio" inicial del "desierto", es entonces el "silencio" del que toma absoluta conciencia de que, al fin, ese algo es Alguien con el cual hay que aprender a dialogar, y para lo cual, todo lo dicho debe dirigirse a instrumentar accidentalmente ese "diálogo". Una vez que ese "diálogo" se inicia, la misión del que debía hablar y escribir, es guardar nuevamente "silencio".

Nuestra generación, creemos, permanece silenciosa y callada, porque se entrelazan ambiguamente dos "silencios": el del "desierto" -sabiéndose todavía incompleto, por ello en "espera" y aún en "esperanza"-, y el de aquellos que ya tienen algo que decir, pero se encuentran intimidados por la falta de práctica, de método, de instrumentos de expresión. ¡A esa generación le pedimos que guarde el silencio cuando escuche, pero que no permanezca callada cuando deba comenzar a expresarse!

"Si" es justamente ese instrumento de intersubjetividad, es donde podemos practicar la comunicabilidad para constituir un "nosotros", y un "nosotros" expansivo, creciente. En cierto modo es necesario, aunque con necesidad de medio, y todo aquel que por mera timidez permaneciera callado, además de traicionarse a sí mismo, traiciona a todos los que tienen derecho a escucharlo. Todo el que dice algo humano, a un nivel de profundidad real, óptica, vital, científica, es creador de "silencio": el que descubre algo para sí en una conferencia, en un artículo, no puede menos que atender, abstenerse de juzgar, comprender, aislarse momentáneamente de otras preocupaciones; es decir, se retira un instante al "desierto".

A los lectores no podemos sino pedirles que no callen y que sean creativos para que podamos constituir poco a poco una conciencia solidaria. Como toda conciencia comunitaria y viviente, es sólo adaptándonos al presente, juzgando los acontecimientos, descubriendo nuestra continuidad en la tradición, comunicándonos nuestras esperanzas en un futuro, en fin, comprendiéndonos ópticamente como his-

tóricos, que no sólo sobreviviremos, sino que quizás vitalizaremos una época. Para ello es una condición que los lectores, desde el nivel que ocupen en nuestra comunidad, y desde cualquier punto del país, se pongan a escribir con seriedad y documentación, con sinceridad profunda y real, a fin de que por la común-visión llegemos a una conciencia.

*EL TRABAJADOR INTELECTUAL Y AMÉRICA LATINA**

Dice Jorge Luis Borges en su poema sobre Francisco Narciso Laprida: "Yo que anhelé ser otro, ser un hombre / de sentencias, de libros, de dictámenes; / a cielo abierto yaceré entre ciénagas; / pero me endiosa el pecho, inexplicable, / un júbilo secreto. Al fin me encuentro / con mi destino sudamericano"¹.

Este dualismo entre pensamiento y lucha, entre vida reflexiva y acción se expresa igualmente en las líneas de Hermann Trinborn, cuando hablando del siglo XVI resume: "Es ésta una de las características de aquella época, en la cual -con diversa vocación- no sólo más de un letrado empuñaba gustoso la espada, sino que no pocos soldados servíanse desenfadadamente de la pluma"².

Sin embargo, si pretendemos -y es lo que nuestra generación pretende- alcanzar la edad adulta como nación, como grupo de naciones, es necesario que la función de la reflexión -en último término siempre práctica, por cuanto la existencia concreta se dirige en definitiva al bien común- se autonomice de la acción política para poder fundar acabada y científicamente sus articulaciones. Me explico: si el trabajador intelectual, el pensador -sea literato, filósofo o historiador- debe continuamente empuñar la espada de la acción, es muy difícil que, de hecho, pueda construir el edificio científico que exige una metafísica para la acción.

*Artículo publicado en *Si*, N° 3, Mendoza, 1964, pp. 6-7. Escrito en Münster (Alemania) en 1964.

Es por ello que me dirijo a todos aquellos que han sido llamados -llamado imperceptible a veces, llamado de la historia, del pueblo, del Absoluto- a cumplir la acción reflexiva del pensamiento, que muy lejos de ser un inútil egoísmo significa una función necesaria: imprescindible, faltando la cual toda política, todo sindicato, todo partido es una efímera circunstancia marginal de la historia.

El trabajador intelectual corre un doble peligro. O se siente arrastrado a una acción concreta que le impide poder consagrarse científica o propiamente a su trabajo; o, se encierra en un globo de cristal, en un aislamiento egoísta, en una irresponsabilidad social, en la apariencia de investigar los primeros principios sin interesarse del presente, presente en el cual todo principio existe y sin el cual ningún principio puede existir.

Los más grandes pensadores han respondido a la historia construyendo obras "comprometidas" con los acontecimientos. Sea un Buda, un Zaratustra, un Isaías, un Platón, un Agustín, un Tomás de Aquino, un Hegel, un Marx, todos han partido de un pueblo, de una problemática presente, para dialogar con los existentes y responder con existenciales. Además, el trabajador intelectual latinoamericano es tentado por otras posibilidades propias de nuestra posición en el mundo de la cultura. O imita simplemente ciertos esquemas, mitos o sistemas de otros grupos culturales más avanzados -simple "repetidor" invertebrado o antología "descompaginada"-; o, ignorando lo que otros con esfuerzo e inteligencia han descubierto, cual nuevos Descartes, pretende partir de una cierta originalidad infundada, superficial, aparente.

De todo esto podemos concluir que la tarea del trabajador intelectual latinoamericano es doblemente ardua -mucho más que la del europeo-; debemos asimilar, asumir como propia la tradición de nuestra cultura -que se origina mucho antes de un Carlomagno, de un Carlos V, de nuestros próceres patrios del siglo XIX-; debemos saber discernir los elementos que han nacido en tierra americana por el mestizaje de lo indígena, lo criollo; debemos, por último, construir un pensamiento que sin negar nuestros orígenes ni nuestra originalidad, guarde su nivel científico y cimente la acción de aquellos que operan la Historia prácticamente -fundados en las orientaciones que analizan los que operan la Historia teóricamente, acción ciertamente no secundaria, sino muy por el contrario, esencial.

Todo esto lo entendió muy bien el joven filósofo de la generación de la "Izquierda hegeliana" llamado Karl Marx. Con 17 años ingresó a la Universidad de Bonn, después estudió en Berlín -bajo la influencia de Hegel-, y defendió en 1841 su tesis doctoral, exponiendo

temas que pudieran parecer extremadamente lejanos de toda acción: "Momentos en el desarrollo de la filosofía. La filosofía perfecta"³. Sin embargo, en dicha filosofía⁴ se funda toda la doctrina económico-política de Marx y Engels.

Es decir, toda acción política necesita un humanismo, una antropología, una filosofía social que funde, que basamente su construcción prudencial. Sin un cuerpo de pensadores todo movimiento político está llamado al fracaso, a caminar sin ruta, como si fuera un ciego.

Un pensador contemporáneo nos recuerda este principio -por otra parte bien conocido desde el tiempo de los filósofos griegos o los profetas de Israel-: No puede hacerse de la acción el principio de una doctrina total⁵.

Esta tarea teórica de discernir, de analizar cuál sea el humanismo que incluye la acción de un movimiento político, es la obra de aquellos que han sentido la vocación no ya de ejercer la acción sino de fundarla. Llamamos entonces a esta responsabilidad esencial, a todos aquellos que no sintiendo ninguna inclinación a la acción política concreta, piensan en cambio servir a los hombres en la Historia por medio de la acción reflexiva del pensamiento. En este caso debemos dar un paso más y contemplar cuál deba ser el objeto adecuado del pensador en la encrucijada histórica en la que América latina se encuentra situada.

El gran humanista Erasmo de Rotterdam definía a la razón -la que discierne los fundamentos de la acción política- como un Rey entre las otras operaciones humanas⁶. En América latina debemos saber descubrir la estructura de nuestra conciencia, de nuestra conciencia como naciones, como grupo de naciones, como realidad socio-cultural. Debemos llegar a analizar el origen, la evolución, la crisis de nuestra conciencia colectiva -que incluye sin destruir a toda conciencia individual-. Esta tarea no puede ser el objeto del trabajo aislado de algún pensador, sino que es necesario muchos equipos, investigadores, institutos, a fin de alcanzar una noción clara de lo que somos, como cultura, de lo que somos en el mundo, del puesto que ocupamos en la Historia universal, de lo que debemos ser en un próximo futuro por la convergencia inevitable y mundial en la que nos encontramos embarcados.

El trabajador intelectual latinoamericano -no sólo profesores o estudiantes, sindicalistas, periodistas, pensadores, etcétera- debe ocuparse principalmente de Latinoamérica a fin de realizar una obra de valor universal, a fin de ser respetado en el mundo de la ciencia, por cuanto lo universal no se alcanza sino en la perfección de lo particu-

larmente efectuado. Nuestra posición nos llama, nos exige, nos limita, a solucionar "nuestro" problema. Todo aquel que pretenda proponer al mundo una solución original -si es latinoamericano- será "algo" de Latinoamérica. De allí la crisis de muchos pensadores que sueñan con una Europa perfecta y lejana, y luchan por imitarla en Latinoamérica; al fin sólo alcanzan la conmiseración del europeo y la incompreensión del latinoamericano. Muy por el contrario, si descubrimos nuestro camino entenderemos que para ser oídos en Europa o Asia, es necesario que presentemos sin equívocos nuestra personalidad -nuestro temple, nuestra "cara"- latinoamericana. Para ello "Latinoamérica" debe dolernos, debe desesperanzarnos, debe tornarse problemática, debe ser el objeto mismo de nuestra reflexión. El pensador debe saber mostrar al político que el pueblo latinoamericano tiene ciertas características propias, que exigen soluciones propias. Muchas veces nuestras "élites" políticas extranjerizantes han introducido en nuestro continente soluciones europeas (como el liberalismo inglés, el positivismo y el laicismo sacralizado de Comte y Littré) norteamericanas, sin ningún discernimiento. Ellos han razonado así "Si en Europa (o Norteamérica) existen estas corrientes de pensamiento; y Europa se encuentra tan adelante, es necesario concluir que esas corrientes de pensamiento son la causa del éxito de dicha cultura". Este simple y erróneo razonamiento se encuentra a la base de muchos mitos o ideologías minoritarias que ignoran los principios esenciales de la estructura propia de la conciencia del pueblo latinoamericano. Podríamos -y deberemos hacerlo- criticar duramente a más de un prócer de nuestras naciones que ha caído en ese mimetismo tan simplista y devastador.

Es necesario respetar no sólo nuestras estructuras político-democráticas, económicas u otras, sino y principalmente, la conciencia de nuestro pueblo. La revolución es posible y necesaria, pero en continuidad del alma de un pueblo, de la médula de su existencia, de las estructuras fundamentales de nuestras naciones. Si no discernimos cuáles sean dichas estructuras podemos cometer la imprudencia de nuestros antecesores del siglo XIX y de la primera parte del XX, que han anemizado nuestro pueblo, que han desorganizado la posibilidad de su existencia -muchas veces comprometidos con el extranjero, con el imperialismo económico cultural de Europa y Estados Unidos.

No es el objeto de estas líneas el estudiar las estructuras de la conciencia latinoamericana, ni de exponer el método para poder alcanzar tal objetivo, sino simplemente de llamar la atención a profesores y estudiantes, a los sindicalistas, pensadores, literatos, artistas, a "volverse hacia la misma Latinoamérica", para hacerla objeto de su ocu-

pación, de su pre-ocupación, de su trabajo⁷. Es necesario que los nuevos partidos políticos, los sindicatos, los movimientos intelectuales puedan enraizarse en el suelo fecundo y amplio de nuestra América latina, sabiendo sin embargo luchar contra esa succión tan propia de lo primitivo en nosotros. Esa lucha no es fácil, más aún es titánica. El halago de la fineza europea y la tentación del ocio hispano-americano, el pragmatismo antimetafísico del norteamericano y la dificultad misma del objeto nos incitan continuamente a dejar nuestra tarea.

Concluimos recomendando con insistencia al trabajador intelectual descubrir y poseer los instrumentos necesarios para el ejercicio de su acción -las lenguas extranjeras, los métodos europeos-norteamericanos, el hábito científico respectivo exigente de sí mismo, volcarse a la investigación de Latinoamérica como un todo sociocultural, a fin de discernir una antropología, una ciencia política, un humanismo que permita a nuestros dirigentes y políticos construir una sociedad más justa, más adecuada a las exigencias de nuestra existencia situada, nuestra existencia concreta que no puede ser sino latinoamericana, en un mundo que se unifica, en una civilización que respetando las particularidades se planetiza-. ¡A nosotros analizar y defender nuestra "particularidad" latinoamericana!

NOTAS

- 1 Cit. en *Revista de Occidente* (Madrid) I (1963), p. 111.
- 2 *Señorío y barbarie en el valle del Cauca*, inst. Gonzalo F. de Oviedo, Madrid, 1949, p.42.
- 3 *Die Frühschriften*, Kröner, Stuttgart, 1953: Aus der Doktordissertation (1840) , p. 12-19.
- 4 Recomendamos especialmente la *Nationalökonomie und Philosophic* (1844), (*Ibid.*, 225-316) donde se dan las principales articulaciones del pensamiento filosófico marxista: El trabajo, la acción, define al hombre "Das subjektive Wesen... als Person ist die Arbeit", p. 228) , pero cuando dicho trabajo va como a derramarse en beneficio de "otros" se produce la alienación (*Entäußerung*), la aniquilación extranjerizante del mismo sujeto con respecto a su propio ser (*Entfremdung*) (*Ibid.*, p. 229). El trabajo es como un elemento de la naturaleza (*naturbestimmten Daseinsweise* (*Ibid.* , p. 230) , mientras que el capital es un momento del mismo trabajo ("als ein Moment der Arbeit selbst") (*Ibid.*, p. 230). El único modo de evitar la alienación es a partir de la "esencia genérica" (*Gattungswesen*) del hombre, a través de su "Vida y conciencia genérica" (*Gattungsleben, Gattungsbewusstsein*)

(*Ibid.*, p. 234-239) alcanzar el comunismo, donde la existencia individual se identifica con la esencia de la comunidad (“... in seinem individuellsten Dasein zugleich Gemeinwesen ist”) (*Ibid.*, 236) , donde la comunidad es la realización perfecta de la esencia del hombre con la naturaleza, una verdadera resurrección de la naturaleza ("Also die Gesellschaft in die vollendete Wesensheit des Menschen mit der Natur, die wahre Resurrection der Natur,... Humanismus der Natur") (*Ibid.*, p. 237). No entraremos aquí a criticar dicho humanismo, por cuanto será el objeto de otros trabajos.

- 5 Maurice Blondel, *La Pensee* (inédito): “La philosophie de l’action... car si j’avais pris l’Action comme objet d’étude, je n’avais pas fait l’Action le principe formel et systematique d’une doctrine spéculative et totale” (cit, Claude Tresmontant, *Introduction a la Metaphysique de M. Blondel*, Seuil, París, 1963, p. 168).
- 6 *Enchiridion*, IV; an Opera Omnia, Georg Olms, Hildesheim, 1962. t, V, col. 14 D-E.
- 7 No podemos dejar de aplaudir al Fondo de Cultura Económica (especialmente con sus colecciones Tierra Firme e Historia de las Ideas en América).

¿EL SER DE LATINOAMÉRICA TIENE PASADO Y FUTURO?*

Hablaremos de "*Latino-américa*" por dos motivos. Primeramente, por cuanto América del Norte (la anglosajona y canadiense francesa) es otro "mundo", que podremos encarar dentro de algunos decenios, después de habernos claramente "encontrado a nosotros mismos". En segundo lugar, porque hispano o iberoamérica existió hasta el siglo XVIII -la *Cristiandad* colonial, como la llamara Toribio de Mogrovejo¹-, mientras que, el proceso de universalización y secularización del siglo XIX, se constituyó esencialmente por el aporte francés -en lo cultural- y anglosajón -en lo técnico. Desde ese momento el mundo "español" es ya marginal en América *latina*. Por otra parte la antigua América pre-hispánica -indoamérica- se ha incorporado a la cultura y civilización latinoamericana (aunque guarde en ciertas regiones las características intactas de las civilizaciones pre-hispánicas) por cuanto los indios ocupan desgraciadamente el lugar de una "clase social" (la última, por una injusticia secular) aunque muchos de los elementos de su "mundo" vivan y pervivan en el "mundo latinoamericano" en su totalidad -incluyendo los criollos y los europeos, las regiones agrarias como las urbanas-. "América latina" es esa totalidad humana, esa comunidad de los hombres que habitan desde California al Cabo de Hornos, cuyo *mundo* se ha ido progresivamente constituyendo a partir del fundamento racial y cultural del hombre pre-hispánico, pero radicalmente des-quiciado (sa-

*Trabajo escrito en Münster en 1964.

cado de cauce, una verdadera *metanoía*) por el impacto del mundo hispánico del siglo XVI. Nace así lentamente, una *Cristiandad americana* -muy diversa de la medieval europea- que va integrando evolutivamente sus diversos elementos hasta madurar en el siglo XVIII. Nueva ruptura en el siglo de la independencia y la organización, nuevo aporte étnico y cultural, técnico y de civilización; se originan así el racimo disperso de *Naciones latinoamericanas* que en una dialéctica búsqueda van al encuentro de su destino. Ese destino ha de ser *la auto-conciencia de la existencia latinoamericana integrada* no sólo en la historia mundial, sino efectivamente en la *civilización universal* que se avecina al horizonte.

¿De qué manera puede el pensador "pensar" Latinoamérica? ¿De qué manera debe el filósofo "oponerse" (ponerse-ante) Latinoamérica? ¿Cómo debe el intelectual descubrir la Latinoamérica en la que viviendo y con-viviendo no llega a hacerla objeto de su propia reflexión? Es siempre así, y ha sido siempre así, lo más habitual, lo que "llevamos puesto", por ser tan cotidiano y vulgar, no llega nunca a ser objeto de nuestra preocupación, de nuestra ocupación. Es todo aquello que por aceptarlo todos pareciera no existir; a tal grado es evidente que por ello mismo se oculta. Por ello todo latinoamericano, por el solo hecho de serlo, ha nacido, se ha originado, ha descubierto las cosas, las existencias en un "mundo", en un sistema intencional, desde un conjunto de perspectivas constituyentes, que por tan sabidas no las sabe ya nadie. En cierto modo descubrir los últimos constitutivos del mundo latinoamericano es ir al encuentro de un número limitado de "perogrulladas", que significan, sin embargo, los últimos soportes de nuestras existencias.

Una de ellas es, por ejemplo, aquello de que "de tal modo el español no necesita de nada para vivir, que ni siquiera necesita vivir, no tiene últimamente gran empeño en vivir y esto precisamente le coloca en plena libertad ante la vida, esto le permite señorear sobre la vida"². Nos preguntamos entonces sobre el *ser de Latinoamérica*. Aquí, y ante todo, debemos distinguir tres significaciones equívocas en ese *ser de Latinoamérica*. O hablamos de los *seres* de o en Latinoamérica, es decir, de las tierras, de los océanos que nos limitan, de los cielos que nos cubren, de las riquezas que poseen nuestros suelos, de las razas de nuestros pueblos, en fin de todo aquello que objetiva, que muda y opacamente existe-en-sí, el ser bruto: las cosas. O hablamos de los hombres, y en particular de aquello que constituye al hombre en comunidad originariamente y que es su *mundo*, mundo intencional; y en este sentido podremos referirnos a las peculiaridades del mundo latinoamericano tan diverso del helénico, del asiático o aún del nor-

teamericano. O hablamos del *ser visualizado*, descubierto, enmarcado dentro del horizonte y la originalidad del "mundo" latinoamericano; por cuanto el ser es visto desde Latinoamérica; necesariamente, de una manera propia.

Creemos que lo esencial, para la reflexión humanística -que se encuentra o debiera encontrarse a la base de toda acción social, sindical, política, cotidiana- es estudiar, analizar, describir el *mundo latinoamericano*, y, evidentemente, como su último y más radical elemento, la perspectiva, desde y con la cual el latinoamericano descubre, se la manifiesta, se le patentiza el *ser* en general: la existencia. De otro modo "lo único que puede afirmarse con rigor, y comprobarse históricamente, es una experiencia americana del Ser que, al realizarse, configura a su vez el ser histórico del hombre latinoamericano"³. Aquí Ernesto Mayz Vallenilla define ya toda una metodología: desde la experiencia (Erfahrung) del *ser* a la constitución "original" del ser histórico, del *mundo* latinoamericano -no hay prioridad temporal, sino lógica; por cuanto la experiencia del *ser* es ya el elemento esencial en la constitución del *mundo*, y viceversa.

Se abren entonces dos caminos a la investigación: uno histórico, otro propiamente ontológico -pero que deben ser recorridos simultáneamente, si es que se quiere dar cuenta de ambos radicalmente.

Leopoldo Zea ha recorrido, entre otros -pero ciertamente puede ser tomado como ejemplo-, el camino de la indagación del ser americano (quizá el no haberse limitado a solo latinoamérica hace perder a su trabajo muchos de los elementos que buscamos) desde un punto de vista histórico⁴. Alberto Caturelli, por ejemplo, recorre más bien la vertiente ontológica⁵.

Sin embargo, la historia de la que hablamos no debe ser ni una mera historia anecdótica, ni una interpretación histórica y tampoco una filosofía de la historia⁶; sino que debe ser una historia del *mundo* latinoamericano (que evidentemente debe poseer como material una historia, una interpretación y una filosofía de la historia, pero no es ninguna de ellas sino algo radicalmente diverso). Por otra parte, la ontología del *ser* visualizado desde latinoamérica no es un capítulo de la ontología, sino una aplicación a una intersubjetividad "concreta" de las estructuras fundamentales que tematizan *de hecho* su intelección -y aún su percepción del *ser*-. Una historia del *mundo* latinoamericano y la *perspectiva radical* de dicho mundo es lo que debemos proponernos como objeto de nuestras reflexiones. En nuestra terminología personal llamamos a todo ello: el "*núcleo ético-mítico*" de la civilización y cultura latinoamericana.

En general, creemos, lo que falta a los trabajos realizados hasta

ahora son dos elementos de gran importancia: o una falta de utilización de documentos, de casos concretos históricos estudiados a lo largo de toda la evolución latinoamericana (desde la cultura prehispánica hasta el siglo xx) -tarea de una filosofía e historia de la cultura-; o falta de tematización al nivel ontológico y radical -permaneciendo al estrato de lo puramente "historia de las ideas"-, Tenemos plena conciencia que una tarea de conjunto es muy difícil, pero será en esa línea metódica por la que se podrá llegar a algún nuevo resultado.

I

¿TIENE LATINOAMÉRICA "PASADO"?

He aquí una pregunta que pareciera sin sentido por demasiado simple, y, sin embargo, es fundamental para discernir el ser latinoamericano. En su interesante *Comunicación*⁷ el Dr., Manuel Gonzalo Casas repite una y otra vez:

"Pues América, como tal, no nace de los imperios precolombianos ni nace de la tierra, aunque los envuelva; tampoco nace en el descubrimiento, en la conquista o en la colonización, Todo eso es el pasado, y si América está allí, sólo lo está como libre de posibilidad del futuro y su creación... Porque América no es el pasado..." (columna 2).

Estamos del todo de acuerdo con esta expresión, pero si se la entiende bien. Un pueblo, una comunidad, una cultura sin pasado no tiene futuro, por cuanto la posibilidad real y profunda de un "no-ser-todavía" se enracina, se funda, en la realidad y la densidad de los cimientos, de "lo acaecido" por y en ese "nosotros", Existencialmente un niño no tiene futuro; el futuro le es atribuido por los adultos, en cuyo mundo existe un pasado histórico, El "mundo" imaginario de un niño es tan pequeño que solo lo absolutamente inmediato -el puro presente- llama su reducida atención (en ese sentido, el animal vive esencialmente en un "solo presente"). Así pudo decir Hegel: "Amerika ist somit das Land der Zukunft, in welchem sich in vor uns liegenden Zeiten, etwa im Streite von Nord- und Südamerika die weltgeschichtliche Wichtigkeit offenbaren soll..."⁸. El que posee una historia -una conciencia del pasado-viviente en la tradición-puede objetivar en el que no la tiene su propia noción de futuro. Pero en verdad ese futuro no es real, sino ilusorio, es un sueño o una utopía. Así nacieron los mitos sobre Latinoamérica que tan pesadamente han sobrecargado nuestra conciencia, en este caso, sí, debe-

mos hablar que el futuro ilusorio de América latina fue "el opio del pueblo" -por cuanto lo establecía como ya existiendo en un mundo mejor o nuevo, pero realmente inexistente, y con ello no podía crearse la "conciencia de insatisfacción", motivo próximo de la tendencia hacia un efectivo futuro mejor.

De tres modos un pueblo podría no tener pasado. O porque efectivamente acaba de nacer -lo cual es imposible tanto en el siglo XVI como en el XX-; o porque, por el procedimiento bien conocido de la conciencia mítica, se habita en el mundo de los arquetipos atemporales (como todas las culturas primitivas o las altas culturas sin contacto con el pensamiento semita); o, por último, porque un pueblo *ha olvidado* su historia o simplemente nunca ha tomado conciencia de ella. América latina tiene una historia milenaria, tanto en su fuente pre-hispánica como en su vertiente hispánico-ibérica; tiene una historia centenaria en su originalidad propiamente latinoamericana -desde el siglo XVI-. Ignorar, olvidar o no tomar conciencia de esa evolución es justamente la característica de una conciencia in-culta. La conciencia cultural -diferente a la conciencia intencional- significa, principalmente, el modo de situarse, la actitud de una subjetividad ante su propia evolución, historia, identidad en el tiempo. Un pueblo, un hombre tiene mayor o menor cultura en el sentido que tenga mayor o menor conciencia de su posición en la historia⁹.

El psicoanalista, a fin de realizar una terapéutica, necesita hacer tomar clara conciencia al paciente de la "historia de su conciencia", principalmente de los traumas que condicionan e impiden en el presente una conducta normal. Así, analógicamente, el pensador debe realizar como un psicoanálisis colectivo de su pueblo, para hacer-tomar-conciencia (*Selbstbewusstsein*) de la propia historia. De otro modo, debemos como Sócrates producir una "reminiscencia" en nuestro pueblo, a fin de que conozca claramente lo que ya poseía implícitamente en su propia existencia presente. Y en la medida que sepamos profundizar en el pasado los primeros atisbos, los primeros alientos de nuestra cultura milenaria, tendremos igualmente una comprensión mucho más profunda del presente, que ama ocultarse ante el que no lo valora acabadamente.

La libertad es más libre en la medida en que tiene clara conciencia de todos los datos que constituyen su ser personal. De otro modo, la espontaneidad de la voluntad puede detenerse más morosamente, cuando el poder de ensimismamiento previo es mayor y cuando menos "alterados"¹⁰ o alienados estamos en la necesitante atracción del puro presente. Pero esta libertad de la libertad -permítasenos esa repeti-

ción que no es una tautología- se funda en la previa *oposición* (en su sentido hegeliano) ante el mero presente, que sola es posible por la presencia intencional del pasado (o la tradición viviente en el plano existencial) que tiene paralela reciprocidad con la proyección en un futuro. La libertad en crear un hecho futuro, se condiciona, realmente, en la conciencia actual del pasado.

A la pregunta planteada debemos responder: Tiene ciertamente América latina un pasado -aún milenarío-, pero este pasado ha sido olvidado. En mi tierra mendocina he podido personalmente experimentar lo "chato" de mi historia, ya que mi ciudad fue totalmente destruida por un terremoto en el siglo XIX. ¿No será que un gran terremoto cultural ha producido una ruptura total en la conciencia latinoamericana, en ese tan crucial siglo XIX, impidiéndonos en el presente sentir como propio un pasado latinoamericano? De todos modos el espíritu humano tiene el poder de recordar, de evocar a partir de pequeños residuos presentes todo un mundo pasado que ha inconcientemente dejado en el olvido.

La tarea del humanista, será en primer lugar, en América latina, llamar la atención sobre la "toma-de-conciencia" acerca de un pasado centenario y aún milenarío.

II

¿ES LATINOAMÉRICA "BI-FRONTE"?

El poeta nos introduce mejor que nadie:

"Yo no sentía a la Argentina en cualquiera de los posibles modos de hacer en ella; la sentía de otra manera, la sentía siéndola. Lo que equivale a significar que la sufría, que lo hacía no desde fuera, sino desde mí, en mí. ¿Y qué era yo?"¹¹. "Lo primero que miré... fue el hombre argentino... y al llevar adelante tal intento fue cuando tuve la primera impresión desoladora, la comprobación de que la función ejercida por ese hombre en este país no era, según lo presumible, una aplicación prolongada de ciertas aptitudes y facultades, fundamentalmente humanas, sino un tumor del hombre, un cáncer que lo desnaturalizaba, consumía, nudo fisiológico que obstaculizaba su crecimiento y destino natural..."¹². "...El primer sentimiento que podía tener ante él era extraño, porque este pueblo, en un sentido profundo no se entregaba. Su mutismo interior me parecía cada vez más incomprensible... Lo cual significaba que había *algo asesinado en esos grupos humanos*"¹³. "Quiere decir que había un hombre... visible, y otro hombre... no visible, silencioso, obstinado, conmovido y laborioso en el fondo tremendamente extenso del país..."¹⁴.

Aquí se tematiza de una manera hondamente sentida la dicotomía de un pueblo dividido: civilización pre-hispánica y hispánica; civilización urbana y rural; cultura criolla y europeo-extranjera; grupos hondamente tradicionales y otros profundamente desenraizados. El indio conocía el nombre de los dioses o espíritus que habitaban cada cañada, cada valle o montaña; cada flor y cada animalito tenía su nombre: no era una "cosa", la naturaleza formaba parte de un "mundo". El extranjero, en cambio, toma la naturaleza ya los otros como *cosas* con las cuales hacer algo: reduce su vocabulario a lo puramente utilitario y vive como un extranjero aún bajo el nombre criollo y durante incontables generaciones. Una gran parte de América latina es extranjera en su propia tierra.

El único modo de incorporarse a un pueblo efectivamente es tomando parte activa en una historia conocida. Nuestra historia, muchas veces -sobre todo en nuestros manuales- comienza en el siglo XIX (tiempo cuasi-mítico que se asemeja un tanto a los tiempos olímpicos; y nuestros héroes evidentemente, ocupan el lugar de los dioses míticos). ¡Es necesario desmitificar nuestra "historia casera" para abrirnos por el pasado y el presente- a la historia universal!

Muy distinta es la reflexión de A. Caturelli. Él opone una América muda, casi "cósica", oscura, "el ser en bruto", a una América descubierta, que comienza a expresarse:

"Es decir, América originaria frente a América descubierta. Dos caras de América, no opuestas en el sentido de dos cosas puestas frente a frente sino una delante de la otra emergiendo de la anterior y simultáneamente succionada por aquella"¹⁵. "América originaria tiende a succionar lo que ha emergido de ella, tiende a fagocitar todo lo que ha sido descubierto"¹⁶. y esto, porque "el descubrimiento de América no es un descubrimiento a lo griego, sino un descubrimiento del espíritu cristiano. América es develada cristiana y debe emerge así del seno oscuro de su originariedad"¹⁷.

Pero, debemos preguntarnos –porque, como nos decía la semana pasada el Profesor Pieper, "la filosofía es esencialmente *Frage* (pregunta, problema)"-: ¿Por qué existe esa bi-frontalidad? ¿Cuáles son los motivos de una tal inestable emergencia de la auto-conciencia? El profesor cordobés puede respondernos muy bien. pero todavía sólo ha apuntado algunos aspectos secundarios de ese fenómeno que tan bien ha sabido anotar. Uno de esos aspectos es que América latina es una "sociedad de agregación"¹⁸ más que de integración. "Agregación, contigüidad, no unión ni transfusión... cada uno se encuentra a su vez clausurado en el medio de su acción, sea ésta científica, artística y sobre todo política". "En América lo auténticamente culto debe ser

defendido arduamente y con pocas probabilidades de éxito para que no sea derrotado por el medio".

Por nuestra parte, proponemos una hipótesis de trabajo -que vamos poco a poco viendo su consistencia-: en América latina se ha producido una doble ruptura, un doble trauma que pesa sobre nuestra conciencia, y que solo sabiendo asumir plenamente lo que ha sido "negado" podremos al mismo tiempo integrarnos, identificarnos con nosotros mismos, producir una síntesis, una novedad, una superación (*Aufhebung*). La *primera ruptura* capital fue la que produjo la civilización hispánica al enfrentarse en bloque y destructivamente ante las civilizaciones pre-hispánicas. La ciencia y la conciencia de ese tiempo impidió la comprensión profunda del "alma" india. El conquistador arremetió contra lo superficial y profundo de dichas civilizaciones y culturas desintegrándolas a través de su médula, pero dejando en agonía mil indiscernibles elementos del "mundo" pre-hispánico que peregrinan en el mundo rural como las "ánimas" y los "malos espíritus" en los cuales nuestras gentes de "tierra adentro" o del "sertão" seguirán creyendo durante algún tiempo. La *segunda ruptura* se produce en el siglo XIX. Conservadores y liberales se enfrentan sangrienta y espiritualmente, produciendo por doquier la barbarie y la destrucción: ¡una verdadera "noche de la historia" latinoamericana (pero sin siglo XIII)! Se destroza así nuevamente, tal como se había destrozado la cultura pre-hispánica, se destroza así la Cristiandad de América latina. A tal grado que, realmente, podría denominársela la prehistoria americana, por cuanto, en la conciencia colectiva de América latina ha sido absolutamente *negada* ese momento histórico (un hegeliano diría *Gestalt*). ¡Es necesario que reintegremos esa historia colonial a la conciencia viva de nuestro pasado, o nuestro bastardismo se perpetuará durante mucho tiempo! y no por un mero afán hispánico, sino esencialmente por el simple interés de *comenzar a ser*, a tomar conciencia de nuestro lugar en la historia universal.

Pero es más. ¡Es necesario saber negar concientemente la negación del siglo XIX! La positividad es la negación por superación de la negación, por afirmación entonces. Un día Kant descubrió que, gracias a la lectura de los empiristas ingleses, se "despertaba del sueño racionalista". Un día sentí despertarme, en el estudio y la experiencia, del "sueño reductivo del siglo XIX". Llamo *siglo reductivo* (de "reducción", es decir, "reducir" algo a uno de sus componentes negando o dejando de lado otros) a todo aquel intento anti-humanista por el que, paulatinamente, se fue negando la trascendencia en favor de una concepción materialista, positivista, neutra y europeísta (en lo que esto tiene de más superficial y "exportable"). Vine a tomar conciencia que

no había entendido a Aristóteles o Plotino porque no poseía una filosofía de la religión; que la Edad Media me era ininteligible porque no conocía científicamente la teología que había originado la constitución de mi propio continente; "que Fichte y sobre todo Hegel -estudiante pastor de teología en Tübingen- habían partido y habían hecho teología más que filosofía (o si se quiere, una teología racionalista); que Sombart, Troeltsch, Dilthey, etc., poseían una profunda formación teológica y exegética que les permitía moverse con facilidad en la historia mundial. En fin, debía a los positivistas del siglo XIX -que confunden el latín con la Iglesia y el griego con el alma humana (y como tenían un profundo pavor ante ambos lo han eliminado de nuestras escuelas, cortando así las raíces de la posibilidad misma de una cultura universal)- el ser un auténtico diletante. Es verdad que a esa generación positivista le debemos *todo* en el plano de la técnica, lo que Eduardo Mallea denominaría "cualquiera de los posibles modos de *hacer*" -pero no "de ser"- . No es, entonces, contra esta generación contra la que nos levantamos, sino contra la abusiva *reducción* que han realizado, anemizando el "alma" de nuestro pueblo y cortándolo de la fuente que podría alimentarlos.

La América originaria que succiona, es una América no asumida, no comprendida, y por ello mismo, presente pero oculta, actuando desde no sabemos donde. La única posibilidad de que emerja una América autoconciente es la de encontrar el modo de unir Latinoamérica en el plano de sus élites sindicales, culturales y políticas -y evidentemente de pensamiento- para que, generacionalmente, en grupo, sintiendo y haciendo sentir su existencia *comience*, por primera vez, la *unidad independiente y autónoma* de la que fue una América latina unida, pero colonial, y siempre heterónoma -heteronomía cuyo centro se ha situado en Europa, y desde hace algún tiempo igualmente en Estados Unidos.

III

¿TIENE AMÉRICA LATINA "FUTURO"?

Nos dice el profesor de Caracas:

"Frente al puro Presente -...- nos sentimos al margen de la Historia y actuamos con un temple de radical precariedad... El que nos sintamos al margen de la Historia no es, ni lejanamente, una afirmación vacía... Es, ante todo, la necesaria consecuencia de la manera que tenemos de encarar nuestro pasado y de notario ni ausente ni presente"¹⁹. "Nuestra

tradicón es cuasi-ausente y su presencia es inactuante o quizá inefectiva en relación a la actualidad de nuestro mundo... Surgió así el fenómeno del criollismo. El criollo -se ha dicho- tiene el alma atormentada y confusa²⁰. Poseyendo este precario pasado el "temple" del latinoamericano ante el futuro es la "expectativa". "El americano siente que el hombre que hay en él (...) antes de ser algo ya hecho o acabado, y de lo cual pudiera dar testimonio como acerca de la existencia de una obra o de una cosa concluida, es algo que "se acerca", que está llegando a ser, que aún no es, pero que inexorablemente llegará a ser. Bajo esta forma, la propia comprensión de su existencia se la revela como un "no-ser-siempre-todavía": síntoma inequívoco del ser esencialmente *Expectativa*"²¹. "Al hombre americano le está rehusado esperar o temer su porvenir... simplemente se encuentra en medio de los sucesos. Su existencia se encuentra preparada para hacerles frente, previniendo su advenir en una radical *Expectativa*"²².

La expectativa tiene, sobre la curiosidad o el optimismo infundado, la ventaja -entre los temples prospectivos- de situarse ante lo Advenidero, ante su contenido, con una tensión interna segura sobre *lo determinado* de lo que vendrá necesariamente e *indeterminado* sobre el contenido de lo que será en el futuro. Es un "estar preparado", "un estar dispuesto".

Creemos que esta es una de las posiciones o temples fundamentales del latinoamericano. Pero no menos sus contrarios: La "avidez de novedades", la "curiosidad", el "desenfrenado optimismo", son igualmente actitudes bien nuestras (tanto en el plano de la cultura, como en el de la política, etc.). Pero además, el expectante, en cuanto tal, no puede verdaderamente actuar, sino más bien esperar el fruto de los acontecimientos -es decir, de la acción de los otros que no están expectantes sino "esperanzados", ya sea porque son prudentes, utópicos y audaces, pero ciertamente no "expectantes"- . La prudencia (*sofrosyne* para los griegos, *prudentia* para el medioevo), sabiduría práctica, pareciera definir mejor la posición plenaria del hombre culturalmente adulto ante la acción. El expectante posee, en la lengua castellana, un fuerte matiz de negatividad, de pasividad, de espera. Esta expectativa ante la totalidad del futuro por cuanto no se posee una conciencia actual del pasado secular, significa la curiosidad o el optimismo ante lo cotidiano, lo presente, y a veces por compensación el sueño de un futuro utópico: "Se puede decir que el iberoamericano es un milenarista; un hombre que espera la llegada mesiánica de un futuro que no cree merecer por lo que es y por lo que ha sido: un Adán culpable"²³. Por esto, al mismo tiempo es *expectante* (ante lo futuro), *optimista* (ante lo inmerecido), *curioso* (ante lo que no tiene).

El futuro, el futuro real, no esa mera posibilidad lógica, sino la

posibilidad física, histórica; no es solamente un no-ser-todavía, sino un no-ser-todavía-que puede-efectivamente-llegar-a-ser: una "potencia" *real* y presente. La presencia del futuro (no en tanto futuro, sino en tanto contenido-futuro-posible), se ahinca en el presente: primeramente, como realización plenaria y real de un pasado-realizado en un presente, es decir, el fin, que guía, atrayendo, la utilización de los medios para irrumpir efectivamente en ese presente-que-no-es-todavía (el contenido).

Un pueblo que no tiene conciencia de su pasado, no tiene dominio sobre su futuro. Evidentemente todo pueblo, aunque no tenga conciencia, tiene un pasado, en ese mismo sentido tiene un futuro. Pero si es inconciente de su futuro significará que dicho futuro le advendrá "como dado" a una conciencia expectante, y no realizado por una autoconciencia. El futuro plenariamente humano es fruto de una evolución autoconciente. Los animales han evolucionado, pero no pueden autoevolucionar, y por ello degeneran y aún pueden desaparecer -ciertamente el hombre, con su poder de reflexión puede conducir la evolución animal-. Acaece así entre los pueblos: los pueblos que esperan expectantes lo Advenidero se transforman necesariamente en súbditos de aquellos que tienen autoconciencia de la evolución universal.

En ese sentido, no somos libres ante un futuro impuesto o recibido, ni tampoco es un futuro humano, sino más bien un futuro que otros nos atribuyen.

Así podemos concluir esta corta meditación. El ser de América, su mundo, está falto de una comprensión suficiente de su pasado, y por ello de su presente y futuro. Falto de una esperanza en su futuro, carece del entusiasmo para indagar su pasado. Pero, mientras no tome conciencia plenaria de la totalidad de su *ser histórico*, pasado milenar, presente crítico y futuro universal se debatirá en la noche que nos ha dejado el siglo XIX.

Parusia significa estar-ante-lo-que-es. No es un mero esperar un futuro, es mucho más radical. Es constatar que el Ser-está-ya-aquí-y-ahora. Tiempos *escatológicos*, los últimos tiempos, no son un futuro, son un presente -por cuanto estamos ya en la última de las *eras*, de los *tiempos*-. Pero la radicalidad del Presente solo se revela a aquellos que tienen la humildad y la paciencia de peregrinar hasta las fuentes. Desde allí se les presentará, se les manifestará el presente como un futuro. Esta experiencia reveladora les permitirá existir en un presente con la actitud profética, de los que saben discernir en el presente los "signos" del futuro, y de este modo, no ya expectantes, sino decididamente comprometidos en su presente -por el Amor y la Acción- podrán realizar una real revolución, en la Esperanza. Lo que diferencia la "destruc-

ción" de la "revolución" es que la "revolución" cambia una estructura por otra mejor -contenido del futuro real-, mientras que la "destrucción" desorganiza una estructura para imponer el caos en su lugar.

Paradójicamente la "Tradición" -si es auténtica y es capaz de asumir toda la riqueza del pasado- es el único fundamento real para la revolución que debemos realizar en América latina. Esa "Tradición" no es sino la "conciencia viviente de la comunidad" bien que a veces sea traicionada por el olvido, las utopías extranjeras, los conservadores o tradicionalistas. ¡La auténtica "tradición de un pueblo" se expresa en la conciencia de algunos: en el pueblo de Israel, por ejemplo solo los *profetas* tuvieron clara conciencia de la tradición de su pueblo!

El ser de Latinoamérica -tanto como "mundo" que como "perspectiva del ser en general"- sólo puede existir en el presente, por cuanto sólo en el horizonte del presente la existencia puede ejercerse. Sin embargo, el ser de Latinoamérica tendrá futuro, futuro plenariamente humano, en tanto en cuanto tome conciencia, autoconciencia, de su pasado. Y en la medida que sea capaz de enraizarse en un pasado milenario el hombre latinoamericano estará dispuesto, pre-dispuesto, a afrontar con éxito su participación en la civilización mundial que se está gestando.

"Hace miles de años se le dijo a una pequeña tribu: 'Puse ante ti la vida y la muerte, la bendición y la maldición, y elegiste la vida'. Esa es también nuestra elección"²⁴.

NOTAS

- 1 *Cfr.*, la primera página del manuscrito del Archivo del Escorial catalogado bajo el número d-IV-8 (del siglo XVI).
- 2 J. Ortega y Gasset, *Una interpretación de la Historia universal*, Rev. de Occidente, Madrid, 1959, p. 361. Esta actitud, este existencial tan español -sobre todo en el siglo XVI, podemos encontrarlo sobre todo en el mundo árabe y en el semita- al fin, es muy mediterráneo.
- 3 *El problema de América*. Univ. Central, Caracas, 1959, p. III.
- 4 Especialmente en su *América en la Historia*, FCE, México, 1957, p. 278; *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Del romanticismo al positivismo*, México, 1949.
- 5 *Cfr. América Bifronte*. Troquel, Buenos Aires, 1961, p.132.
- 6 "Esta obra es ontología y no puede ser por eso mismo filosofía de la historia" (Caturelli, o. c., p. 10).
- 7 En *Si Mendoza*, I (1964) , p. 4.

- 8 *Vorlesungen ueber die Philosophie der Geschichte*, Reclam, Stuttgart, 1961, p. 147: "Así, pues, América es la tierra del futuro..."
- 9 La cultura, evidentemente, no es solo una actitud ante la historia, sino igualmente la actitud, la posición de la espontaneidad de un sujeto ante los *útiles de la civilización*, pero no simplemente ante los útiles presentes, sino ante la evolución de la misma civilización. De este modo debemos distinguir: núcleo ético-mítico (los últimos contenidos inteligibles o intencionales del *mundo*), cultura (actitud original de comportarse ante los útiles y el discernimiento de la propia posición en la historia), civilización (sistema de útiles de un grupo desde los intencionales, como las ciencias, hasta los materiales o de producción, como los medios de fabricación).
- 10 La *alteración* de Ortega (por ejemplo, *El hombre y la gente*, Rev. de occidente, Madrid, 1961, p. 36) no nos parece que agregan mucho a las reflexiones que sobre la *Entäusserung* y *Entfremdung* (alienación) ha tematizado Hegel y sus seguidores -aún en la época contemporánea la reflexión existencial.
- 11 Eduardo Mallea, *Historia de una pasión argentina*, E. Calpe, Buenos Aires, 1951, p. 55. Lo que se dice aquí de Argentina, podría aplicarse analógicamente a todos los países latinoamericanos.
- 12 *Ibid.*
- 13 *Ibid.*, p. 56.
- 14 *Ibid.*, p. 53.
- 15 *América Bifronte*, p. 59.
- 16 *Ibid.*, p. 63.
- 17 *Ibid.*, p. 60.
- 18 *Ibid.*, pp. 73 y ss.
- 19 E. Mayz Vallenilla, o. c., pp. 41-42.
- 20 *Ibid.*, pp. 32-33.
- 21 *Ibid.*, p. 81.
- 22 *Ibid.*, pp. 83-84. Es decir, "el ser de América está en y es su futuro" (M. Gonzalo Casas, Comunicación, cit. supra, col. 4).
- 23 *Ibid.*
- 24 Erich Fromm, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, FCE, México, 1960, p. 296. Nos dice Karl Jaspers: "La ruptura del contacto con el pasado es la consecuencia de las tendencias anti-históricas de la técnica y la política... ¿Puede el hombre romper la continuidad de la historia y cortar sus raíces...? No, el hombre tiene que reconocerse en lo que ha sido a fin de encontrarse en el presente. Lo que ha sido el hilo de su historia es un factor indispensable y fundamental para conocer lo que ha de ser" (*Condiciones y posibilidad de un nuevo Humanismo*, en *Hacia un nuevo Humanismo*, Guadarrama, Madrid, 1957, p. 368). Sin embargo, ni para el cristiano, ese mundo futuro será una Nueva cristiandad -como lo pretendía en tiempos pasados J. Maritain-, en su *Humanismo integral*, Aubier, París, 1947, pp. 168 y ss. sino una civilización profana y pluralista, en la libertad de conciencia.

ESCATOLOGÍA LATINOAMERICANA I

(Hacia una tematización de la pregunta por el ser de latinoamérica)*

Saber *preguntarse* acerca de algo o alguien es ya haber realizado el trabajo esencial de la develación del ser. La pregunta sobre algo significa que aquello acerca de lo que nos preguntamos no es una mera "cosa" opaca o bruta, sino que muestra ya los diversos niveles por entre los cuales nuestra mirada inquisidora irá penetrando lentamente.

Pero una pregunta perdida, solitaria sin conexión con otras preguntas que le antecedan y otras que le sigan no puede despertar en la inteligencia un conocimiento acabado. Sólo un *sistema* de preguntas producirá la respuesta conjunta que manifestará el ser del objeto acerca del cual nos preguntamos. Si es un sistema de preguntas, significa que nos encaramos a las cosas con ciertos *a priori*. En la filosofía esos *a priori* son las estructuras que la misma filosofía ha ido constituyendo en la facultad intelectual de aquel hombre que se denomina filósofo. Enfrentarse a las cosas con la experiencia de los siglos que se han cuestionado acerca de las cosas, es hacer una pregunta *tematizada*, es decir, recíprocamente fundada y fundante.

Este es el grave problema de aquellos que se cuestionan sobre el ser de América. Falta a veces la temática, la pregunta coherente, la cuestión en sistema que precipitará inevitablemente la develación del ser latinoamericano, es decir, del hombre en latinoamérica como ser histórico, concreto, social.

A modo de ejemplo -ejemplo minúsculo-, para dar una como

*Trabajo escrito en Münster en 1964.

imagen parcial en el proceso de donde podrá surgir una descripción del ser de latinoamérica, nos hemos detenido en una pregunta y en un particular personaje latinoamericano -desconocido, evidentemente, por la gran mayoría, como tantos otros latinoamericanos famosos que han sido olvidados bajo el polvo de las conciencias atentas a “lo europeo” e ignorantes de los grandes hombres latinoamericanos: ¿quién conoce la obra de un José de Acosta o de un Bernardino de Sahagún?

Vamos a situarnos en un siglo cualquiera, por ejemplo en el XVII, y en algún lugar de América latina, en Perú. Tomemos la carta catalogada en el *Archivo General de Indias* (Sevilla), *Lima 303*, del 26 de 1659:

"De la orden de San Francisco: Fr. Gonzalo Tenorio. Natural de Jaén de Bracamoros, en el Obispado de Quito, de edad de 57 años; hijo... de los Conquistadores de este Reino y de el de Chile...; estudió en el Colegio de San Martín... habiéndose graduado de Bachiller de Teología y de Maestro de Artes, llevó por oposición, en esta Facultad, una cátedra, a los 21 años de edad; después, a los 24 años, otra cátedra de la misma Facultad... y ha tres años y más que anda entendiendo, por orden del Virrey, en el desagravio de los Indios y ha procedido con mucho ajustamiento".

Era bien conocido, por cuanto "leyó -dictó clases- de Teología durante 14 años con mucho lucimiento... y ha continuado la predicación con mucho aprovechamiento". Trabajó intensamente entre los indios y realizó largos viajes en las montañas andinas. Pero sobre todo se dedicó a escribir una gran obra -que comenzó en su viaje a España, realizado especialmente para introducir la causa del gran franciscano Francisco Solano- que ha permanecido inédita¹.

Leyendo la obra de Gonzalo Tenorio, nos preguntamos de que modo concibe el puesto de España y de Latinoamérica en la historia. Las preguntas son, entonces: ¿Cuál es la posición de España en la historia? ¿Cuál es la conexión de las Indias en la historia mundial? La respuesta a estos dos problemas abarcan los dos párrafos siguientes.

1. ESPAÑA, NUEVO ISRAEL

Toda la interpretación del autor se funda en una exégesis bíblica, dando la primacía al Antiguo Testamento (veremos más adelante la importancia de esta inconsciente elección). Nos dice:

"Los iberos, es decir, los españoles, han sido ya elegidos por Cristo nuestro Señor... para bien universal de todo el género humano, mediante la conversión de todo el orbe y la unión de lo que se halla separado, a saber, de los judíos y gentiles, en la unidad de la fe..." (*Psalmi immac.*, II, f. 102 r.).

Prosigue el monje de origen indiano:

"Dios ama a unos antes de practicar bien alguno...; a otros ama, en cambio, porque antes le amaron a Él... Ambas cosas se cumplen en la Casa de Austria y máxime en los Reyes de España..., no sólo arrojaron de sus Reinos a los Moros y Judíos, enemigos de Cristo... sino que renunciaron a sus derechos sobre la Alemania inferior, sobre Holanda, por su pertenencia en la herejía y en la secta... " (*Fructus immac.*, f. 624 r.).

Y concluye:

"El rey de las Españas es quien aborrece a los enemigos de Dios..., solo él, en consecuencia, tiene derecho a que conceda el Señor a sus descendientes el dominio de toda la tierra" (*Ibid.*, f. 629 r.). "Un reino católico no ha de atender a la razón de Estado" (*Ibid.*, f. 624 r.).

De este modo la monarquía universal que propone Tenorio se opone totalmente a la política de Maquiavelo, pero igualmente a toda tolerancia ya la distinción de lo temporal y espiritual. Identidad entre Estado e Iglesia:

"¡Oh dichosa... España! Porque Dios le eligió por su liberalidad para que al fin convirtieras a otros... y predicaras nuevamente el Evangelio del Reino, por todo el orbe..." (*Psalmi immac.*, E. 97 r-v)².

A tal punto lleva el paralelismo entre Israel y España que llega a decir:

"Felipe II, sucesor de Carlos, es apellidado el Sabio, como Salomón, sucesor de su padre David" (*Psalmi immac.*, I, E. 469 r-v). Carlos V es el "David católico" (*Partus immac.*, f. 599 v). "Aquellos sucesos del pueblo de Dios en el viejo Testamento, eran figura de éstos en el Nuevo, en el pueblo fiel (España)" (*Psalmi immac.*, *Ibid.*).

Reflexión 1ª. Esta doctrina de ningún modo absolutamente personal, pues es la de toda una sociedad española e hispanoamericana de la época, puede ser analizada.

En primer lugar, como en Israel en los tiempos pre-babilónicos, en los cuales el grupo étnico, la nación política y la comunidad religiosa se identificaban, los íberos son al mismo tiempo los españoles y éstos los elegidos para evangelizar el mundo. Catolicismo e hispanismo se identifican, se confunden. Corona, los reyes católicos y los Austrias e Iglesia se identifican. Los fines del "reino católico" son los fines de la Iglesia: la Cristiandad.

Es un modo bien típico de expresar la intersubjetividad. La ciudad helénica era igualmente "monista", es decir, no sólo poseía fines políticos o comerciales, sino igualmente religiosos. En Roma, el Sumo Sacerdote era un cargo político y religioso. En el mismo mundo semita se identificaban ambas comunidades; el Islam es un ejemplo. *La*

umma que habita la *Dar-el-Islam* (la comunidad que vive en el recinto de la Casa de la fidelidad) es una sola sociedad bajo la autoridad del Califa. Los españoles habían vivido durante ocho siglos en contacto con los califas. Los mismos reyes católicos tenían comportamientos existenciales, políticos, de tipo islámico. ¡Esto era perder toda la inmensa experiencia del semitismo hebreo de la diáspora y del cristianismo en el Imperio Romano!

La gran tentación de Israel, después del exilio de Babilonia, es decir, del judaísmo, fue el *mesianismo temporal*. Se ha denominado técnicamente así la tendencia de la comunidad israelita post-exílica a cifrar toda su esperanza escatológica³ en la persona de un rey terrestre, político, meramente empírico. La misma comunidad apostólica, es bien sabido, esperaba la coronación real de Jesús de Nazaret. A esto se denomina *mesianismo temporal*.

Acaece que dicho *mesianismo temporal* es una de las posturas, de los existenciales fundamentales del español del siglo XVI, sobre todo del conquistador de América, de la sociedad hispánica en América. Fecundada, evidentemente, por la conciencia mítica del indio. El *mesianismo temporal*, muy por el contrario de lo que pudiera pensarse, es como un “aplastamiento” del cristianismo, una vuelta al paganismo, a la conciencia mítica pre-cristiana, es decir, pre-histórica.

La tentación del pagano convertido es la de volver a la idolatría; la del judío, la del retornar a una esperanza temporal, étnica, nacional. En la medida que el judío vuelve a la exclusividad de su mesianismo nacional, niega el universalismo, la apertura, la trans-nacionalidad del judeo cristianismo. El *particularismo* es la gran falta de Israel, siendo por el contrario el universalismo (la catolicidad) su fruto más maduro.

El *hispanismo mesiánico temporal*, postura de fondo, consciente o inconsciente, de la empresa de la Reconquista en la península y de la Conquista americana, sólo pudo inspirarse en la etapa del Antiguo Testamento, como hemos dicho, pre-exílica.

Todo mesianismo temporal no sólo es nacionalista, sino que tiende al racismo o al particularismo. Así el hegelianismo tendía al *germanismo*⁴, el hitlerismo o nazismo a la supremacía de la raza aria, el marxismo al proletariado⁵. Estos tipos de *particularismo* (nacionalistas, racistas o clasistas) son una reducción de la realidad plurivalente y compleja, irreductible y mucho más rica de la realidad social e histórica. Por cuanto son "simplificaciones" son fáciles de entender y de manejar, y muchas veces “eficientes” *a corto plazo*; logicismos para uso rápido y casero, pero, por ello mismo, profundamente devastadores; muy alemanes por su estructura psicológica.

De igual modo, el *hispanismo mesiánico temporal* unificaba de hecho lo distinto y presentaba en bloque una civilización, una cultura y una religión como idénticas. Y además, con la pretensión de que dicho *hispanismo* había sido elegido por Dios para dominar *temporalmente* todo el orbe, para difundir la *fe*, como si hubiera proporción entre el medio empleado y el fin propuesto.

Etienne Gilson, en su famosa obra *La metamorfosis de la Ciudad de Dios*⁶, estudia el pasaje del concepto agustino de *Ciudad de Dios al de Nación moderna*. En esta línea será necesario estudiar el pasaje del *hispanismo mesiánico al nacionalismo mesiánico* que se ha ido constituyendo en Latinoamérica (el que muchos gobiernos conservadores hayan luchado para poseer el derecho patronal, nos indica, entre otros signos, ese regalismo heredado de España). La intolerancia ideológica, tan propia y destructiva en América latina, es otro de los residuos de ese *hispanismo* colonial.

2. LAS INDIAS Y SU DESTINO UNIVERSAL

Nuestro pensador andino comprende que explicar la existencia de un pueblo es injertarlo de alguna manera en la historia mundial. Recurre para ello a dos procedimientos que, a su juicio, parecieran ser aceptables, y que de hecho lo eran en su época: por una parte, se apoya en una leyenda popular (con respecto al pasado); y, por otra, a una cierta visión profética del futuro (de su propia cosecha).

En el siglo XVII era a todos evidente la decadencia de España. Nuestro franciscano la explica como un tiempo de purificación, pues España, como una nueva Tiro y Sidón (sobre todo por su puerto de Cádiz) se ha prostituido con el oro y la plata americanos y se ha vendido al mejor postor⁷. Las Indias tendrán quizá que suplir la función de España en la historia universal, pues ésta cuenta con un pasado glorioso y un futuro mejor. Su tesis no es nueva; es muy conocida en los siglos XVI y XVII⁸:

“Era éste hijo de cierto español religiosísimo... En cierta ocasión así me lo refirió él, estando en el pueblo de Lambaieque, diócesis de Trujillo, tropecé con un indio muy anciano, y entre otros coloquios de la fe..., propúsele que los indios eran judíos de una tribu dispersa...⁹ Rióse el anciano diciéndome que era esto falsísimo y dando razón de sus ritos y vestimentos se expresó de esta manera: 'Sepa, Señor, que tenemos por tradición transmitida de padres a hijos, que un Apostol predicó en este Reino la misma ley que hoy enseñáis vosotros... y después dijo: Ha predicado por todas estas tierras la fe evangélica para salvación vuestra y ninguno de vosotros la ha abrazado... por lo cual hase airado sumamente

Dios contra vosotros y en pena y castigo os certifico que, pasados muchos siglos y transcurridas las centurias, vendrán a vosotros por mar los Españoles y ocuparán esta tierra y os obligarán volentes et nolentes a entrar en la iglesia..." (*Psalmi immac.*, in 244v-245v.).

Con esto Tenorio quiere demostrar dos cosas: primero, la relación de la historia pre-hispánica con la historia mundial (que sólo podía ser para él la historia bíblica). Segundo, explicar el derecho del monarca español y la sumisión obligada del indio a dicho monarca. Es admirable pensar que el mismo Fray Tenorio era de raza india. Los indios son los *jumenta Austri* (asnos) como pena de su infidelidad primitiva, original (*Interpret. Is.*, I, 325 v); "el pecado original de América". Se había producido la primera evangelización, y, sin embargo, Gonzalo de Tenorio, al menos aquí se muestra realista, la encuentra sólo introductoria, imperfecta y no definitiva. Para el Tenorio hay tres predicaciones: la primitiva, efectuada por los Apóstoles y considerada también como universal; la del siglo XVI, que nos la explica así:

"Todos los autores que opinan que esta predicación general que ahora se lleva a cabo es la *última* (entre ellos Suárez)... piensan que esta evangelización ha de ser tal, y que en todas partes quedará fundada la Iglesia..." (*Unum Christi ovile*, f. 567).

Para nuestro autor esta segunda etapa no es definitiva. Aquí se funda sobre la imperfección de esta segunda predicación y de la decadencia de España, para hacer de las Indias Occidentales el objeto de todas las profecías mesiánicas, al menos de muchas de ellas:

"Han sido conducidos y llamados a la viña de Cristo y a su Iglesia a la hora undécima del mundo, para recibir la misma paga que los trabajadores de todo el día... " (*Interpret. Is.*, I, f. 369 r-v). "Veréis cómo escuchan el clamor de vuestra predicación [la tercera] que será para ellos clara y como luz meridiana, y para los habitantes del mediodía y de la región austral será a la vez como nube de rocío en el día de la mies" (*Clavis regia*, f. 834). "...Y serán los últimos los primeros y los primeros los últimos... pues ya hasta el Austro se dirige hacia aquellos reinos, apartándose de Roma y de España..." (*Ibid.*, f. 444).

Se realizará un traslado de la Iglesia a las Indias, y serán éstas la patria del Monarca universal; todo esto fundado en las pseudo-rrevelaciones de Joaquín de Fiore, Juan de Kala, Juan de Aquitania, etc. (cfr. *Fructus immac.*, ff. 632, v. 33 v). Aun el Sumo Pontífice huirá ("ojalá que esta fuga fuera a estos reinos del Perú, donde florece y se conserva la fe pura y sincera", *Partus immac.*, f. 523). En este sentido, llega a referirse un relato del Arzobispo de Cuzco, Francisco de Borja:

"Estando orando por la felicidad del reino de las Españas -le decía una terciaria franciscana- me fue mostrado cómo por los pecados del pueblo habrían de sobrevenir calamitosos tiempos de opresión... Me mostró el clementísimo Jesús los reinos del Perú y las Indias occidentales, diciéndome: Cuando vengan sobre España estos males que has visto, aquellos reinos (del Perú) serán mi máximo consuelo" (*Partus immac.*, f. 523).

De donde concluye Gonzalo Tenorio:

"Por todo ello, aunque oriundo de padres españoles, pero nacido en este reino del Perú, si Roma ha de ser destruida, España infestada y Francia sepultada en el olvido, como está anunciado... nada extraño tiene que anhele que esta fuga de la mujer (del Apocalipsis) sea hacia estas regiones de América" (*Ibid.*).

Así América se transformaría en la sede del reinado temporal de Cristo por medio del Monarca universal, ideado por algunos milenarismos del siglo XVII y que Tenorio se inclina infantilmente a aceptar totalmente.

Reflexión 2^a. De un *hispanismo mesiánico temporal*, se pasa a un americanismo del mismo tipo.

Por una parte, se pretende entroncar la historia latinoamericana, por su pasado, en los eventos de la Iglesia primitiva, y, por ella, con la historia del mediterráneo romano. Por otra, en una prospectiva adventista apocalíptica o milenarista, se quiere demostrar la primacía final de América ibérica sobre Europa, Asia y África. Vemos cómo en ambos casos se ha debido, por un doble subterfugio, "sublimar" la historia; lo que de hecho produce es un mito y no la historicidad.

La historicidad (es decir, la temporalidad humana autoconsciente) no puede sino fundarse en hechos reales, concretos. El "recuerdo" de estos hechos pasados son confiados a la "memoria histórica" que debe, entonces, tener una noción crítica de la cronología -ello nos explica que la conciencia realmente histórica sea relativamente reciente, por cuanto debió utilizar muchas técnicas (desde la astronomía a la matemática y las escrituras). Los mayas, por ejemplo, usaron instrumentos de contabilidad cronológica altamente perfeccionados, y, sin embargo, su conciencia era fundamentalmente mítica. El gran año de 52 años y la repetición indefinida de los ciclos impedía percibir la historicidad concreta de los eventos históricos. Trágico es el caso del conquistador del Yucatán que preguntando a unos indios de raza mayoide quiénes habían construido las ciudades y monumentos que todavía se veían en la región, ellos respondieron: "Ni nosotros ni nuestros antepasados" -y son los mayas los que los habían construido.

Gonzalo Tenorio "mitifica" -aunque no pueda saberlo- el origen de *su* América, atribuyendo una predicción apostólica original. "Miti-

fica" igualmente su futuro atribuyendo una primacía que nada ni nadie hace prever. Ambas "mitificaciones" le explican la realidad presente y tranquilizan su conciencia propensa al optimismo y la esperanza futurista.

Esto se explica bien, por cuanto "el inmigrante no tiene presente. sino sólo futuro". La sociedad latinoamericana, hispano-colonial, se injertaba sobre una sociedad primitiva -aunque hubiera altas culturas-, por ello mismo necesariamente anti-histórica, donde todo reside en la "temporalidad original" mítica: "en aquel tiempo". El conquistador, el misionero, no poseían un pasado "americano" -sino sólo español-. ¡Era un extranjero! No conocía el nombre de los valles, ni los dioses que habitaban cada montaña, ni el valor de las hierbas. Era una mera naturaleza "bruta", opaca, muerta -no formaba parte de su "mundo".

La novedad de ese "mundo" sin historia era justamente de no tenerla. Esto posibilitaba una enorme movilidad, adaptación; daba rienda suelta a la creatividad; al menos en los primeros tiempos de la aventura de la "conquista". Pasado el primer entusiasmo, la dureza del presente mueve a la fantasía a sublimar los anhelos y a transformarlos en "realidades futuras". Gonzalo Tenorio es un ejemplo de ese proceso: visión pesimista del presente y super-optimista del pasado y el futuro. Al fin, tres visiones irreales. No es mitificando que la historia se hace. La historia se constituye sólo *en* el tiempo y *con* el tiempo y se *descubre* -no se fabrica.

Tenorio fabricó su propia historia de Hispanoamérica, como mucho liberales del siglo XIX (de cuya visión dependen los libros de textos de nuestras escuelas latinoamericanas), que fabricaron las "historias patrias" con sus dioses olímpicos en el *Urzeit* -tiempo original- de la Independencia (no negamos, sería ridículo, el valor de dicho tiempo, pero lo negamos en la "absolutización", "sacralización" a la que ha sido elevada ante las mentes infantiles en nuestras escuelas).

Sin embargo, el ejemplo elegido nos muestra la necesidad de una inserción de Latinoamérica en la historia mundial para explicar su razón de ser y su dirección autoevolutiva a seguir. Hoy, quizá estemos mejor situados para develar la verdadera posición de América latina en el fenómeno humano planetario.

Conclusiones

Se habla mucho de *hispanismo*¹⁰. Es necesario saber bien lo que se quiere expresar con ese término. Si se significa los contenidos

últimos de la civilización ibérica desde los siglos XV al XVII en tanto grupo cultural, un latinoamericano no podrá dejar de aceptar que es en dicho humanismo, principalmente, sobre el que se funda la civilización hispanoamericana de la época colonial. Si dicho *hispanismo* significa la Cristiandad ibérica -en esa especial "mezcla" del regalismo absolutista, en donde los fines del Estado monárquico se confundían, por el ejercicio y la doctrina del Patronato, con los del cristianismo-, con su "mesianismo temporal", no podemos menos que indicar su ambigüedad y peligro.

La Cristiandad ibérica, y después la "Cristiandad americana", fue una ciudad monista, donde el rey era el delegado divino (aunque los teóricos salmanticenses se opusieran, nunca sus doctrinas se impusieron, bien por el contrario, de hecho, triunfó la doctrina de los juristas regalistas como Covarrubias). Por ello mismo los fines políticos eran fines religiosos y viceversa. La intolerancia por principio de esta Cristiandad era una necesidad del medio. El mesianismo temporal no era sino la autoconciencia del destino providencial y universalista de la monarquía católica.

Por un fenómeno esencial, para comprender el ser latinoamericano, se produce una *translación* del contenido europeo en el "mundo" latinoamericano. Llamamos *translación* a ese acto habitual en la historia americana por el que un contenido intencional europeo, sacado de su contexto y por ello mismo de su equilibrio, irrumpe en el "mundo" latinoamericano naciendo en un momento imprevisto y produciendo efectos diversos de los que produjo en Europa. El Atlántico pareciera operar como un prisma "mitificante" a tal grado que, lo que es real y homogéneamente emergido en una evolución europea, irrumpe en Latinoamérica con caracteres de "mito", y siempre heterogéneamente -es decir, no producido por un crecimiento armónico y creativo, "desde adentro"-. Estos impactos constantes "extranjeros" impiden la constitución de una conciencia que crezca homogéneamente a partir de sus propios principios (como lo hicieran las culturas prehispánicas o como ha evolucionado la cultura europea).

Si en España el *hispanismo* era el "modo español" de ser europeo en el siglo XVI -que produjo evidentemente un "modo europeo anti-español" de ver a España, por los matices de intolerancia y mesianismo que el hispanismo comportaba-, en América es un modo-inauténtico" de ser americano. El español, el conquistador, el burócrata del imperio pretendía rehacer "su" España europea en Indias; el misionero, cuando fue auténtico, es la más valiosa excepción en este transplante. Así se importó a América una España mercantil y moderna por sus estructuras económicas, renacentista en parte por su cul-

tura, absolutista y legalista en su política. Era necesario "imponer", por el antedicho proceso de la *translación*, un "orden" hispánico, cueste lo que costare, en la América conquistada. Es evidente que así nació lentamente *algo* absolutamente nuevo y diverso de España, pero perdiendo una enormidad de energía y tiempo en este proceso de "afuera hacia dentro", de "arriba hacia abajo". Muy por el contrario, los emigrantes en Norteamérica no impusieron una "estructura" conocida, europea e importada, sino que pisaron tierra con el solo *a priori* de un "modo de encarar su relación ante la naturaleza". Después, dejaron que ese "modo" se fuera expresando en instituciones, nacientes propias, autóctonas. El "espíritu" fue realmente creativo y la translación se situó solamente al nivel del "modo" de comportarse con respecto a los útiles de la civilización y de la historia (que llamamos cultura).

El *hispanismo*, por ser monista, incluía una civilización y una cultura, no poseyendo la maleabilidad suficiente para permitir, realmente, en el nivel de las instituciones, una creatividad tan necesaria para el progreso de un grupo social.

Trasladado el español como español a una pretendida España-americana, no podía menos que inventar su historia y su futuro y *conversar* sus antiguas instituciones -desorganizándolo, por otra parte, la conciencia mítica del indio.

Todo esto producirá esa conciencia mesiánica hispanoamericana que en vez de crear los medios para producir el desarrollo del pueblo, es decir, *hacer la historia*, permanecerá perfectamente adormecida en el sueño de una América hispánica centro del mundo y paraíso futuro -mientras otros pueblos sueñan menos, crean más y trabajan técnicamente mejor-. ¡Despertamos de este sueño de un mesianismo "mítico" en nuestro siglo XX, y a fin de re-atrapar la historia debemos, primeramente tomar conciencia de la dislocación entre "ensueño" y realidad, y, en segundo lugar, comenzar a crear en verdad una civilización homogénea, autónoma, autóctona!

NOTAS

- 1 Está en los *Archivos del Ministerio de Asuntos Exteriores de Madrid*, y en la *Biblioteca del Colegio de Nuestra Señora de Regla, Chipiona, Cádiz* (véase Antonio Eguluz), *Fr. Gonzalo Tenorio*, en *Missionalia Hispanica* (Madrid), XVI, 48 (1959), pp. 257-322, y en *Archivo Ibero Americano* (Madrid), 15 (1955),

- pp. 466-479); y Uribe. ¡Son nada menos que 16 volúmenes listos para ser impresos! En ella se proponía fundar teológicamente la Inmacula Concepción; es muy interesante por cuanto se apoya, como veremos, en un reinado *temporal* y espiritual de Cristo.
- 2 Para hacerse una idea histórica de la doctrina absolutista, regalista del Patronato español, puede leerse con provecho el interesante capítulo de P. de Leturia, *Relaciones entre la S. S. e Hispanoamérica*, Sociedad bolivariana, Caracas, 1959, t. I, pp. 335 y ss.: "Antonio Lelio de Fermo y la condenación del *De Indiarum Iure* de Solórzano Pereira", donde se comprende el triunfo definitivo, durante los siglos XVII en adelante, de la doctrina de Covarrubias. Lelio había visto bien el error de la identidad de ambas potestades, criticándola fuertemente: "...regiam hanc catholicam maiestatem frui iure omnimodae Monarchiae tam in spiritualibus queam in temporalibus in regnis Indiarum..." (*cap. cit.*, p. 363). Tenorio se expresa así: "Dios concedió a los Romanos Pontífices un derecho radical, por cuanto son vicarios de Cristo, y tienen un dominio *indirecto* sobre todos los reinos del mundo. Como Cristo es aquel por quien los reyes imperan... Esto espresicamento lo que han dicho los Pontífices al concederles (a los españoles), por su autoridad apostólica dichos Reinos" (*Psalmi immac.*, I, f. 172).
 - 3 Esta palabra, que va en el título de este artículo, viene del griego (*éschaton*) y significa: "los últimos tiempos". De allí se ha construido la palabra compleja de: escato-logía (estudio o reflexión sobre la plenitud de los tiempos). Por ejemplo, en la doctrina marxista, el problema de la *sociedad comunista* es un problema *escatológico*, y no sólo escatológico, sino estrictamente *mítico* (por ello nada despreciable).
 - 4 El "Saber absoluto", la "libertad", la "conciencia" se realiza plenamente en el pueblo germano (*cfr. Vorlesungen über die Ph. der Geschichte*, cuarta parte: *Die germanische Welt*). El seminarista de Tübingen será teólogo, ante todo y hasta el fin: "...Die Weltgeschichte... ist die wahrhafte Theodize (subraya el mismo Hegel), die Rechtfertigung Gottes in der Geschichte" (Reclam, Stuttgart, 1961, p. 605). ¡La historia es al fin una teodicea!
 - 5 Véase la interesante "oposición dialéctica del proletariado y la riqueza" (*Der dialektische Gegensatz von Proletariat und Reichtum*) en su conocida obra de Marx: *Die Heilige Familie* (1844-1845).
 - 6 *Cfr. Les métamorphoses de la Cité de Dieu*, Vrin, París, 1952, trad. en Troquel, Buenos Aires. Sobre el mesianismo temporal de Israel pueden leerse muy buenas páginas de G. Fessard, *De l'actualité historique*, DDB, París, 1960, t. I.
 - 7 "Bajo la figura de aquellas dos ciudades parece referirse el Profeta a una Tiro y Sidón místicas... Este fue y es el comercio de España, desde que se descubrieron las Indias Occidentales; de allí vienen el oro, la plata... y para comprar todo ésto el orbe entero concurre al puerto de Cadiz..." (*Interpret. Is.*, I, f. 324 v.).
 - 8 Para el filósofo le es sumamente útil conocer una bibliografía que se saque de los cauces tradicionales: M. Bataillon, *Erasmus et l'Espagne*, París, 1937; A. Castro, *Aspectos del vivir hispánico*, Santiago de Chile, 1949; Sánchez Montes, *Los Españoles ante la política internacional de Carlos V*, Pamplona, 1951; el gran

libro de J. L. Phelan: *The Millenial Kingdom of the Franciscans in the new World*, Berkeley, 1956; sobre el problema que tratamos: Solórzano Pereira, *De Indiarum jure*, Madrid, 1629, pp. 177 y ss. “Tenorio cita entre los autores manejados por él a este particular a Acosta, Gómora, Oviedo, Salazar, Malvenda, Botero, Pedro Mártir, Berrera, Torquemada, Mexía, Gregorio Garcla, Alfonso Ramos, etc.”, en *Unum Christi ovile*, f. 549 y ss.

- 9 A esta explicación ya enteramente mítica se le responderá con otra aún mayor. Debe comprenderse el mecanismo de la conciencia primitiva: un hecho relativamente reciente, por revestir un cierto carácter divino, se lo introduce en el “tiempo mítico” en contemporaneidad con hechos históricamente más antiguos.
- 10 Cfr. Ramiro de Maeztu, *Defensa de la Hispanidad*, Fax, Madrid, 1952; Rodolfo Gil Benumeya, *Hispanidad y arabidad*, c. Hisp., Madrid, 1953; J. R. Sepich, *Misión de los pueblos hispánicos*, c. Hisp., Madrid, 1948; etcétera.

I

Hemos concluido en el otro trabajo que Gonzalo de Tenorio es un ejemplo típico de lo que pudiera llamarse el *mesianismo temporal hispánico*. Tomemos hoy otros dos ejemplos -ahora uno de España, del siglo XVI, y otro de Portugal y Brasil, en el XVII.

Alguien pudiera pensar que el fraile peruano es quizá una excepción. La persona de Carlos V, emperador de España, Alemania y América nos mostrará que dicho *mesianismo* estaba bien enraizado en la conciencia hispánica; la obra de Antonio de Vieira -aquel gran orador brasileño (1608-1698)- nos manifestará algunas de las prolongaciones lusoamericanas del profetismo ibérico.

Carlos V poseía una noción clara de su autoridad, de su Imperio¹. El nieto de Fernando nació en los Países Bajos, y su educación fue flamenca, no conociendo el castellano ni tampoco suficientemente el alemán. Sin embargo, su concepción de la tarea imperial no depende de los flamencos, ni del italiano Gatinara, sino de aquellos que expresaban la antigua tradición ibérica.

Siendo aún niño pero ya responsable del gobierno de tantos reinos, se rodeó de mucha gente para que guiaran su juicio aún adolescente. Uno entre tantos, el tercero en el rango, fue el doctor Mota, clérigo en Bruselas y obispo después en Badajoz. En 1520, ante las Cortes de La Coruña, Mota dice que Carlos no es un rey como los demás, "él solo en la tierra que es rey de reyes"². España es aquella tierra, para

*Trabajo escrito en Münster en 1964.

el orador, que no sólo ofrece tributos a Roma sino emperadores (como Trajano, Adriano y Teodosio), y "ahora vino el Imperio a buscar el emperador a España, y nuestro rey de España es hecho, por la gracia de Dios, rey de romanos y emperador del mundo".

¿Cuál es el fin que se le asigna a un tal emperador? "Este reino es el fundamento, el amparo y la fuerza de todos los otros", para acometer "la empresa contra los infieles enemigos de nuestra santa fe católica, en la cual entiende, con la ayuda de Dios, emplear su real persona". Para Carlos, lo mismo que para Felipe, es un "vivir y morir en este reino, en la cual determinación está y estará mientras viviere. El huerto de sus placeres, la fortaleza para defensa, la fuerza para ofender, su tesoro, su espada, ha de ser España".

Por último, "otro punto importante en la declaración hecha por boca del doctor Mota, que creo más espontáneo y personal que Carlos: la afirmación de que él quiere dedicar su vida a la defensa de la fe"³.

Poco después, en la Dieta de Worms (1521), conoce por primera vez a Lutero, y en aquella noche, no lejos del Rin, escribe aquellas palabras que enmarcan su gobierno: en la defensa de la cristiandad milenaria emplearé "mis reinos, mis amigos, mi cuerpo, mi sangre, mi vida y mi alma". Es decir, se propone como fin, no la *monarquía universal*, de los italianos, por medio de la conquista y la opresión, sino el *Imperio cristiano*, esencialmente universal, al que le toca pacificar en sus luchas, unir sus reinos y convertir a todos los cristianos. Aquí la idea de *universitas christiana* no la expone el doctor Mota, sino el mismo Carlos, emperador. En virtud de este principio un Francisco I de Francia, derrotado en Pavia (1525), fue tratado no como un enemigo sino como un vasallo del César, cuyo fin era la paz del Imperio.

En 1526 se produjo el saqueo de Roma; Carlos, por su secretario de cartas latinas Alfonso de Valdez, tuvo una nueva ocasión de manifestar su posición: se desea, ante todo, la paz de la Cristiandad, para así luchar contra el poderío turco y terminar con el luteranismo y si el Papa más que ayudar dichos fines se propone a comportarse como un enemigo, se apelará a un Concilio General; Concilio que Lutero pedía desde hacía ocho años. Se ve cómo el mismo Papa, en esta concepción del Imperio, jugaba un papel diverso al del antiguo Imperio constantiniano.

En 1528 pronuncia Carlos el discurso de Madrid antes de emprender su viaje a Italia para ser coronado emperador. Ese discurso pertenece quizá al predicador fray Antonio de Guevara, obispo de Cádiz. En él se muestra una vez más la idea imperial que consiste en no

tomar lo ajeno, sino en unificar y pacificar el mundo, tarea propia del emperador.

“Carlos V se ha hispanizado ya y quiere hispanizar a Europa. Digo hispanizar porque él quiere transfundir en Europa el sentido de un pueblo cruzado que España mantenía abnegadamente desde hacía ocho siglos, y que acababa de coronar hacía pocos años por la guerra de Granada, mientras Europa había olvidado el ideal de cruzada hacía siglos, después de un fracaso total. Ese abnegado sentimiento de cruzada contra infieles y herejes es el que inspiró el alto quijotismo de la política de Carlos, ese quijotismo hispano que aún no había adquirido expresión de eternidad bajo la pluma de Cervantes”⁴.

Todo esto se ha originado en la generación anterior, en la voluntad centralizadora de Fernando de Aragón, sin oposición por parte de la corrupta "Curia de Inocencio VIII y Alejandro VI"⁵. Fue efectivamente el rey de Aragón, en consonancia con la tradición goda, según la costumbre medieval, y el *status* jurídico en la reconquista de Granada, el que organizó el sistema político-religioso que permitió a los reyes de España dominar todo lo referente a lo económico y espiritual en su Imperio⁶, y no, como lo creen algunos, Felipe II.

Carlos V fue el primer y el último emperador que pretendió unificar Europa y América, lo temporal y lo espiritual. Pretendió hispanizar América como pretendió hispanizar Europa, para reunir todo el mundo en una sola unidad político-espiritual.

Los conquistadores llegaban a toda tierra nueva, y la “descubrían” en nombre del rey, del emperador. Este acto incluía indisolublemente la noción de dominio político, económico y espiritual de España, del emperador. Hernán Cortés, entre otros, es un ejemplo prototípico: “Vuestra Alteza se puede intitular de nuevo emperador de ellas [de Méjico], y con título y no menos mérito que el de Alemania, que por la Gracia de Dios vuestra sacra majestad posee”.

Carlos fue el primer emperador euroamericano, y al mismo tiempo fue el último. Su noción de Imperio era hispánica, y su hispanismo poseía esa unidad tan goda y tan árabe, tan bizantina y romana de lo espiritual y temporal. La intersubjetividad era visualizada desde un solo nivel, descartando la bipolaridad que el judeocristianismo había descubierto e implantado donde había tenido una vigencia social real; es decir, la doble sociedad distinta: la política y la espiritual (la Iglesia).

II

Veamos ese hispanismo transplantado a América, y, en especial, al Brasil. Nos ocuparemos de Antonio de Vieira⁷. Además de muy comprometido en cuestiones públicas, misiones diplomáticas, e insólitos sucesos, escribió una *História do futuro* -el título habla por sí solo- y la *Clavis Prophetarum*. Sería imposible aquí seguir el complicado razonamiento casi matemático del gran visionario. Nos atenderemos a su aspecto fundamental. Toda su obra posee dos postulados: el Antiguo Testamento anticipa al Nuevo, que realiza las profecías del Antiguo; en la Biblia se contienen las profecías desde la creación hasta la consumación total. Es decir, se incluye igualmente América.

Tomando el texto de Daniel sobre la estatua de pie de barro -que se ha interpretado como la sucesión de los cuatro Imperios, hasta el Romano (Asirio, Persa, Griego...)-, dice que, en verdad, el quinto reino no es el del anticristo, sino muy por el contrario, el Reino final de Jesucristo, reinado espiritual y temporal⁸. Y se pregunta Vieira, ¿cómo será posible ese doble reinado de Jesucristo? No vacila en responder: ¡Por medio de la labor de los portugueses! Y argumenta diciendo: El primer portugués fue *Tubal*, que en el año 801 de la creación fundó *Setúbal* -el antiguo Portugal-. Lisboa fue fundada por el pariente de *Tubal*, *Elisah*. El reino actual de Portugal fue creado por Dios mismo en el año 1139 cuando Jesucristo se apareció al príncipe Alfonso Henriquez, en la victoria de *Urique* contra los árabes. Los judíos cumplieron las promesas de Yehvah en el Antiguo Testamento, los portugueses en el Nuevo. El predicador jesuita -Vieira- sigue después interpretando con textos bíblicos las distintas fechas de la historia de Portugal: 1250, 1578, 1640... El año 1666 aparece como el año fatídico, en el que desaparecerá el Imperio Turco, y comienza una Era de paz, que deberá culminar con el reinado del Portugal. El rey en Lisboa será el soberano mundial.

M. Cantel dice que este mesianismo tiene tres causas: por una parte, los medios donde el judaísmo siempre viviente emitía su influencia mesiánica (que nunca le ha faltado, aun en nuestros días); en segundo lugar, el milenarismo cristiano (secuelas del *neo-joamismo*), que esperaba una eminente intervención divina; en tercer lugar, el imperialismo político que desde 1415, por la toma de Ceuta, había comenzado su expansión y necesita un fundamento místico o mítico⁹.

Vieira, sin embargo, no aplicará la noción de *elección* al Brasil; aunque de hecho dicha translación se producirá efectivamente en la conciencia colectiva del pueblo:

“Los vaticinios políticos del *Quinto Imperio* no se vierte en un mesianismo americano en razón de la estructura propia del Imperio portugués, apoyado en las cuatro regiones del mundo. Pero Vieira ve América inscrita en el mundo profético del Antiguo Testamento. Entre las páginas más fuertes de su obra se encuentra la evocación del Maranhão; el aspecto de ese país sumergido, la vida de sus habitantes en sus barcas, dan, al jesuita portugués, la llave de una de las interpretaciones de Isaías (c. 18)”¹⁰.

III

Hemos visto cómo se han mezclado, en las épocas constitutivas de la conciencia latinoamericana, elementos de procedencia política y pseudo-religiosa. Decimos "pseudo-religiosa", por cuanto todas las justificaciones proceden de una exégesis muy débil y de una teología un tanto des-quiciada (es decir, sacada de su sentido propio y profundo). Y, sin embargo, esos elementos *míticos* han ido conformando el "mundo" latinoamericano el sistema intencional en el que y por el cual se percibe la realidad. Con el tiempo se han secularizado, pero no por ello son menos míticos, ya que es bien sabido que los mitos existen en las sociedades profanas contemporáneas, como lo han probado los trabajos de Cassirer, Mircea Eliade, Jung, etc.

De este modo, la *Cristiandad iberoamericana colonial*, incluyendo a España y Portugal, e igualmente el Brasil, era co-esencial con el *mesianismo* que el español o el portugués llevaba como elemento constitutivo de su conciencia. Ese mesianismo chocó contra la estructura estática y primitiva de las civilizaciones antihistóricas, como la maya, azteca o inca, que no habían pasado la época calcolítica¹¹. Dicho mesianismo se infundió en las masas, se impregnó con nuevos elementos y se transformó profundamente -sin llegar nunca, al menos en la totalidad de la conciencia colectiva a significar un cristianismo adulto, histórico, liberador.

El lirismo, el euforismo un tanto exagerado en la alabanza y hasta divinización de muchas estructuras políticas debe írselas a buscar en esa tendencia tan ibérica al *mesianismo temporal*. El ideologismo es otra de las dimensiones de esa conciencia mítica.

Es evidente que la única solución ante esta ambigüedad es la clara distinción de los dos niveles: el temporal y lo escatológico. Dicha distinción tan necesaria se produjo en el siglo XIX, aunque mediando la guerra fratricida, la incomprensión, la muerte, la desorganización. El proceso de secularización es la vigorización de la consistencia de lo temporal y la libertad auténtica de lo escatológico, pero con peligro

de dualismo. La sociedad futura, respetuosa de la libertad, permitirá un compromiso mucho más profundo en la responsabilidad política y religiosa.

NOTAS

- 1 *Cfr. Karl V. Der Kaiser und seine Zeit* (Köhner Colloquium, 1955), Böhlan, Colonia, 1960; S. Herrera, *Hernán Cortés gana un Imperio para España y Carlos I, en España Misionera* (Madrid), XIV, 59-60 (1958) 257-290; A. de Egaña, *El Regio Patronato, en Estudios de Deusto* (Bilbao), VI, II (1958) 147-204; A. von Druffel, *Kaiser Karl V*, München, 1881 (3 vol.); P. Rassow, *Die Kaiser-Idee Karl V*, Berlín, 1932; R. Menéndez Pidal, *Idea Imperial de Carlos V*, Espasa-Calpe; Madrid, 1940, pp. 9-35; etcétera.
- 2 Menéndez y Pidal, o. c., p. 14.
- 3 *Ibid.*, p. 16.
- 4 *Ibid.*, p. 28. “Carlos V, al hispanizar su imperio, propaga hispanidad por toda Europa. El imperio que tan achicado llegó a sus manos, casi sólo como una sombra, se convierte en una vigorosa realidad; Carlos V deja de ser solamente el jefe honorario de los príncipes germanos; él, para la rama española, se reserva la Península, Flandes, Nápoles y Sicilia; su hermano, el españolísimo Fernando, el predilecto de Fernando el Católico, el discípulo de Cisneros, reina en Hungría y en Bohemia; los españoles combaten contra los turcos en Viena, en Túnez, en Argel...” (*Ibid.*).
- 5 Leturia, *El origen histórico del Patronato de Indias, en Relaciones de la S. S. e Hispanoamérica*, I, p. 8.
- 6 Entre otras, fueron especialmente *Inter coetera* (1493) y *Eximiae devotionis* (1493) de Alejandro VI, y la *Universalis Ecclesiae* (1508) de Julio II. Estas eran bulas y breves que concedían a los Reyes Españoles el fundamento jurídico de lo que se llamaría el *Patronato regio* sobre la Iglesia latinoamericana, que manifiesta una visión *mesiánica temporal* que es la que tratamos de esbozar en estas líneas.
- 7 *Cfr. R. Ricard, Prophecy and Messianism in the works of Antonio Vieira, en The Americas* (Washington), XVII, 4 (1961), 357-368; para el mesianismo brasileño puede verse: *Archives de Sociologie des Religions* (París), 4 (1957), 5 (1958), 7 (1959), artículos de Métraux, Pereira de Queiroz, Bastide; para Vieira: J. L. de Azevedo, *Historia de Antonio Vieira*, Lisboa, 1931, t. 1 y 2; R. Cantel, *Prophétisme et messianisme dans l'oeuvre d'Antonio Vieira*, París, 1960: etcétera.
- 8 “... in his eyes the fifth empire would be the empire, at once spiritual and temporal, of Christ” (Ricard, *art. cit.*, p. 359).
- 9 Es necesario ver que en la época el mesianismo estaba casi a la moda, piénsese en las *Trovas* de Bandarra, las obras de Arthurian, Frías, Roquetaillade, etc.

En Bahía, en 1634, Vieira habla de *Esperanças de Portugal, Quinto imperio do mundo*. Todo esto ha conformado profundamente la conciencia brasileña, hasta nuestros días.

Vieira, personalmente, debe mucho a los medios judíos que conoció en Rouen, París y Amsterdam, y al padre Gonzalo de Tenorio.

10 M. Bataillon, en *Annuaire du Collège de France*, L111 (1953), p. 280.

11 Cfr. P. Chaunu, *Pour une géopolitique...*, en *Jahrbuch für Geschichte* (Colonia), I (1964), p. 9.

Conocemos "algo" cuando hemos comprendido su contenido intencional. "Comprender" significa justamente abarcar lo conocido; pero para "abarcar" es necesario todavía previamente situar lo que pretendemos conocer dentro de ciertos límites, es decir, debemos delimitarlo. Por ello, el horizonte dentro del cual un ser queda definido es ya un elemento constitutivo de su entidad noética.

Esta "delimitación" del contenido intencional es doble: por una parte, objetiva, ya que ese "algo" se sitúa dentro de ciertas condiciones que lo fijan concretamente, impidiéndole una absoluta universalidad, es decir, es un tal ente. Pero, sobre todo, el contenido de un ser está subjetiva e intencionalmente limitado dentro del mundo del que lo conoce. El mundo del sujeto cognoscente varía según las posibilidades que cada uno haya tenido de abarcar más y mayores horizontes, es decir, según la concreta posición que haya permitido a este hombre abrir su mundo, desquiciarlo, sacarlo de su limitación cotidiana, normal, habitual. En la medida en que el mundo de alguien permanece en continua disposición de crecimiento, de desbordar los límites, la finitud ambiente, las fronteras ya constituidas, en esa medida, ese sujeto realiza una tarea de más profunda y real comprensión de aquello que se encuentra teniendo un sentido en su mundo; de otro modo, todo recobra un sentido original, universal, entitativo.

*Publicado en la *Revista de Occidente*, N° 25, Madrid, 1965, pp. 85-95.

Lo dicho puede aplicarse al ser en general, pero, de una manera aún más adecuada, al ser histórico. La temporalidad de lo cósmico adquiere en el hombre la particular connotación de historicidad. Ópticamente, dicha historicidad no puede dejar de tener relación con la conciencia que de dicha historicidad se tenga, pues, el mero transcurrir en el tiempo es historia, sólo y ante una conciencia que juzga dicha temporalidad, al nivel de la autoconciencia o conciencia-de-sí-mismo (*Selbstbewusstsein*), que constituye la temporalidad en historicidad. Y por cuanto la "comprensión" es de-finición o delimitación, el conocimiento histórico -sea científico o vulgar- posee una estructura que le es propia, que le constituye, que le articula. Dicha estructura es la periodificación. El acontecer objetivo histórico es continuo, pero en su misma "continuidad" es ininteligible. El entendimiento necesita discernir diversos momentos y descubrir en ellos contenidos intencionales. Es decir, se realiza una cierta "dis-continuidad" por medio de la división del movimiento histórico en diversas eras, épocas, etapas (*Gestalt*). Cada uno de esos momentos tienen límites que son siempre, en la ciencia histórica, un tanto artificiales. Pero es más, el mero hecho de la elección de tal o cual frontera o límite define ya, en cierto modo, el momento que se delimita, es decir, su contenido mismo.

En los Estados modernos la historia se ha transformado en el medio privilegiado de formar y conformar la conciencia nacional. Los gobiernos, las *élites* dirigentes tienen especial empeño en educar al pueblo según su modo de ver la historia. Ésta se transforma en el instrumento político que llega hasta la propia conciencia cultural de la masa -y aún de la "Inteligencia"- . Los que poseen el poder, entonces, tienen especial cuidado de que la periodificación del acontecer histórico nacional sea realizada de tal grado que justifique el ejercicio del gobierno por el grupo presente como un cierto clímax o plenitud de un período que ellos realizan, conservan o pretenden cambiar.

La historia es "conciencializada" -hecha presente de manera efectiva en una conciencia- dentro de los cauces de la periodificación. El primer límite del horizonte de la historia de un pueblo es, evidentemente, el punto de partida, o el origen de todos los acontecimientos, o circunstancias de donde, en la visión del que estudia la historia, debe partirse para comprender lo que vendrá "después". Así, la historia de un movimiento revolucionario negará la continuidad de la tradición para exaltar su discontinuidad, y tomará como modelo otros movimientos revolucionarios que negaron las antítesis superadas -al menos para el revolucionario.

Por el contrario, los grupos tradicionalistas resaltarán la continuidad, y situarán el punto de partida allí donde la *Gestalt* (momento histórico) fue constituida, de la cual son beneficiarios y protectores -tiempos heroicos y épicos, en los que las *élites* crearon una estructura que, en el presente, los elementos tradicionalistas no pueden ya recrear-. Es dado aún discernir una tercera posición existencial, la de aquellos que sin negar el pasado y su continuidad, siendo fieles al futuro, poseen la razón y fuerza suficientes para re-estructurar el presente -pero aquí no pretendemos hacer una fenomenología de dicha "posición" ante la historia.

I. En América -nos referimos a aquella América que no es anglosajona- la conciencia cultural de nuestros pueblos ha sido informada por una historia hecha, escrita y enseñada por diversos grupos que no sólo realizan la labor intelectual del investigador, como un fin en sí, sino que, comprometidos en la historia real y cotidiana, debían imprimir a la historia un sentido de saber práctico, útil, un instrumento ideológico-pragmático de acción -y en la mayoría de los casos, como es muy justificado, de acción política y económica-. Puestos, entonces, a "hacer ciencia histórica" -o al menos "autoconciencia histórica"-, la primera tarea que les ocupó fue la de fijar los límites, y, en especial, el punto de partida.

Es bien sabido que para la conciencia primitiva el punto de partida se sitúa en la intemporalidad del tiempo mítico -*in illo tempore*, diría Mircea Eliade-, donde los arquetipos primarios regulan y justifican simbólicamente y míticamente la cotidianeidad de los hechos profanos (divinizados en la medida que son repetición del acto divino). Así nacen las teogonías que explican el origen del cosmos y del fenómeno humano.

La conciencia mítica no ha desaparecido en el hombre moderno, y, como bien lo ha mostrado Ernst Cassirer -en *El mito del Estado*-, las sociedades contemporáneas "mitifican" sin tener conciencia de ello. "Mitificar" en la ciencia histórica es fijar límites otorgándoles un valor absoluto, y, por ello mismo, desvalorizando "lo anterior", o simplemente negándolo. En esto, tanto el revolucionario como el tradicionalista, se comportan del mismo modo; lo único que los diferencia es que el revolucionario absolutiza una fecha reciente o aun futura, mientras el tradicionalista la fija en un pasado menos próximo.

II. En las ciencias físico-naturales, uno de los fenómenos más importantes de nuestro tiempo es el de haber destruido los antiguos

"límites intencionales" que encuadraban antes el mundo micro y macro-físico, biológico, etc. La "demitificación" (Entmytologisierung) del primer límite astronómico se debió especialmente a Copérnico y Galileo que destronaron a la tierra de su centralidad cósmica -gracias a la previa demitificación del universo realizada por la teología judeocristiana, como lo muestra Duhem-¹, para después destronar igualmente al sol hasta reducirlo a un insignificante punto, dentro de nuestra galaxia que posee un diámetro de más de 100 mil años luz. La "demitificación" biológica se debió a la teoría de la evolución -bien que rectificando las exageraciones darwinianas-, en donde el hombre llega a ser "un" ser vivo en la biósfera creciente y cambiante. La "demitificación" de la conciencia primitiva, o a-histórica, se origina con el pensamiento semita, en especial el hebreo, pero cobra toda su vigencia en el pensamiento europeo a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX -siendo Hegel, entre todos, el que con sus Vorlesungen sobre la Weltgeschichte², inicia un proceso de universalización de la autovisión que el hombre tiene de su propia temporalidad.

"Demitificar" en historia es destruir los particularismos que impiden la auténtica comprensión de un fenómeno que sólo puede y debe ser comprendido teniendo en cuenta los horizontes que lo limitan, y que, en último término, no es otro que la historia universal -que pasando por la prehistoria y la paleontología se entronca con la temporalidad cósmica-. Querer explicar la historia de un pueblo partiendo o tomando como punto de partida algunos hechos relevantes -aunque sean muy heroicos y que despierten toda la sentimentalidad de generaciones- que se sitúan al comienzo del siglo XIX o del XVI, es simplemente "mitificar", pero no "historiar". Por ello mismo, la conciencia cultural -que se forma sólo ante la historia- queda como anemizada, primitiva, sin los recursos necesarios para enfrentar vitalmente la dura presencialidad de lo Real.

III. En América -no hablamos de la anglosajona- hay muchos que fijan su "punto de partida" en algunas reestructuraciones que han tenido mayor o menor éxito -sean las de México, Bolivia o Cuba-. Explican la evolución y el sentido de nuestra historia aumentando desmesuradamente dichos acontecimientos, y negando el período anterior -es decir, el liberal capitalista o de la oligarquía más o menos positivista, no en tanto positivista, pero sí en cuanto oligarquías-. Las figuras que han tomado parte o que han originado dichas revoluciones -por otra parte no criticables, sino más bien dignas de honor- son elevadas al nivel del "mito", y se transforman en ban-

dera de estos movimientos. No queremos negar la importancia de la reestructuración en América -tanto de un punto de vista político, económico, cultural, etc.- sólo queremos indicar el "modo" que dichos movimientos utilizan para explicar su propia existencia dentro del proceso histórico -si es que emplean alguno-. Se desolidarizan, en primer lugar, de todo lo pasado, y, con ello, se tornan "inocentes" -un estado análogo a la impecabilidad paradisiaca- de todo el mal e injusticia presente y pasada. Pero al mismo tiempo, por su mesianismo co-esencial, se muestran como los portadores esperanzados de todo el bien futuro. Absolutizan o exaltan el tiempo de la agonía inicial, del caos desde el cual emanará el orden, elemento esencial en el temperamento dionisiaco: la revolución es la muerte de donde procede la vida -como la semilla del culto agrario.

IV. Otros en cambio, luchando contra revolucionarios han edificado su construcción sobre el confuso límite que abarca la primera parte del siglo XIX -desde 1808 a 1850, aproximadamente, tiempo en el que se produce la ruptura política y cultural con el pasado colonial. Allí encuentran su origen los liberales criollos, el capitalismo nacional, el político oligárquico (que produjo el tan necesario movimiento de universalización y secularización en el siglo XIX) y el intelectual positivista que da espaldas al pasado hispánico.

Su tiempo "mítico" no puede ser sino el de la Independencia, negando el tiempo colonial -y con ello a España y el cristianismo-. En ese espacio mítico, en ese panteón se eleva el culto a hombres heroicos que han sido configurados con perfiles de una tal perfección que cuando el científico historiador se atreve a tocarles -mostrando los relieves auténticos de su personalidad- es juzgado casi de sacrílego. El proceso es análogo: se absolutiza un momento original; siendo aquí la etapa agónica o épica, la época de la emancipación. Todo esto es una exigencia para dar un sentido a cada Nación en sí misma, naciendo así un aislacionismo de las diversas repúblicas americanas, enclaustradas en sus propias "historias" más o menos desarticuladas con las otras comunidades de la Historia Universal, las "historias" que los estudiantes reciben muchas veces en las aulas pareciera más un anecdotario que una "historia" con sentido. Es que, el haber elegido un límite demasiado próximo, impide la auténtica comprensión³.

V. Hay otros que amplían el horizonte hasta el siglo XVI. Casi todos los que han realizado este esfuerzo han encontrado después suma dificultad en saber integrar el siglo XIX, y, sobre todo, el presente revolucionario. Es que, el mero tradicionalista no alcanza a poseer la actitud histórica indispensable para gustar e investigar la totalidad de un proceso que no puede alcanzar sentido sino en el futuro. Llamaremos "colonialistas" o "hispanistas" a todos aquellos que han sabido buscar los orígenes de la civilización hispanoamericana más allá del siglo XIX. Para ellos la época épica significará la proeza de Cristóbal Colón, de Hernán Cortés o Pizarro. No se hablará ya de un Castro, ni de un Rivadavia, sino de Isabel y Fernando o de Carlos y Felipe. ¡Es el siglo de oro! -en lo que tiene de oro objetivo, que es mucho-, y de "mítico" (pues no se alcanza muchas veces a discernir en su misma plenitud los fundamentos de su decadencia por otra parte necesaria en todo lo humano). Así como el liberal del siglo XIX negaba a España, el hispanista negará la Europa protestante, anglicana o francesa. Así como el revolucionario negará el capitalismo, o el liberal el cristianismo, así el hispanista negará el Renacimiento, que desembocará en el mecanicismo industrial -aceptando y aún dirigiendo, principalmente gracias a Salamanca y Coimbra, el renacimiento filosófico y teológico, hasta cuando fue desplazado al fin del siglo XVII-. El "hispanista" -en oposición a la posición "europeísta" que pretende considerar todo el fenómeno del continente-, no puede explicar la decadencia de América hispana desde el siglo XVIII, y, sobre todo, no comprende la evolución tan diversa de América anglosajona, ni puede justificar las causas de su rápida expansión, en aquello que tiene de positivo. "Mitificando" el siglo XVI desrealiza América y la torna incomprensible en el presente, y permanece como sobrepasado o ahogado en dicho presente que le consterna, o, al menos, le manifiesta la inmensa distancia de las "dos" América -en lo que se refiere a instrumentos de civilización y nivel de vida-. En tres sentidos hay que desbordar el siglo XVI español para comprender la historia de Iberoamérica⁴. En España, hay que internarse en la Edad Media -descubriendo las influencias islámicas-. En Europa, hay que ir al temprano renacimiento de los Estados Pontificios, pero sobre todo al triángulo que forman Génova-Venecia-Florence⁵, que explican ya desde el siglo X y XI la civilización técnica universal que crece en nuestros días. En América misma, no deben dejarse de lado las grandes culturas andinas -tanto la azteca como la inca-, y sus tiempos clásicos -el área mayoide y pre-azteca y el Tihuanaco-, que determinarán las estructuras de la conquista, la colonización y la vida americana hispánica. Pero aún las culturas secundarias -como la

Chibcha- o las más primitivas, que significarán siempre el fundamento sobre el que se depositarán muchos de los comportamientos actuales del mundo rural o del urbano popular. El historiador podría conformarse con esto, mientras que el filósofo -que busca los fundamentos últimos de los elementos que constituyen la estructura del mundo latinoamericano- deberá aún retroceder hasta la alta Edad Media, la comunidad primitiva cristiana en choque contra el Imperio, el pueblo de Israel dentro del contexto del mundo semita -desde los acadios hasta el Islam-. En fin, explicar la estructura intencional (el núcleo ético-mítico) de un grupo exige un permanente abrir el horizonte del pasado hacia un pasado aún más remoto que lo fundamente. Es decir, explicar la historia de un pueblo es imposible sin una historia universal que muestre su contexto, sus proporciones, su sentido -y esto en el pasado, presente y próximo futuro-. Ese permanente "abrir" impide la "mitificación" y sitúa al pensador como ser histórico ante el hecho histórico, es decir, siempre "continuo", y, en definitiva, ilimitado. En esto estriba la dificultad y la exigencia del conocimiento histórico.

VI. Por último, se ha originado en América un movimiento de gran valor moral, social y antropológico, que se ha dado en denominar indigenista. En México y en Perú posee fervientes y muy notorios miembros que por su ciencia o prestigio honran el continente. Sin embargo, dentro de los marcos que nos hemos fijado en este corto trabajo, debemos considerar el aspecto mítico del indigenismo.

Cuando se descubre la dignidad de personas humanas, de clase social, de alta cultura del primitivo habitante de América, y se trabaja en su promoción, educación, no puede menos que colaborar con un tal esfuerzo. Pero cuando se habla de las civilizaciones pre-hispánicas como la época en la que la paz y el orden, la justicia y la sabiduría reinaba en México o el Perú, entonces, como en los casos anteriores dejamos la realidad para caer en la utopía, en el mito. Hoy es bien sabido que las civilizaciones ameri-indianas no pasaron nunca el estadio calcolítico⁶, y que por la falta de comunicación se producía una enorme pérdida de esfuerzos, ya que cada grupo cultural debía ascender sólo una parte de la evolución civilizadora. Al fin, las civilizaciones se corrompían a sí mismas sin contar con la continuidad que hubiera sido necesaria⁷. El Imperio guerrero de los aztecas estaba lejos de superar en orden y humanidad al México posterior a la segunda Audiencia, desde 1530. Y, si el Imperio inca puede mostrarse

como ejemplo -mucho más que el mexicano-, el sistema oligárquico justificaba el dominio absoluto de una familia, los nobles y los beneficiarios del Estado. El indigenista negará por principio la obra hispánica y exaltará todo valor anterior a la conquista -hablamos sólo de la posición extrema-. La América precolombiana tenía de 35 a 40 millones de habitantes, alcanzando hoy los 25 millones -es decir, del 100 % el indio ha pasado a ser algo más del 6 %- . En verdad, el habitante de la América no anglosajona no es el indio sino el mestizo. La cultura y la civilización americana no es la pre-hispánica, sino aquella que lenta y sincréticamente se ha ido constituyendo después. Eso no significa que deba destruirse o negarse el pasado indio, muy por el contrario, significa que debe tenérselo en cuenta e integrarlo en la cultura moderna por la educación, en la civilización universal por la técnica, en la sociedad latinoamericana por el mestizaje.

VII. Desde una consideración del acontecer humano dentro de los marcos de la Historia Universal, América ibérica adquirirá su relieve propio, y las posiciones que parecieran antagónicas -tales como las captadas por los indigenistas extremos, hispanistas, liberales o marxistas- serán asumidas en la visión que las trasciende unificándolas. Es la *Aufhebung*, la anulación de la contracción aparente, por positiva asunción -ya que se descubre el phylum mismo de la evolución-. No es necesario negar radicalmente ninguno de los contrarios -que son contrarios sólo en la parcial mirada del que ha quedado como aislado en el estrecho horizonte de su Gestalt (momento histórico) en mayor o menor medida artificial-, sino más bien, asumirlos en una visión más universal que muestre sus articulaciones en vista de un proceso con sentido que pasa inapercibido a la observación de cada uno de los momentos tomados discontinuamente.

Si se considerase así la historia iberoamericana, adquiriría un sentido, y, al mismo tiempo, movería a la acción. Sería necesario remontarse -al menos- al choque milenarista entre los pueblos indogermánicos, que desde el Indo hasta España, se enfrentaron con los pueblos semitas, que en sucesivas invasiones partían del desierto arábigo para disputar la Media Luna-. El indogermánico es una de las claves de la Historia Universal, no sólo por cuanto toca al Asia y Europa, sino porque su mundo -de tipo a-histórico, dualista- tiene muchas analogías con los del mundo extremo oriental y americano pre-hispánico. Por el contrario, el semita, descubre un comportamiento *sui generis* fundado en una antropología propia.

Lo cierto es que, paulatinamente, se produjo la semitización del Mediterráneo -ya sea por el cristianismo o el Islam-. El mundo cristiano se enfrentó desde el norte al pueblo semita del sur -el Islam organizados en Califatos-, naciendo así la Europa medieval, heredera del Imperio, y que, con Carlos V, realiza su último esfuerzo, para desaparecer después. España fue el fruto tardío y maduro de la Cristiandad medieval, pero al mismo tiempo (quizá por condiciones mineras o agrícolas) inexperta en la utilización de los instrumentos de la civilización técnica, en la racionalización del esfuerzo de la producción maquinista, fundamento de la nueva etapa que iniciaba la humanidad, especialmente en el campo de la economía y las matemáticas. El nacionalismo de la monarquía absoluta mantuvo unida América hispánica, pero su propia ruina significó la ruina de las Indias Occidentales y Orientales. El oro, la plata y los esclavos -base de la acumulación del poderío económico e industrial europeo, que desorganizó y destruyó el poder árabe y turco -dieron a España un rápido y artificial apogeo, transformándose la península en camino de las riquezas, en vez de ser su fragua y su fuente. La crisis de la Independencia fue, por su parte, la división artificial y anárquica de los territorios gobernados por los Virreinos, Audiencias y Obispos. Y por último, significó un proceso de universalización cultural eliminando la vigilancia tantas veces eludida de la Inquisición-y al mismo tiempo de la Universidad española -para dejar entrar, no siempre constructivamente- el pensamiento europeo (especialmente francés) y norteamericano.

VIII. La historia de América ibérica se muestra heterogénea e invertida en el sentido de que por un proceso de sucesivas influencias extranjeras se va constituyendo -por reacción- una civilización y cultura latino americana. Dicha cultura, en su esencia, no es el fruto de una evolución homogénea y propia, sino que se forma y conforma según las irradiaciones que vienen desde afuera, y que cruzando el Atlántico adquieren caracteres míticos -el laicismo de un Littré, por ejemplo, o el positivismo religioso de un Comte, nunca llegaron a ser practicados en Francia con la pureza y pasión que fueron proclamados en Latinoamérica-. Pareciera que una ideología en Europa guarda una cierta proporción y equilibrio con otras, en un mundo complejo y fecundo -porque de la vejez de Europa sólo hablan los que no la conocen-. En América, dichas ideologías -como un electrón desorbitado- producen efectos negativos, ideologías utópicas, y, al fin, nocivas. Esto es una nueva prueba de que, para com-

prender el siglo XIX y XX, es esencial tener en cuenta el contexto de la Historia Universal.

Una visión que integre verticalmente -desde el pasado, remoto- y horizontal -en un contexto mundial- la historia de América ibérica no existe hasta el presente. Mientras no exista, será muy difícil tomar conciencia del papel que nos toca desempeñar en la Historia Universal. Pero es más, sin dicha conciencia la conducción misma de la historia -tarea del político, del científico, etcétera- se torna problemática. De allí la desorientación de muchos en América latina.

Concluyendo, debemos decir, que es necesario descubrir el lugar que le toca a América dentro del huso que se utiliza esquemáticamente en la representación de la evolución de la Humanidad. Desde el vértice inferior -origen de la especie humana en un mono o polifilismo- por un proceso de expansión y diferenciación, se constituyeron las diversas razas, culturas, pueblos. En un segundo momento -el presente-, por la comprensión y convergencia, se va confluyendo hacia una civilización universal. América latina se encamina igualmente hacia esa unidad futura. Explicar las conexiones con su pasado remoto -tanto en la vertiente india como hispánica-, y su futuro próximo, es desvelar inteligiblemente la historia de ese grupo cultural, y no ya con la simpleza del anecdótico o la incongruencia de momentos estancos y sin sentido de continuidad o la invención del político sin escrúpulos.

Existe una América pre-hispánica que fue desorganizada y parcialmente asumida en la América hispánica. Esta, por su parte, ha sido igualmente desquiciada y parcialmente asumida en la América latina emancipada y dividida en naciones con mayor o menor artificialidad. Toca al intelectual mostrar el contenido de cada uno de estos diversos momentos y asumirlos unitariamente, a fin de crear una autoconciencia que alcance, por medio de la acción, la transformación de las estructuras presentes. Todo esto es necesario hacerlo en continuidad con un pasado milenario, superando los pretendidos límites míticos, opuestos, y vislumbrando vital y constructivamente un futuro que signifique estructurar en América latina los beneficios de la civilización técnica. No por ello debemos perder nuestra particularidad, nuestra personalidad cultural latinoamericana, concienzializada en la época y por la generación presente. Hablamos, entonces, de asumir la totalidad de nuestro pasado, pero mirando atentamente la manera de penetrar en la civilización universal siendo "nosotros mismos".

NOTAS

- 1 *Les systèmes du monde*, París, 1912.
- 2 La edición de Frommann (*Sämtliche Werke*, t. XI) le titula *Vorlesungen die Philosophie der Geschichte* (Stuttgart, 1949), mientras que con más propiedad, José Gaos, en su traducción castellana ha puesto: *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal (Revista de Occidente*, Madrid, 1953). El mismo Hegel, decía: "Der Gegenstand dieser Vorlesung ist die philosophische Weltgeschichte, die Weltgeschichte selbst" (ed. alemán, p. 25).
- 3 Sabemos que muchos interpretarán mal nuestras palabras, y creerán que desvalorizamos la época de la emancipación. Muy por el contrario, el único modo de "valorizar" un hecho histórico es reducirlo a su temporalidad, concreción, realidad propia, descendiendo del "mito" para darle un sentido próximo, imitable, verdadero fundamento de una auténtica "nacionalidad".
- 4 Denominamos América pre-hispánica a las culturas americanas que se organizaron antes de la conquista hispánica. Creemos que debe denominarse Hispanoamérica la civilización que floreció entre los siglos XVI-XVIII; mientras que puede denominarse Latinoamérica al conglomerado de naciones nacidas en el movimiento emancipador del siglo XIX y que, evidentemente, dejaron de pertenecer a España (política y económicamente, pero también en mucho desde un punto de vista cultural, abriéndose a Europa; especialmente a Francia).
- 5 Cfr. Werner Sombart, *Der Moderne Kapitalismus, Die Genesis des Kapitalismus*, Duncker-Humblot, Leipzig, 1902.; t. I, XXXIV, p. 670.
- 6 Pierre Chaunu, *Pour une géopolitique de l'espace américain, en Jahrbuch für Geschichte van Staat...* (Koeln), 1 (1964), p. 9.
- 7 J. E. Thompson, *Grandeur et décadence de la civilisation maya*, Payot, París, 1959.

*LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA, FUNDAMENTO TEÓRICO
DEL SERVICIO SOCIAL EN AMÉRICA LATINA**

Nuestra reflexión está erizada de dificultades, ya que no sólo debemos pensar acerca cual sea la visión del hombre que el servicio social debiera tener, universalmente, para ejercer convenientemente su labor, sino que debemos afrontarnos con juicios previos -auténticos prejuicios- sobre la cuestión; pero además, el que por vocación trabaja en el horizonte latinoamericano se encuentra abocado, a solucionar problemas de nuestro ámbito cultural y humano, el latinoamericano, y no ya el del hombre en general como miembro de la humanidad. Dividiremos esta corta reflexión en tres partes. Un rápido estudio sobre la situación actual teniendo en cuenta, principalmente, la tercera encuesta internacional, *Formación en vista del servicio social*¹. En segundo lugar, definiremos cómo debe denominarse y cuál sea la función de una cierta visión teórica que funde la acción práctica del que ha elegido la profesión del servicio social. Por último, esbozaremos algunos contenidos de la estructura fundamental de dicha visión del mundo.

I

En los documentos oficiales de las Naciones Unidas² y entre los autores que tratan la cuestión del servicio social³, se usa frecuente-

¹*Comunicación presentada en el *VI Congreso Panamericano de Servicio Social* (Caracas), 1968.

mente el término de "la filosofía del servicio social"⁴, o aún la "ideología" del servicio social⁵. Veamos qué es lo que de hecho se quiere indicar con dichos términos.

Se nos dice que "algunos de los imperativos filosóficos y morales sobre los que está basada hasta aquí la profesión del trabajador social (son): Reconocer la importancia del ser humano, sea cual fuere su condición, su rango, su raza, su religión, sus convicciones políticas..."⁶. Continúa el informe indicado ocho niveles de lo que constituiría la estructura de "imperativos filosóficos" de la profesión. Por éste y por otros textos puede concluirse que "filosofía" significa, en su uso efectivo, concreto, los principios que fundan ("s'est fondée jusqu'ici la tâche du travailler social") el ejercicio de la profesión. Serían, entonces, principios cargados de un sentido eminentemente prácticos, pragmáticos. A tal punto son meros principios de acción profesional que a veces se habla de asimilar "la filosofía, el estado de espíritu y el conocimiento de sí mismo"⁷, significando "filosofía" solo algunos principios con función práctica. Parecería aún, que dicha "filosofía" no incluye el estudio de filosofía antropológica, ya que se distingue entre el conocimiento "del hombre y los de la sociedad bajo sus aspectos filosóficos"⁸; se habla en este último caso de una filosofía pero no en el primero. No pareciera ser este ejemplo una excepción; continuamente se habla de un "estudio del hombre" y se enumeran diversos aspectos, y después "estudio de la sociedad" donde se incluye la "filosofía social"⁹, o aún de "la filosofía social del servicio social"¹⁰. El sentido social y pragmático queda definido cuando se dice que esta "filosofía de la profesión" se trata "de nociones *útiles* (*sic*) en el plan profesional que se extraen de las ciencias sociales". No estamos en presencia, solamente, de principios emanados de movimientos liberales o positivistas, sino eminentemente pragmáticos, de la escuela norteamericana -en esto muy diversa a las europeas, de franco corte metafísico, como veremos-. Creo que es esto lo que crea cierto malestar entre los que obran dentro del campo del Servicio Social Latinoamericano, cuya formación humanística es más exigente y necesita no sólo ciertos principios "útiles", sino "verdaderos"; es decir, no sólo una estructura objetiva que dé buen resultado en la praxis, sino que primeramente haya cumplido la condición de dar cuenta auténticamente de la realidad.

Pero inmediatamente se presenta una objeción de fondo. Una filosofía pragmática puede dar ciertas orientaciones que no comprometen el nivel metafísico o filosófico de una manera radical, y pueden ser utilizados -al menos así se cree- en todos los ámbitos culturales; La situación actual de nuestro mundo contemporáneo es el de una plu-

alidad de culturas (nos referimos, por ejemplo, a la europeo-norteamericana, a la rusa, árabe, hindú, china, etc.), que no nos permite hablar de "una humanidad cultural", sino de horizontes culturales con mayor o menor desarrollo, personalidad, identidad con sus tradiciones, y, evidentemente, con diferencias muy importantes en cuanto a sus contenidos. En el informe en cuestión se habla claramente de esta situación -pero en una interpretación pragmatista¹²-, cuando explica que al fin de todos los valores que promueve el que trabaja en el servicio social "se sitúan manifiestamente dentro de una cierta concepción de la felicidad, de la naturaleza y de la función del hombre y de la sociedad... Estas cuestiones fundamentales se resuelven de manera diferente según las distintas religiones, las filosofías políticas o culturales... Se preguntarán también en qué medida este conocimiento acerca de los hombres se justifica dentro de su filosofía de la vida y de los valores espirituales y políticos... Y no es sino después de largas discusiones y de un esfuerzo de reflexión prolongado que podrá comenzar a concebirse la idea de que, en este dominio, *no hay respuesta autorizada ni universalmente aceptada*"¹³. Los redactores del informe han visto, por una parte, la validez de los valores culturales regionales y la importancia en promoverlos; por otra parte, han descubierto -por su práctica en los trabajos internacionales- que no debe imponerse universalmente ningún sistema o ninguna cultura de un grupo determinado; pero de allí a concluir que no existe ninguna respuesta autorizada o universalmente aceptable, franco relativismo, hay todavía un gran paso. Por lo general, como decimos, los habituados a moverse dentro del horizonte de diversas culturas, sin la formación humanística suficiente, relativizan el fin de los valores culturales y cifran sus esperanzas en el nivel que llamamos -con Paul Ricoeur- la "civilización"¹⁴. Habiendo visto la diversidad de comportamientos (*ethos*) y de sistemas objetivos de valores, los que trabajan en el servicio social pueden caer en el relativismo de los valores e instalarse en el impersonal mundo de los últimos (*Werkzeuge de Gehlen*)¹⁵. Por pretender cumplir con una labor humanista en general, universal, propiamente sin límites, se destruye lo propio de cada cultura (desde el ámbito internacional, como por ejemplo América latina, hasta el nacional, regional, etc.). La dificultad estriba, justamente, en una formación que no permite, al que trabajará en el servicio social, haber descubierto ciertas estructuras universales, que ni se constituyen inductivamente a partir de todas las culturas existentes (sería un sincretismo), ni se sitúan solamente al nivel de principios para la acción (filosofía pragmática, que acepta perfectamente la inexistencia de estructuras supraculturales, y que, en su

mismo pragmatismo desecha dichas cuestiones como superfluas: ¡por ello el pragmatismo no puede ser una filosofía para un operar en el campo internacional, intercultural, en el horizonte de toda la humanidad!), y tampoco estriban en un mero enumerar derechos (ya que, en definitiva dichos derechos se fundan en una antropología previa e implícita: el derecho no es sino "sobre lo que tengo poder en cuanto medio necesario para mi fin natural"; no hay derechos sin visión previa del hombre).

Desde este punto de vista, aparecen como faltas de contenidos casi todas las declaraciones que hablan de "reconocer la importancia del ser humano". ¿Cuál es dicho ser? ¿Por qué es importante? ¿Por qué respetar las características de cada individuo? Todas estas preguntas deberían ser respondidas, y deberían ser pensadas y sabidas por el que ejerza el servicio social.

Creemos, entonces, que la "filosofía del servicio social" como fruto de una visión pragmática del mundo, falta de fundamentación ontológica, no puede ser la que funde la acción de los que obran en el campo del servicio social.

II

La indeterminación actual nos muestra la necesidad de precisar los términos, las nociones que deben usarse para nombrar aquella estructura intencional que permite actuar fundadamente en el servicio social en diversos horizontes culturales. Desde ya "filosofía del servicio social" en sentido liberal, positivista o pragmático debe ser desechado. El término "ideología" tiene en sí, igualmente, numerosos aspectos negativos. Es bien sabido que Platón propuso toda una teoría de las ideas, y desde aquel cuarto siglo antes de Jesucristo, este término no ha perdido su sabor de trascendencia irreal (es decir, de otra realidad que las cosas de aquí abajo). Después, sin embargo, se ha cargado de una significación ejecutiva, producto superestructural condicionado por la *realidad económica* -en el caso de la interpretación marxista-. Se denomina comúnmente, vulgarmente, "ideólogo" al pensador más o menos utópico que pretende imponer en la vida política sus estructuras quiméricas. Se llama idealista al que no se conduce según principios de prudencia o de realidad. Hablar de una "ideología del servicio social" nos parece parcial o inadecuado.

Los que trabajan en el campo del servicio social no necesitan ser filósofos y por ello no necesitan una filosofía completa (que incluiría la lógica, la estética, etc.). No deben tampoco ser "ideológicos" del

servicio social, en cuanto deberán operar siempre con extrema prudencia, con realismo cauto, con experiencia concreta, orientando a partir de la situación dada, cambiando desde la circunstancia presente, y no pretendiendo imponer contra la naturaleza, contra la historia y su vital evolución, principios "ideológicos". Los juicios de prudencia, los más avanzados, proféticos o revolucionarios no pueden dejar de tener en cuenta la cruda realidad y debe construirse sobre ella.

Lo que el servicio social necesita es preguntarse acerca de lo que el hombre sea, el hombre miembro de la humanidad -sobre toda cultura dada. Pero es necesario intentar dicha reflexión, al menos una vez, profundizando y partiendo del nivel metafísico. Hay ciertas estructuras del hombre que son radicalmente universales, se podrá discutir cuáles, pero negarlas es negar toda auténtica *fundamentación filosófica de un trabajo de servicio social e internacional*. Los que operan en un nivel que comprende a muchas culturas (no sólo de grupos internacionales, sino en el interior de una misma nación hay igualmente pluralismo cultural: las clases sociales, diversidad de religiones, ciudad y campo, etc.) deben saber descubrir ciertas estructuras supraculturales; de lo contrario se caerá en el relativismo pragmatista que hemos criticado al principio. Una sola ciencia intenta en nuestro tiempo de descubrir las estructuras últimas que hacen del hombre un hombre, sobre toda diferencia cultural o de otro tipo; se trata de la antropología filosófica¹⁶.

En los informes y la literatura en general del servicio social se habla siempre y en primer lugar de "reconocer la importancia del ser humano"; conocer todo lo necesario para "la comprensión auténtica del individuo"; "el hombre en su totalidad deberá ser estudiado"; "los puntos fundamentales que deberán ser estudiados por los futuros trabajadores sociales, sea cual fuere el nivel de su instrucción, son: 1) El hombre, su naturaleza, sus motivos de acción y su comportamiento"¹⁷.

¿No es acaso ésta la problemática de una antropología filosófica? Dentro de una filosofía implícitamente liberal, pragmatista o positivista, estas cuestiones se tratan, principalmente, por medio de la antropología física, la paleontología, la psicología y sociología y la antropología cultural (o social). Lo que falta es una visión del hombre más profunda, auténticamente metafísica que dé cuenta, realmente, de la "naturaleza del hombre" en su fundamento último. Esto es tarea de la antropología filosófica que incluye, en su nivel propio, la estructura del hombre en general, y por ello del hombre individual, social o culturalmente. El servicio social necesita de una

antropología filosófica que funde todo su operar. Esto implica toda una metafísica, una filosofía de la cultura, ya que no podrá caerse en un fácil relativismo; se deberá asumir desde un horizonte universal los valores de todas las culturas particulares; comprensiva y no inductivamente.

La constitución de la antropología filosófica es la finalidad de lo mejor del pensamiento contemporáneo. Las obras de Bergson, Teilhard, Blondel, Heidegger, Jaspers, Scheler, Sartre, Merleau-Ponty, Zubiri se dirigen a definir o dar los elementos de esta ciencia fundamental. El hombre se transforma en el objeto de su reflexión. Primeramente, para saberse; y es de esta toma de conciencia que se desprende después la praxis, la acción. Toda ciencia práctica, toda obra (como el del servicio social) queda en el aire sin una fundamentación especulativa radical que dé cuenta de sus fundamentos. Se transforma en filantropía, en paternalismo, en limosna, y en muchos otros tipos deformados de actividades ante el hombre. Con esto queremos indicar que será necesario tomar muy en serio, inicialmente, la disciplina filosófica de la que se desprende, como una exigencia práctica, todo el servicio social. Dicha disciplina es la antropología filosófica que goza, en el presente, no sólo de un prestigio creciente, sino de la ventaja de ser la propedéutica a la filosofía y el fundamento mismo de la metafísica en general.

Los llamados comúnmente principios teóricos del servicio social serán corolarios de esta ciencia. Lo más actual, científico e informado -lo más auténtico- de los movimientos protestantes (europeos), católicos (franceses y alemanes), marxistas (piénsese en Lefevre, Garaudy o Sartre), y de la filosofía contemporánea (fenomenología, existencialismo, etc.) se encuentran coincidentes en esta actitud: el hombre es el punto de partida, no porque sea lo principal, no porque sea lo último, sino simplemente, porque somos "nosotros mismos" cuando comenzamos a pensar, a reflexionar. El mundo que nos rodea será, primeramente, un "mundo humano", y solo sabiendo lo que es el hombre y su producción cultural podemos acercarnos al mundo como tal, al que trasciende al hombre. Esta antropología, que es radicalmente metafísica es igualmente existencial. No separa al hombre de sus compromisos sino que le muestra la gravedad de tales exigencias. No le arrebatara de su cultura particular, pero desde una visión metafísica y universal le muestra la validez y relativismo de su mundo permitiendo así la promoción, el desarrollo, la creación de nuevos valores, que no niegan los tradicionales sino que los asumen por superación.

III

La antropología filosófica contemporánea parte de una experiencia fundante, universal decisiva. El hombre es el *ente que comprende el ser*¹⁸. Evidentemente, una tal fórmula no tiene sentido para alguien que se encuentre sin ninguna preparación al nivel filosófico. La "comprensión preconceptual del ser", es aquella nota que caracteriza al hombre y que posibilita todas las demás -como el conocimiento por "universales", base de todo el mundo del saber; como la libre voluntad, base de todo el mundo moral, político histórico-. El hombre es, ante todo, un animal que capta el ser¹⁹, mucho antes que ser un animal racional o político, uno de sus muchos corolarios, no radicalmente esenciales.

La comprensión de la identidad de la cosa consigo misma, o lo "de suyo" de la cosa (que es la realidad para Zubiri), es lo que permite al hombre descubrir las notas de semejanza entre todos los seres de una especie y alcanzar así la universalidad de las ideas. El acto ideatorio o conceptual permite al hombre considerar las cosas no solo como "esta" cosa sino como "una" cosa dada. Puede entonces modificarlas a su voluntad según proyectos distintos.

El hombre constituye así un mundo intencional²⁰, que siempre es un mundo cultural²¹, ya que de la posibilidad de constituir un mundo *más que animal surge*, de hecho, el mundo de los instrumentos²². Antes que el *Australopithecus* o el *Sinanthropus* el hombre comenzó a rodearse de "instrumentos" o medios con los que maniobra -una simple piedra deformada para servir de utensilio todavía muy burdo en el paleolítico-. Desde esa piedra no pulida al satélite enviado a la luna solo hay diferencia cuantitativa pero no diferencia esencial. Desde cuando un ente pudo modificar la piedra en instrumento (no solo tomarla como instrumento sino "modificarla") el hombre estaba ya ahí y sólo le esperaba el progreso, el desarrollo. Es decir, entre una piedra no pulida y los mayores macrosistemas instrumentales hay sólo diferencia de grado, porque son frutos de poder práctico del espíritu humano -sea en su estado inicial o altamente evolucionado-. El mundo de los instrumentos nos habla ya, como su fundamento, del mundo objetivo intencional de proyectos y valores que fundan la constitución de los instrumentos (lo que llamamos con Ricoeur "núcleo ético-mítico") y que, por su parte, determinan, ciertas actitudes existenciales ante los mismos instrumentos (*ethos*).

Tanto el mundo objetivo intencional o de los valores, como las actitudes y la objetivación instrumental se da en sistema²³. La cultura es la totalidad de esos tres momentos: Sistema intencional o cosmo-

visión objetiva (que incluye valores e ideas), sistema vigente ético y mundo instrumental (que se desdobra en el mero instrumento técnico y en la objetivación artística). Las grandes culturas -como por ejemplo las del comienzo del cuarto milenio antes de Jesucristo en la Mesopotamia- son macrosistemas instrumentales que suponen los otros dos momentos (valores y ethos).

Evidentemente, para conocer una cultura hay que estudiar primeramente el "núcleo ético-mítico" o premisa mayor de toda la civilización, donde se contienen los contenidos últimos del grupo²⁴. Como puede verse, la antropología filosófica pasa inadvertidamente de la consideración del ser del hombre a la consideración del hombre como ser cultural, y esto es inevitable, porque el hombre y la cultura tienen el mismo horizonte, no hay uno sin lo otro.

Nos hemos situado en esta ponencia dentro del ámbito de los estudios que se efectúan en Europa y no en Estados Unidos. Estamos convencidos que es allí -y en la misma América latina- donde podremos buscar los fundamentos filosóficos del servicio social y no en el pragmatismo norteamericano.

El hombre, desde su origen, no existe solo, sino que aparece siempre y ya como emergiendo en una "intersubjetividad". El mundo internacional del hombre no es ni puede ser solipsista, siempre es intersubjetivo, interpersonal. La lengua es el mayor de los ejemplos, igualmente los gestos y, en fin, todas las instituciones humanas. El pensamiento del hombre es dialogante -aunque no sea más que consigo mismo supone siempre el mundo cultural dentro del que se piensa-; necesita de un "yo" y un "tú", que siempre se establece dentro del horizonte de un "nosotros"²⁵. El mundo intencional, la lengua, las modas y gestos de una persona cualquiera supone y porta la historia de toda la humanidad, que ha acumulado en las palabras, en los modos de conducta, descubrimientos sin fin; se trata no sólo de una acumulación temporal sino igualmente intersubjetiva, porque todos los hombres han ido colaborando en la constitución del mundo de la cultura.

Es sobre la intersubjetividad constituyente y sobre la producción de instrumentos e instituciones que floreció hace milenios, primero lentamente y después pujante, la vida política, la vida ciudadana -desde el clan a la tribu, de la aldea sedentaria al villorrio y por último la ciudad, de ésta a la confederación y el Imperio o la República-. Todas las entidades sociales poseen proyectos humanos, tienen fines. El hombre opera siempre en vista de un fin que funda sus acciones comunitarias. Los griegos llamaron a ese fin de grupo: el *bien común*²⁶. El bien común de una comunidad incluye el proyecto socie-

tario de promoción y bienestar de todos; la promoción de los instrumentos de la civilización (bienes materiales de producción y consumo), pero principalmente los valores del grupo y sus *ethos*. Dicho bien común se convierte en la finalidad de los que operan en el campo del servicio social. Conocer ese bien común significa conocer al hombre en toda su universalidad, en su estructura comunitaria, en su cultura concreta y dada; es un proyectar la promoción desde donde se encuentra el grupo, gracias al ejercicio de la prudencia política -y no según un arte que pueda inventar proyectos utópicos: la diferencia entre el arte y la prudencia estriba en que el primero proyecta en vista de una materia, mientras que la segunda descubre en la realidad humana presente el mismo proyecto-. El bien *individual* de cada persona (bien supremo para los filósofos individualistas que fundaron el liberalismo, tales como Hobbes, Locke, Rousseau) no es un bien total sino parcial, ya que el hombre está siempre en un horizonte intersubjetivo e interpersonal; en verdad, se trata del bien *particular* (el hombre como parte; del mismo Hobbes deriva la concepción totalitaria del Estado que ejerce todos los derechos que los individuos han depositado en él como medio para lograr la paz), que se encuentra en sinérgica cohesión con todos los otros bienes particulares constituyendo la tética del organismo social, donde las funciones de unos y otros forman la estructura dinámica de una sociedad humana. Pero, al fin, todos los bienes particulares pueden alcanzar su realidad solo en el bien común. El bien común es el mejor de los bienes particulares ya que solo en él cada parte alcanza su felicidad. El totalitarismo hace del bien común el bien *único* del todo, al que deben subordinarse sin contrapartida todas las partes, todo hombre, toda persona humana. Una sociedad humana justa estatuye la primacía del bien común -bien de la comunidad entera de personas- sobre los bienes individuales (que no es lo mismo que bienes particulares). En las sociedades donde se deja el libre juego de la oferta y la demanda, y donde se permite que el individuo más fuerte, capaz e inteligente domine al más débil, existe la primacía del bien individual sobre el bien común. No así, en cambio, en una sociedad justa, donde los bienes particulares se coordinan entre sí y se subordinan al bien común. Este bien común no es sino el bien de toda la comunidad por el respecto de los derechos de cada parte, por la promoción y distribución de los bienes de y a cada parte. Esta doctrina nos permite no sólo luchar contra un individualismo extremo -fundamento de la filosofía liberal, contra el totalitarismo sea de izquierda o derecha, donde prima sin restricción el fin autónomo del Estado-, sino igualmente contra los nacionalismos cerrados ya que cada nación no es el

todo último humano, sino que debe todavía tenderse a la constitución efectiva de la sociedad humana internacional, cuyo fin es el bien común de la humanidad al que debiera subordinarse el bien particular de cada nación²⁷.

El Trabajador Social poseerá así una antropología que le permitiría descubrir en el más miserable de los hombres -miserable por su situación cultural o económica- las notas esenciales de toda persona humana. Descubrirá en ella una parte del todo social y procuraría que fuera igualmente partícipe de un bien común al que su propia incapacidad no le permite apropiarse como bien particular. Esa persona miserable, como parte del todo social, tiene derecho a ciertos bienes particulares y es un deber atribuírselos.

Hace algunos años -exactamente en 1906- un autor francés, Renouvier, habló por primera vez de la defensa del hombre bajo el nombre de *Personalismo*. Esta doctrina se propone la defensa del fin de la persona como el supremo dentro del orden cósmico. La persona no puede ser usada como medio -lo decía Kant en su *Crítica a la razón práctica* ya que es lo supremo entre todas las criaturas. No puede ser usada como instrumento de un régimen totalitario, ni puede ser abandonada al predominio de algunos en la doctrina de "laissez faire"²⁸.

Derivado del personalismo se estampó otro término muy usado actualmente, y que expresa una de las dimensiones del respeto a los fines de la persona. Se trata del *pluralismo*. En las sociedades anteriores a la moderna occidental, la comunidad humana era monolítica. Así la Edad Media europea era una Cristiandad, la Época colonial hispanoamericana una Cristiandad colonial, el mundo islámico admitía sólo a los fieles en la *Dar-el-Islam*, etc. Es decir, las sociedades estaban constituidas por *una* cultura que no admitía visiones del mundo o *ethos distintos* -en el mejor de los casos se los toleraba a modo de hombres de segunda categoría, como los judíos en la Europa medieval o los cristianos en el Islam. El progreso de la civilización y la cultura, y el descubrimiento del valor universal de la persona humana, permite ahora defender el derecho de cada grupo interno a la sociedad a tender a su bien particular, mientras no afecte el bien común. Derecho a las minorías, a su vida y labores; derecho al ejercicio de su religión, cultura, humanismo. Efectivamente, en las épocas anteriores cada civilización tenía un tipo de humanismo; hoy, en una comunidad, puede haber pluralidad de humanismos²⁹.

Esto nos permite, todavía utilizar un tercer término que comprendía lo dicho: el *comunitarismo*. La persona se origina en la intersubjetividad y progresa en la comunidad, es decir, tienden a un mismo

bien común. De allí esa idea-fuerza del comunitarismo. Como puede verse, las tres nociones se unen sin discontinuidad. El personalismo defiende el bien particular de cada persona, el pluralismo, el bien particular de cada grupo, el comunitarismo propone que el bien común de la sociedad incluye y realiza el bien particular de las personas y grupos intermedios.

Todas estas nociones, y todas las distinciones que hemos propuesto hasta ahora, son supraculturales, ya que no dependen de la cosmovisión de una cultura dada -aunque en una de ellas se haya efectivamente elaborado-. Son nociones que dan cuenta de una estructura humana universal -desde el plano metafísico hasta el cultural- aplicable a todos los grupos sociales, a todas las naciones, clases sociales o personas. Pueden, entonces, servir para fundamentar la labor práctica del servicio social. Evidentemente, sólo hemos mostrado las líneas generales; podríamos detenernos en los detalles de la articulación -lo que nos llevaría varios centenares de páginas, que, de todos modos, deben ser escritas algún día para los que trabajan en el servicio social.

A partir de estos principios puede ahora entenderse porque se debe respetar los valores objetivos y el *ethos* de un grupo, penetrándolos primeramente por la simpatía -para conocerlos en profundidad-, para después modificarlos en bien de dichas comunidades. Este desarrollo debe imprimir un nuevo ritmo a la vida de los grupos, pero no debe traicionar sus valores ancestrales; de lo contrario desaparecerían como cultura para transformarse en una civilización importada. Muchas veces, los que trabajan en el servicio social, sin pretenderlo, despersonalizan y aculturalizan³⁰ muchos grupos con el pretexto de aportarles los beneficios de la civilización. El desarrollo en el plan de la civilización debe acordarse con el progreso en el nivel cultural -y ésta no es mera instrucción o alfabetización, sino todo un sistema de símbolos y valores que necesitan primero ser comprendidos y vividos para ser después promovidos-. ¡Nada más triste que una comunidad aculturizada y medianamente civilizada! La labor es mucho más difícil cuando se respeta el valor total de la persona y del grupo (personalismo y pluralismo) y cuando se ejerce un servicio social integral. Esto supone no sólo formación teórica, sino capacidad de comprensión simpática y visión para ir dando "los pasos" necesarios en un desarrollo integral de grupos o sociedades en estado de subdesarrollo. El respeto, entonces, de la cultura de estos grupos o sociedades humanas, no debe ser un principio táctico que posterga su aniquilación cultural. Debe ser, en cambio, la comprensión profunda de que el desarrollo no debe constituir la destrucción de la personalidad cultural de los pueblos, aunque sea otra que la nuestra.

NOTAS

- 1 *Formation en vue du service social. Troisième enquête internationale*, Nac. Unidas. New York, 1958, 394 p. Crr. E. Hollis A. Taylor, *Social Work Education in USA*, Columbia Univ. Press, N. York, 1951; G. Longwell Coyle, *Social Science in the professional Education of Social Workers*, Council in Soc. Work Educ., N. York, 1958; M. Ross, *Community Organisation: Theory and Principles*, Harper Bros., New York, 1955; *Ibid.*, "Conceptual Problems in Community Organization", en *The Social Service Review* (Chicago), junio (1956); E. Younghusband, *The Employment and Training of Social Works*, Carnegie Univ. King., Dunfermline, 1947; además las *Formation en vue du service social, Enquete internationale*, Nac. Unidas, N. York, 1950, y la *Deuxieme* en 1955.
- 2 El citado en primer término en la nota 1.
- 3 Herman C. Krause, ha indicado la equívocidad de esta denominación en "Curso de organización de la comunidad", publicación N° 6. Inst. técnico de la Conf. Sudam. de la ACJ, Montevideo, 1963 (cit. Ander Egg, *Servicio Social para una nueva época*, Humanitas, Buenos Aires, 1967, p. 69).
- 4 Por ejemplo, en *Formation en vue du service social* (tercera encuesta, 1958), p. 9 (cuatro veces) p. 13 (*philosophie sociale*), 217 (*Philosophie de la profession*), 218, 219, 220, 221, etc.
- 5 "Es necesario, entonces, que los asistentes sociales -dice H. C. Krause- nos decidamos a afrontar el fenómeno ideológico, ante el cual por lo menos como profesión, hemos querido ocultarnos, por múltiples 'razones' (Ideologías y servicio social', en *Cristianismo y sociedad*, V, N° 14 (1967), p. 99). "Comprender que en la medida que el servicio social es un instrumento de cambio, la dirección hacia la cual orientamos el cambio implica una opción ideológica" (*Ibid.*).
- 6 *Formation en vue du service social*, 1958, p. 220.
- 7 *Ibid.*, p. 9.
- 8 *Ibid.*, p. 10.
- 9 *Ibid.*, p. 9.
- 10 *Ibid.*
- 11 *Ibid.*, p. 217.
- 12 *Ibid.*, p. 220.
- 13 *Ibid.*, pp. 220-221.
- 14 Cfr. "Civilisation universelle et culture nationale", en *Esprit* (París), oct. (1961), p. 447 (véase en *Histoire et Vérité*, París, 1964, el mismo artículo como capítulo).
- 15 Cfr. *Urmensch und spätkultur*, Athenäum, Frankfurt, 1964, p. 11: "Das Dinge als Mittel". La civilización es sólo el "Zu-tun haben mit der Welt" (Heidegger, *Sein und Zeit*, § 13, Niemeyer, Tübingen, 1963, p. 61). Hemos tratado esta cuestión largamente en otros trabajos (cfr., *Esprit*, París, juillet (1965), pp. 1-20; *Hipótesis para una historia de la Igl. en América Latina*, Estela, Barcelona, 1967, pp. 37-5.; etc.).
- 16 Es bien sabido que esta ciencia se la considera la Ontología fundamental en el caso de Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, §§ 36-45), y aún la introducción a toda la filosofía (Y. Jolif, *Comprendre l'homme*, Cerf, París,

- 1967: "develación del hombre, aprendizaje de la libertad, evocación del hombre y del mundo, tal es, en breve, la introducción a la filosofía", p. 91).
- 17 Citas en *Formation en vue du service social*, 1958, la última en pp. 9-10, las otras en pp. 215 y ss.
- 18 Cfr. A. de Waelhens, *La philosophie et les expériences naturelles*, Nijhoff. La Haya, 1961, cap. VIII, "La comprensión de l'etre", pp. 189 y ss.; M. Heidegger, *Sein und Zeit*, ed. cit., pp. 4-8, 12-17, 52-53, 86-87, 123-124, etc.; *Ibid.*, *Ueber den Humanismus* (1ª ed.). p. 7; *Vom Wesen des Grundes* (ed. 4), pp. 13-14, 40-41, 47-50, etc.; X. Zubiri, *Sobre la esencia*, Madrid, 1963, pp. 4Y2-454.
- 19 "El Hombre no es animal racional, sino animal inteligente, es decir, animal de realidades" (X. Zubiri, "El origen del hombre", en *Revista de Occidente*, 17 (1964), p. 159). La captación de las cosas como realidades, cuya actualidad respectiva en el mundo es el ser, es previa a la racionalidad. "Todos los tipos humanos -esta es la hipótesis de Zubiri- anteriores al *homo sapiens* son no pre-hombres sino verdaderos hombres, pero no racionales sino preracionales" (p. 161). En la inteligencia se da ya *inchoative* la racionalidad, pero puede haber una evolución en su ejercicio plenario. Las reflexiones de Zubiri son de gran utilidad.
- 20 Sobre la intencionalidad redescubierta por Franz Brentano, nada mejor que las obras de Edmund Husserl, cuyo duodécimo volumen acaba de aparecer en Nijhoff, La Haya. El primero de ellos, *Cartesianische Meditationen* fue publicado en 1963 (se trata de unas conferencias dadas en París en 1929).
- 21 Cfr. "Autrui et le monde humain", en *La Phénoménologie de la perception*, de M. Merleau-Ponty (Gallimard, Paris, 1945, pp. 398 y ss.).
- 22 Cfr. Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Francke, Berna, 1962, pp. 40 y ss. "Der Mensch ist das X, dass sich in unbergrenztem Masse weltoffen verhalten kann" (p. 40).
- 23 Cfr. Nicolai Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins*, Gruyter. Berlin, 1933. El sistema intencional objetivo es lo que Dilthey llama la *Weltanschauung* (cfr. *Gesammelte Schriften*, Teubner, Gottingen, 1962, en 12 volúmenes).
- 24 Proponemos la siguiente bibliografía indicativa, para el estudio de la cultura desde un punto de vista filosófico, sociológico e histórico:
 Berdiaeff, *Le sens de l'histoire*, Aubier, París, 1955; S. Breton, *Le problème actuel de l'anthropologie thomiste*, en R. PH. Lv. , LXI (1963), 215-240; M. Buber, *Die Schriften über das dialogische Prinzip*, Schneider. Heidelberg, 1954; J. Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, Kröner, Leipzig, 1922; E. Casirer, *Individuum und Kosmos*, Wissenschaftliche Buch., Darmstadt, 1963; *Ibid.*, *Zur Logik der Geschichtswissenschaften*, Goteburg, 1942; A. Caturelli, *El hombre y la historia*, Guadalupe, Buenos Aires, 1959; Collingwood, R. G., *La idea de la Historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1952; B. Croce, *Teoria e Storia della storiografia*, Bari, 1920; A. Cuvillier, *Manuel de sociologie*, PUF, París, 1954; W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Teubner, Stuttgart, 1959-62; E. Durkheim, *Sociologie et philosophie*, PUF, París, 1963; Gaston Fessard, *De l'actualité historique*, DDB, París, 1960; G. Gurvitch, *Traité de sociologie*, PUF, París, 1958; G. Bouthroul, *Traité de sociologie*, Payot, París, 1954; Raymond Aron, *Introduction a la Philosophie de l'histoire*, Gallimard, París, 1938; Leo Frobenius, *Le destin des civilisations*, Gallimard, París, 1940; E. Castelli, *Les presupposes d' une théo-*

logie de l' Histoire, Vrin, París, 1954; M. Eliade, *Traité d' histoire des religions*, Payot, París, 1930; *Ibid.*, *Le mythe de l'eternel retour*, Gallimard, París, 1949; E. Gilson, *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*, Vrin, París, 1952; F. Heer, *Die Dritte Kraft*, Fischer, Frankfurt, 1959; K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Piper, München, 1963; P. Kirn, *Einführung in die Geschichtswissenschaft*, Gryter, Berlín, 1952; G. de Lagarde, *La Naissance de l'Esprit Laique au declin du Moyen Age*, UPF, París, 1942-48; K. Löwith, *Veltgeschichte und Heilsgeschehen*, Kohlhammer, Stuttgart, 1961; Mac Iver, *Society*, New York, Rinchart, 1955; B. Malinowski, *Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur*, Ban Verl., Zürich, 1949; J. Maritain, *L'Humanisme integral*, Aubier, París, 1947; Gallimard, París, 1945; R. Merton, *Social Theory and Social Structure*, The Free Press, Glencae (Illinois), 1961; A. Millán Puelles, *Ontología de la existencia histórica*, Rialp, Madrid, 1955; F. Northrop, *The Meeting of East and West*, New York, 1946; W. Ogburn, *Sociology*, Houghton Mifflin, Boston, 1946; J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, Revista de Occidente, Madrid, 1962; *Ibid.*, *Una interpretación de la Historia Universal*, Rev. de Occidente, Madrid, 1960; A. Radcliffe-Brown, *Structure and funtion in primitive society*, Cohen and West, London, 1956; P. Ricoeur, *Philosophie de la Volonté*, Aubier, París, 1960; *Ibid.*, *Civilisation universelle et culture nationale*, en *Esprit* (París), octubre 1961, 447; G. Simmel, *Soziologie*, Berlín, 1908; *Ibid.*, *Problem der Geschichtes philosophie*, Leipzig, 1923; W. Sombart, *Der Bourgeois*, Duncker-Humblot, München, 1920; *Ibid.*, *Der Moderne Kapitalismus*, *Ibid.*, Leipzig, 1902; *Ibid.*, *Soziologie*, Ban-Verl., Berlín, 1923; E. Spranger, *Lebensformen*, 1950; F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Curtius, Berlín, 1920; G. Toliolo, *L'odierno Problema sociologico*, Comitato Opera Omnia, Vaticano, 1947; A. J. Toynbee, *A study of History*, Oxford Univ. Press, London (Geoffrey Cumberlege), 1934-1961; E. Troeltsch, *Die sociallehren der Christlichen Kirche und Gruppen*, Tubingen, 1923; Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr Tubingen, 1947; *Ibid.*, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, *Ibid.*, 1922; Alfred Weber, *Kulturgeschichte als Kultursoziologie* (Historia de la Cultura, Fondo de Cultura Económica, México, 1941); Pitrim A. Sorokin, *Society, Culture and Personality* (Sociedad, Cultura y Personalidad, Aguilar, Madrid, 1960); etcétera.

- 25 Cfr. Martin Buber, *Das Dialogische Prinzip*, Schneider, Heidelberg, 1962.
- 26 Aristóteles, *Política*, III, 13; 1284, b, 5. En este momento pasamos de la Antropología filosófica a la filosofía moral, pero nos mantenemos en una zona limite: la de los fines (objeto último de la Antropología y fundamento de la Moral).
- 27 Una doctrina de este tipo mostraría a las naciones ricas e industrializadas (Estados Unidos, Rusia y Europa) el deber de justicia en ayudar a las naciones subdesarrolladas; un deber impuesto por el *bien común de la humanidad*, fin último en la especie humana y al que debieran subordinarse los bienes parciales de cada una de las naciones.
- 28 En Francia el movimiento personalista recibió gran impulso, con Emanuel Mounier (cfr. *El personalismo*, EUDEBA, Buenos Aires, 1967), en Alemania especialmente con Max Scheler (cfr. *Der Formalismus in dar Ethink*, cuyo subtítulo

es Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus, Francke, Berna, 1954).

29 Véase la obra de A. Etcheverry, *Le conflit actuel des Humanismes*, Presse Univ. de France, Paris, 1958.

30 Tomamos "a-culturalización" como aniquilación cultural, reservando "trans-culturalización" para el hecho de transformación o adopción de *otra* cultura.