

INTRODUCCION GENERAL

§1. PUNTO DE PARTIDA: IBEROAMERICA EN LA HISTORIA UNIVERSAL¹

Conocemos “algo” cuando hemos comprendido su contenido intencional. “Comprender” significa justamente abarcar lo conocido; pero para “abarcar” es necesario todavía previamente enmarcar 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 o 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.

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, del 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 lo 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 tiene límites que son siempre, en la ciencia histórica, un tanto artificiales. Pero

¹ Este párrafo ha aparecido en la *Revista de Occidente* 25 (1965), pp. 85-95

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. Esta 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 de la 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 antitesis 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) de la cual son beneficiarios y protectores, fue constituida —tiempos heroicos y épicos, en los que las *élites* crearon una estructura que, en el presente, los elementos tradicionalistas no pueden ya re-crear. 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 suficiente para re-estructurar el presente —pero aquí no pretendemos hacer una fenomenología de dicha “posición” ante la Historia.

[1] 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 Ernest Cassirer en *El mito del Estado*, las sociedades contemporáneas “mitifican” sin tener conciencia de ello. “Mitificar” en la ciencia histórica, es fijar límites otorgándole 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 aún futura, mientras el tradicionalista la fija en un pasado menos próximo.

[2] 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 judeo-cristiana, como lo muestra Duhem²—, 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 biosfera 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 *Weltgeschichte*³ 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 le 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 despiertan 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 animizada, primitiva, sin los recursos necesarios para enfrentar vitalmente la dura presencialidad de lo Real.

[3] En América —no hablamos de la anglosajona—, hay muchos que fijan su “punto de partida” en algunas re-estructuraciones 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 bandera de estos movimientos. No queremos negar la importancia de la re-estructuración 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,

² *Les systèmes du monde*, París, 1912.

³ La edición de Frommanns (*Sämtliche Werke*, t. XI) le titula *Vorlesungen ueber 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. alemana, p. 25).

y, con ello, se tornan “inocentes” —un estado análogo a la impecabilidad paradisiaca— de todo el mal y la injusticia presente y pasada. Pero al mismo tiempo, por su mesianismo coesencial, 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.

[4] Otros en cambio, luchando contra los 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 tocarlos —mostrando los relieves auténticos de su personalidad—, es juzgado casi de sacrilego. 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 e inexplicables. Desentrocadas de su pasado, y no relacionadas 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 comprensión⁴.

[5] 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 se 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 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 o Coimbra, el

⁴ 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 es reducirlo a su temporalidad, de su ser concreto, realidad propia, descendiendo del “mito” para darle un sentido próximo, imitable, verdadero fundamento de una auténtica “nacionalidad”.

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 lo consterna, o, al menos, le manifiesta la inmensa distancia de las “dos Américas” —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 Iberoamérica⁵. *En España*, hay que internarse en la Edad Media —descubriendo la influencia Islámica—. *En Europa*, hay que ir al temprano renacimiento de los Estados Pontificios, pero sobre todo al triángulo que forman Génova-Valencia-Floencia⁶, 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 aun 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 mítico-ontológico) 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.

[6] 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.

⁵ 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* el 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).

⁶ Cfr. Werner Sombart, *Der Moderne Kapitalismus, Die Genesis des Kapitalismus*, Duncker-Humblot, Leipzig, 1902, t. I, XXXIV 670 pp.

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 reinaban 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 amerindias no pasaron nunca el estadio calcolítico⁷, 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 necesaria⁸. 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 de obra hispánica y exaltará todo valor anterior a la conquista —hablamos sólo de la posición extrema. La América precolombina tenía de 35 a 40 millones de habitantes, alcanzando hoy 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 prehispánica, 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.

[7] 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 aceptadas por los indigenistas extremos, hispanistas, liberales o marxistas— serán asumidas en la visión que las trasciende unificándolas. Es la *Aufhebung*, la anulación y superación de la contradicción aparente, por positiva subsunción —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 milenarío 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 indogermano 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 prehispánico. 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

⁷ Pierre Chaunu, *Pour une géopolitique de l'espace américain*, en *Jahrbuch für Geschichte von Staat...* (Koeln), 1 (1964), p. 9.

⁸ J. E. Thompson, *Grandeur et décadence de la Civilisation maya*, Payot, París, 1959.

semita del sur —el Islam organizado 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 (quizás 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 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 otra parte, 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.

[8] 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 latinoamericana. 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 A. 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, por comprender 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, etc.— 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 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 develar inteligentemente la historia de este grupo cultural, y no ya con la simpleza del anedoctario 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, concientizada 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”.

CAPITULO 1

METODOLOGIA

En un estudio como el nuestro —de las hipótesis fundamentales que nos permitan *interpretar* el lugar que ocupa Iberoamérica en la Historia Universal—, los presupuestos metódicos son condicionantes de todo el resto. De todos modos tenemos conciencia que lo que expondremos aquí no se trata sino de una mera introducción a estudios más minuciosos y vastos que esperamos escribir en el futuro. Creemos que la reflexión metódica es a tal punto necesaria, que si la filosofía latinoamericana e igualmente su historia no llega a producir frutos maduros es, en gran medida, por la imposibilidad de definir el propio grupo cultural en el cual el pensador se encuentra situado, y por ello mismo toda su reflexión se encuentra como alienada.

Lo que nos proponemos es un método, el análisis de una estructura, que nos permita “leer” la realidad, comprenderla; que nos permita penetrar en la maraña aparentemente caótica del mundo humano, de sus objetivaciones, de su subjetividad, de su evolución, y desentrañar su *sentido*. Es decir, descubrir el hilo de Adriana que nos conduzca al descubrimiento de nosotros mismos como grupo cultural histórico.

Dicha estructura metódica debe poseer la cualidad de englobar, sistematizar y abarcar, en lo posible, todos los fenómenos estudiados por las ciencias llamadas del Espíritu. Y esto es tanto más urgente ya que la especialización llega a constituir regiones del saber tan separadas de las restantes, que la formación humanística, la visión del conjunto, pareciera relegarse a una mera intención o proyecto imposible.

¡Conociendo entonces nuestras limitaciones abordemos nuestro tema!

§ 2. LA CIVILIZACIÓN COMO SISTEMA DE INSTRUMENTOS

Pretendemos dar cuenta de la totalidad humana, es decir, tomar la evolución histórica en su estructura unitaria y universal. En ese sentido nos veremos exigidos a estudiar las diversas culturas para discernir en ellas elementos que nos permitan de generalizar ciertos componentes que trascienden lo meramente regional, al menos en un momento final de la progresión —por ejemplo la civilización universal próxima futura.

[1] Cuando nos enfrentamos con una “totalidad social”, comprendemos rápidamente que se trata, por una parte, del fruto de una historia antecedente, de “totalidades pasadas”, y un modo original y presente de vivir lo heredado pero nuevamente modificado por un cierto elán creador —o inercia regresiva.

En dicha “totalidad presente sedimentaria” distinguiremos dos aspectos que nos permitirán poco a poco ir analizando los diversos niveles que constituyen las comunidades humanas.

En primer lugar, no podemos menos que admitir la diversidad entre los “portadores” de la cultura y los “objetos” que dichos sujetos han creado y transmitido. Es decir, existe un polo subjetivo (un sujeto, *hypokeímenon* diría un griego), que a cada nivel se constituye como el soporte de toda objetivación. El caso radical o substancial es la persona humana individual y concreta, después la familia, las comunidades intermedias, los estados o naciones regionales, las culturas y por último la humanidad misma. Todas ellas se manifiestan como el “en donde” y “de donde” todo el mundo objetivado existe.

El segundo aspecto, del cual ya hemos hablado, es dicho mundo de objetos *instrumentales*. No nos referimos al mero mundo natural objetivo —objetivo en el sentido que se encuentra “ante”—, sino a ese “mundo” particular constituido por el quehacer humano —no ya simplemente biológico o animal—. Sobre las condiciones o posibilidades de la aparición del “mundo humano” como conjunto de instrumentos deben considerarse las conclusiones de la antropología social y filosófica⁹.

Existen, sin embargo, planos intermedios entre lo radicalmente subjetivo y objetivo (ambos polos son hipotéticos, como veremos, más que reales, ya que la existencia humana es “mundana” en el sentido que le da la filosofía existencial¹⁰). Tales son, por ejemplo, el mundo de las objetivaciones artísticas (que bien llamaríamos una objetivación subjetiva), el de los valores o del *ethos*. Pero dejemos, por el momento, estos niveles.

A nuestro criterio los elementos que nos permitirán comprender la universalidad de la Historia humana se encuentran como dialécticamente en tensión entre ambos extremos: lo subjetivo que exige una cierta particularidad, incomunicación, profundidad; lo objetivo que permite y necesita de universalidad, transmisibilidad, y por ello de manipulación culturalmente superficial. El polo subjetivo irá siempre hacia la caracterización de las diversidades culturales, regionales y en último lugar a la personalización; lo objetivo hacia la igualización y por ello al uso superficial de objetos técnicos.

Es en este contexto que queremos bosquejar una visión unitaria de la Historia humana —y en ella Iberoamérica—, una visión global del hombre en tanto realidad histórica y comunitaria¹¹.

A nosotros nos preocupa, además, hacer entrar en el debate de la Historia Universal la problemática particular de Latinoamérica. Y tanto más cuando podemos percibir que, en concreto, la civilización y cultura del hombre latinoamericano existe con una consistencia objetivamente indivisible —al menos hasta el presente— como una realidad de estructuras

⁹ Cfr. nuestro artículo sobre “*Situación problemática de la Antropología filosófica*”, en *Nordeste (Resistencia)* (1967).

¹⁰ El concepto filosófico de “*Welt*” (sobre todo en un Husserl o Merleau-Ponty, “*monde*”) manifiesta bien la superación tanto de un ingenuo objetivismo realista o un subjetivismo idealista. Es necesario comprender que la estructura intencional de la conciencia intersubjetiva abarca igualmente el sujeto-objeto sin dar cuenta absolutamente de ninguno de ellos. No es posible ni una “reflexión” perfecta ni un conocimiento adecuado del objeto.

¹¹ Permitasenos otra citación de Dilthey: “Die Darstellung der einzelnen psycho-physischen Lebenseinheit ist die Biographie... Die Stellung der Biographie innerhalb der allgemeinen Geschichtswissenschaft entspricht der Stellung der Anthropologie innerhalb der theoretischen Wissenschaften der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit” (en *Einleitung...*, I, IX; en *G. Schr.* I, p. 33).

intencionales unitarias, en la cual es posible estudiar los diversos niveles que componen; porque se da como un todo de costumbres y tradiciones¹².

Discernamos ahora dichos niveles, para que nos permitan comprender mejor la totalidad cultural que estudiamos y que, en un primer momento, pareciera a tal punto compleja que la mera pretensión de analizarla pareciera imposible.

[2] Oswald Spengler decía que “cada cultura (*Kultur*) tiene su civilización (*Zivilisation*) propia. Por primera vez tómense aquí estas dos palabras —que hasta ahora designaban una vaga distinción ética de índole personal— en sentido cronológico, como expresiones de una orgánica sucesión estricta y necesaria. La civilización es el inevitable *sino* de toda cultura”¹³. Esta significación un tanto antojadiza de civilización, no sólo se opone a su sentido vulgar, sino que igualmente no puede justificarse de un punto de vista histórico. Es más bien una palabra que usa Spengler para nombrar lo que él esquematiza como el invierno (*Winter*) de los procesos culturales. Nosotros no retendremos esta definición de civilización, donde circunscribe sus contenidos a ser sólo la historia perecedera de grupos humanos biológicamente predeterminados por la muerte.

Pero hay otra visión en cierto modo contraria, y que admite una significación tal de civilización que, por ejemplo, propondría en nuestro presente histórico la unificación del mundo bajo la civilización occidental. Contra esto se levanta Toynbee en los siguientes términos: “Esta tesis de que la unificación presente del mundo se realiza sobre la base occidental, es la consumación de un proceso continuado único que da razón del todo de la historia humana, sólo como posible gracias a una deformación violenta de los hechos históricos y una limitación drástica del campo visual del historiador”¹⁴. A esta visión occidentalista le opone el historiador inglés su visión particularista de la historia universal. En verdad, nos dice, lo que hoy contemplamos es el enfrentamiento de cinco civilizaciones (occidental, rusa, de la India, china, islámica). En este sentido, entonces, civilización es el “campo inteligible de estudio histórico” dentro del cual se explican y comprenden los hechos históricos acaecidos en su ámbito. Para este autor las veintiuna civilizaciones manifiestan dichos “mundos” —en su sentido fenomenológico—, que, aunque admitiendo contactos y mezclas, nos hacen pensar todavía en las “culturas” de Spengler: unidades biológicas con vida autónoma.

Considerando los hechos contemporáneos, no admitimos ningunas de estas hipótesis de trabajo. Por una parte, no creemos, ni vemos la necesidad de admitir el ciclo necesario biológico de cada civilización: nacimiento-vida-muerte; tampoco la regionalización a tal punto radicalizada que pareciera pudieran sobrevivir todas o permanecer tal como se encuentran (desde los análisis de Toynbee la China confuciana ha dejado lugar a la China comunista, lo que manifiesta una ruptura violenta con su pasado y una universalización de la cual no podemos todavía medir las consecuencias). Pero al mismo tiempo, no aceptamos tampoco un principio generalizado de que vamos hacia una unificación cultural universal. Debemos distinguir ciertos niveles y definir de lo que se trata. El equívoco se encuentra en que no se distinguen dos planos radicalmente diversos: el de la civilización —tal como nosotros la entendemos— y el de la cultura o *ethos* social. Pasemos a estudiar el primero de ellos.

¹² “In der Tat existiert ein System der Sittlichkeit”, en Dilthey, *Ibid.*, I, XX; t. 1, p. 61.

¹³ *La decadencia de Occidente*, tr. M. G. Morente, Espasa Calpe, Madrid, 1923, I, p. 54. El autor muestra como, en su significación, la civilización es lo “extremo”, lo “artificial”, el “final irrevocable” de un proceso cultural.

¹⁴ *Estudio de la Historia*, tr. de J. Perraux, Emecé, Buenos Aires, 1923, t. I, p. 177.

[3] Llamaremos “civilización” a todo el mundo de las objetivaciones de otro modo, a los instrumentos, útiles o cosas que el hombre ha ido descubriendo y transformando para cumplir fines que ha sabido proyectar. En cierto modo, y en su límite más objetivo, la piedra todavía no pulida que utilizaba por ejemplo un Pithecanthropus hace más de un medio millón de años, es ya, en su estructura humana un elemento posible de “civilización”; es ya la objetivación de la condición civilizadora del ser humano, de la creación de un *medio* modificado por instrumentos en el cual el hombre vive su vida humana. Las llamadas “grandes civilizaciones” —del neolítico superior—, son complejos superiores y sistemáticos de útiles o instrumentos llegados a un nivel que permite al hombre elevarse a un grado de reflexión antes insospechada. Pero del simple instrumento del hombre primitivo a los macrosistemas instrumentales que son, por ejemplo, una civilización del Nilo o del Indo, hay solo diferencia de cantidad pero no de calidad. El hombre en cuanto tal —es decir, en cuanto llega a diferenciarse de un primate superior— es “civilizador”, constituye un mundo instrumental, el “mundo humano” con el que (*mit- Sein*) y en el cual vive.

La característica propia de los instrumentos, y sus sistemas, es de ser universales en sí mismo, impersonales, aunque de hecho sólo sean “usados”, “inventados” o “manipulados” por un grupo determinado. Esto da motivos a diversos equívocos.

En la historia de la humanidad —téngase en cuenta que debió comenzar hace cerca de un millón de años, ya que no denominamos aquí “historia” el período de la autoconciencia y del descubrimiento de la escritura— ha habido, como veremos, un momento en que la especie, topográfica y biológicamente, debió comenzar a ocupar la tierra, el globo, el planeta. Esta planetización significó, necesariamente una separación de los grupos humanos, una diversificación, una particularización de tradiciones, razas, pueblos. Habiéndose cumplido la etapa expansiva, en un segundo momento (el neolítico), comienza la compresión, el contacto, la unificación, la convergencia. Evidentemente, en el primer momento, el hombre dio lugar a las condiciones que permitieron la aparición de las grandes culturas, que fueron, por otra parte, civilizaciones autónomas y sin contactos (o al menos algunas de ellas como las Andinas por ejemplo). En este caso el *sistema de instrumentos* acumulados por un grupo cultural era distinto —y por ello particular— a cada cultura. Así el modo de hacer la guerra, de trabajar la tierra, de observar el cielo de un Egipto era distinto al de un habitante del Indo. Sin embargo, y esto es lo que pretendemos mostrar, los instrumentos sistemáticos de un grupo cultural, una civilización, puede perfectamente ser adoptado por otros pueblos, y sin perder su personalidad cultural —aunque pueden igualmente perderla.

Los instrumentos —por ejemplo un arma de bronce o hierro— descubiertos o inventados por un grupo, pueden transmitirse a otros grupos. La *transmisión* nos habla de la característica misma del objeto en cuestión. Sólo podemos “transmitir” a un extraño “cosas”, “objetos” neutros de calidad subjetiva; sólo podemos transmitir un objeto útil cuando dicho instrumento posee una significación universal independiente del hombre y del grupo que lo descubrió o inventó. Los instrumentos, el sistema de instrumentos que denominamos civilización es esencialmente transmisible por cuanto es una realidad objetiva, objetivada, universal. La transmisibilidad permite igualmente otra característica de la civilización: su *acumulación*. Cada instrumento permite el perfeccionamiento, el progreso del anterior. Se va avanzando, aumentando, complicando el sistema de útiles. Desde la piedra no pulida del paleolítico hasta el satélite que mide las radiaciones cósmicas

alrededor de la tierra siendo lanzado por el hombre, hay una infinidad de transmisiones y acumulaciones: el progreso casi ininterrumpido de la civilización humana.

Como hemos dicho repetidamente, esa acumulación transmisible de instrumentos no es caótica, inorgánica o incoherente, sino que ha ido constituyendo un *sistema*. Esos sistemas teórico-técnico-instrumental han sido, durante muchos milenios, sistemas cerrados o al menos autónomos. Por ejemplo, la civilización de los Incas poseía un radio de acción reducida a tal punto que las influencias ejercidas sobre las civilizaciones chibchas no son determinantes. En esas épocas de “continentalización” o “tibetización”, el sistema de instrumentos o civilización coincide de hecho —pero no de derecho, como lo demostraremos— con un sistema cultural.

La civilización, entonces, es el sistema de los instrumentos descubiertos por el hombre, transmitido y acumulado a través de la historia, de la especie, de la humanidad entera.

Toda la temática del progreso debe plantearse con respecto a esta cuestión del sistema de útiles. Por más que la historia nos muestre altibajos morales, religiosos, culturales —al nivel de *ethos*—, existe de hecho una progresión instrumental. La historia de las técnicas, de las ciencias teóricas (como la matemática, la medicina), manifiesta un progreso fuera de dudas. Las obras efectuadas por el hombre se muestran cada vez más complejas y perfectas, más útiles.

Creemos que ahora se entenderá en que sentido decíamos que la civilización aunque universal era como “llevada” por grupos aislados y a veces autónomos y como ausentes unos de otros, creando sistemas de instrumentos distintos. Sin embargo, y es lo que contemplamos en nuestra época, una de las civilizaciones concretas —fruto por otra parte de un diálogo milenario de todas las civilizaciones regionales del gran continente euroasiático cuyo centro fue primeramente el Mediterráneo y después el Atlántico norte— se ha universalizado *de hecho*. ¿Cómo se ha producido esta expansión? Simplemente por su superioridad objetiva. En el nivel de los instrumentos manipulables y objetivos, existe una contabilidad de sus fuerzas físicas reales. Cuando los Arios invadían otros pueblos con sus armas de hierro y sus caballos, imponían la superioridad de sus instrumentos guerreros, pero sucumbían después ante muchos otros elementos que formaban sistema de los grupos invadidos (como por ejemplo el sistema económico). De todos modos, y es lo que queremos dejar bien claro, la civilización, que es universal por estructura esencial —por derecho—, se ha universalizado de hecho bajo el signo de instrumentos organizados en sistema por el mundo europeo, es decir, la cristiandad occidental medieval secularizada, que supo acrisolar la tecnología moderna.

[4] Cuando un viajero llega a una comunidad desconocida, lo primero que le salta a los ojos es, evidentemente, el sistema de instrumentos. Dicho *sistema* puede ser analizado en sus diversos niveles (*paliés*). Esquematizaremos rápidamente esos aspectos, porque nos permitirán comprender un grupo humano, es decir, se transformarán en hipótesis de lectura, en medios metódicos.

En primer lugar, una civilización no sólo está acondicionada, sino que integra a su sistema (y este elemento es el único no transmisible)¹⁵ la *geografía*, modificando a veces la topografía, el clima, la vegetación, el curso de los ríos, la agricultura, etc. El mismo mundo físico pasa a formar parte del sistema —aunque muy secundariamente. A un segundo nivel

¹⁵ Evidentemente no es transmisible una topografía, pero sí la experiencia o la técnica que puede ser aplicada en otras topografías semejantes.

—pero no considerando aquí las “obras de arte”, objetivación subjetiva como hemos dicho más arriba—, *las obras efectuadas* por el hombre como transformación de producción: las habitaciones, los caminos, las ciudades, fábricas, comprendiendo igualmente la vestimenta, los utensilios. Así, y al simple visitante, se le manifiesta una Jordania pobrísima, una Beirut pintoresca, una New York con su aglomeración multitudinaria. Hay todavía un tercer nivel más profundo, de los *instrumentos intencionales* que han permitido el descubrimiento, acumulación, sistematización, transmisión y avance en el uso de los útiles: se trata de las ciencias y las técnicas. Todo esto sería el mundo del “homo faber”. Sería lo que de nuestra tierra presente vería un hombre que viniendo de otro planeta no entendiera nuestra lengua —es un poco lo que ve el turista inculto cuando va a otras culturas que le son extrañas.

Aplicando estas distinciones a la Historia Universal veremos, desde ya, surgir ciertas objeciones importantes, y sobre todo nos permitirá evadirnos de un falso dilema. ¿Es el progreso indefinido? ¿Existe una civilización universal o puede existir en algún futuro próximo?.

A la primera pregunta responderemos: De hecho, lo que la prehistoria y la historia nos muestra es que, tal como se ha realizado en la evolución biológica, el progreso civilizador o técnico tiene el esquema del árbol de la vida: desde nuestra perspectiva actual podemos discernir un tronco central de dicha evolución y ciertas ramas (o civilizaciones) que creando sistemas secundarios han desaparecido. Pero, puede discernirse un avance, una acumulación siempre creciente, un progreso. ¿Qué ese progreso sea humano, sea moral o indefinido? Eso es ya otra cuestión, y será tratado en algunos de los párrafos siguientes.

A la segunda pregunta responderemos: La civilización —y no la cultura— es esencialmente universal, y de hecho se está universalizando ante nuestros ojos. ¿Es que por ello perderemos nuestras particularidades culturales? Esa es otra cuestión que pasaremos igualmente a analizar.

Para exponer una historia de las civilizaciones que efectivamente han existido, es necesario echar mano de la historia de la agricultura, de la navegación, en fin, de todas las técnicas; la historia de las ciencias; la historia urbana; etc. Y todo ello dentro del contexto de una historia económica que son componentes y condicionantes de la misma civilización.

Vemos entonces como, al fin, hemos delimitado la significación de civilización en su uso más vulgar, como cuando se nos dice: “los españoles llevaron la civilización a América”. Es bien sabido que llevaron “una” civilización (europea) y desquiciaron “otra” civilización (las amerindianas). Pero lo que se quiere significar es el valor de universalidad intrínseca que tiene el sistema de instrumentos más complejo, perfeccionado, eficiente. Las civilizaciones amerindianas calcolíticas —en el mejor de los casos—, tuvieron que dejar lugar a la que será de hecho la civilización técnica universal (bien que en la vertiente hispánica estaba llena de vicios como veremos).

Esto nos garantiza, desde ya y al menos, la unidad de la Historia Universal en su vertiente objetiva, de las objetivaciones civilizadoras.

Ahora tenemos más elementos para comprender en que sentido puede hablarse de una “civilización latinoamericana”. En una primera significación, fueron los sistemas de instrumentos de las comunidades amerindianas; después, la fusión producida entre dichas civilizaciones y la hispánica invasora; por último, una superestructura, preponderantemente europea pero de raigambre americana, en vías de adaptar y adoptar la civilización universal. De todos modos dicha “civilización” guardará ciertos aspectos particulares por cuanto es, siempre, una “cultura material” —es decir, la objetivación no siempre perfecta de una

actitud y valoración de un grupo, una objetivación subjetiva no tal como en el arte (caso límite) pero sin dejar de ser humana.

§ 3. LA CULTURA COMO ETHOS

Se trata ahora de describir otro nivel, menos evidente para una mirada superficial, pero de mucha mayor importancia para la historia y la filosofía. Tomemos para ello dos testimonios de pensadores contemporáneos. En primer lugar, Pitirim Sorokin, cuando nos dice que “la totalidad de todos los medios, las cosas materiales, biofísicas y las energías a través de las cuales su cultura ideológica es exteriorizada, solidificada y socializada, constituyen su cultura material”¹⁶. “Cultura material” significa para nosotros “civilización”. Nuestro autor continúa: “La totalidad de sus acciones intencionales, por medio de las cuales se manifiestan y se realizan las significaciones, los valores y las normas, forman *la cultura, su modo de comportamiento*”¹⁷. Aquí nos encontramos en el nuevo nivel que queríamos analizar en este apartado.

De manera análoga explica Maurice Merleau-Ponty que “el trabajo humano inaugura una dialéctica, puesto que proyecta, entre el hombre y los estímulos físicos-químicos, “objetos de uso” (*Gebrauchsobjekte*)¹⁸ —la ropa, la mesa, el jardín—, objetos culturales¹⁹ —el libro, el instrumento de música, el lenguaje—, que constituyen el medio propio del hombre”. Hasta aquí nos encontramos al nivel que hemos denominado “civilización”, pero el filósofo continúa: “... y hacen emerger nuevos ciclos *de comportamiento*”²⁰. Nos encontramos ya a otro plano.

[1] Ante los útiles de civilización, todo sujeto —sea un yo individual, sea un grupo social, nación o geográfico-cultural como por ejemplo Latinoamérica (evidenciando en cada plano una mayor o menor coherencia en tanto se aleje de la subjetividad substancial personal)— adopta una actitud (*Einstellung*) diversa, que comporta *un modo* de situarse, una manera de manipular lo instrumental. En sentido vulgar decimos que tal persona es “cult”, en tanto cuanto sabe comportarse según los *modos* que tradicionalmente dicho grupo ha constituido. El que imita dichos modos es simplemente un hipócrita o alguien que se le ha educado; el culto, lo hace habitualmente. Ese *modo* involucra, evidentemente, la posesión conciente (o inconciente) de la significación de los valores que dichos gestos o comportamientos incluyen. El complejo total de comportamientos que forman un sistema *quasi-apriori* ético-social, es lo que denominamos *ethos*. Es decir, la peculiaridad del actuar *así* (actitud, modo o cultura) ante *esto* (instrumentos, medio, civilización). A diferencia de la mera civilización como sistema de vehículos objetivados de significaciones (cultura

¹⁶ *Las filosofías sociales de nuestra época de crisis*, tr. de Eloy Terrón, Aguilar, Madrid, 1960, p. 243.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *La estructura del comportamiento*, tr. por Enrique Alonson, Hachette, Buenos Aires, 1957, p. 228, citando a E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*.

¹⁹ Distinción de Husserl en las *Meditaciones cartesianas*. Para nosotros un libro en cuanto realidad instrumental es parte de la “civilización”, por el contrario sus contenidos forman parte del “núcleo mítico” o significativo.

²⁰ *La estructura del comportamiento*, pp. 228-229.

material), el comportamiento ético (incluyendo aquí no sólo a la moral sino *igualmente* a los usos sociales, aunque secundariamente) no es objetivable en las cosas (como la “*Dinheit*” que se transforma en “instrumentalidad”), sino que permanece en el ámbito de lo subjetivo. La *actitud* ante *algo* no es una obra objetivada, sino que es un *modo* del mismo comportamiento; permanece siempre en el horizonte incomunicable del operante. Como hemos siempre hablado no sólo del yo individual, sino igualmente (aunque analógicamente) del yo colectivo, los modos *eticos* de comportarse permanecen en la subjetividad del grupo —sea cual fuere su nivel de ejercicio—. En esto el *ethos* o la cultura se diferencia de la civilización, en que por ser un ente no objetivado no es fácilmente transmisible. Y es más, en cierto modo es *incomunicable* y si existe una comunicabilidad es sólo dentro del horizonte de la misma subjetividad o intersubjetividad del grupo. Un cierto modo de comportarse sólo se posee por educación ancestral en la familia, en la clase social, en los grupos de función social estable, dentro del ámbito de todos aquellos que conviven, que constituyen un *nosotros*. Un elemento o instrumento de civilización puede transmitirse por una información escrita, por revistas, gracias a documentos, por un aprendizaje que no necesita mayor tiempo que el de la comprensión intelectual o técnica. Un africano puede cursar una facultad de ingeniería en Alemania y después construir puentes en Kenia. Ello no le exige penetrar primeramente la intersubjetividad que significa la cultura alemana. Por el contrario la comprensión, y mucho más la auténtica vivencia y el comportamiento real dentro de una tal cultura, le exige, previamente, inscribirse en el círculo del *nosotros* intersubjetivo como condición sin la cual ninguna comunicación de tipo *ethica* podrá realizarse. La comunicación de una subjetividad a otra en tanto *otra* es imposible al nivel de la cultura.

Ello mismo nos muestra la peculiar acumulación de las experiencias y comportamientos culturales que no se realiza, como en la civilización, por yuxtaposición o aumento mecánico, sino por crecimiento o profundización cualitativa, habitual, biológico-vital. El mayor o menor grado de firmeza (que dependerá de la mayor coherencia y autoconciencia del sistema de significación e igualmente del grado de educación y disciplina que ha recibido y ejercitado) con que un sujeto (sea individual o social) se comporta, manifiesta el grado de perfección de su grupo cultural y el de la vigencia de sus tradiciones.

Como la civilización el *ethos* se da en *sistema*, pero con una radical diferencia. El sistema de los instrumentos es objetivo, mientras que el del *ethos* es subjetivo y difícilmente cognoscible. Es un mundo de experiencias y operaciones habituales y existenciales, portadas por el grupo inconcientemente, que son criticadas. Difícilmente llegan a ser conocidas, pero son percibidas vitalmente en el comportamiento cotidiano. Dichos sistemas *eticos*, en oposición a la civilización (esencialmente universal), es necesariamente particular. A tal punto, que por definición, la experiencia cultural, no sobrepasando el horizonte de la subjetividad es, en definitiva, patrimonio en parte incomunicable de cada individuo personal. Sin embargo, y en la medida que cada individuo participa a comunidades intersubjetivas —y solo en dicha medida, que nunca es perfecta—, la experiencia es con-vivida en su peculiaridad (*So sein*). De aquí la oposición entre una civilización universal y las culturas de los grupos particulares (regionales, como Latinoamérica; nacionales, zonales, familiares, personales).

¿Es posible una cultura universal? Pareciera que por definición es imposible, ya que se trata de un límite al que nunca se podrá alcanzar (un infinitésimo porque la subjetividad nunca podrá abarcar a toda la humanidad), como pueden hacerlo las realidades objetivadas.

[2] La actitud previa a toda espontaneidad social ante los útiles, que hemos llamado *ethos*, se diversifica según los sujetos o subjetividades, según los soportes que le constituyan. Estos pueden ser los grupos sociales o clases, pueden igualmente ser culturas primitivas o superiores, regiones socio-culturales, naciones o zonas internacionales. Cada una de ellas juega el papel de “sujeto” de un *ethos* o de un complejo existencial. De un estudio empírico de los géneros o modos de vida, de los fenómenos de contacto y aculturación, de adaptación, podemos dar la siguiente tipología de los grupos humanos primitivos que nos permitirán avanzar en nuestro análisis:

a) *Los grupos no-especializados*. Desde su aparición el hombre vive de lo que buenamente puede obtenerse (*cueillette*, Sammel) para su subsistencia, sean productos vegetales, sean animales, y todo esto de manera a-sistemática.

b) *Grupos especializados*. Al pasar el tiempo —en el paleolítico o mesolítico, pero ya de manera orgánica en el neolítico— las diversas comunidades se van inclinando, por las condiciones geográficas y zoológicas, a una explotación sistemática de uno de los reinos, sea el vegetal, sea el animal. Uno y otro, en la mayoría de los casos independientemente y sin significar una prioridad de uno sobre el otro en el tiempo:

b-1. *Los cazadores*. Estos grupos, dependientes todavía de lo que la naturaleza les permite “cazar”, significan ya un nivel superior del simple “no-especializado”. Los ejemplos típicos son los cazadores esquimales árticos, los pigmeos. Deben desarrollar todo un sistema de armas, trampas, y a partir de ellos una civilización rudimentaria de instrumentos secundarios.

b-2. *Los pastores*. Por la domesticación de los animales más aprovechables el hombre se asegura una subsistencia más sistemática que los meros “cazadores”. El pastor es nómada (aunque se diferencia del beduino) por necesidad. El prototipo de este tipo de cultura son los pastores asiáticos, los de África y los Hamitas orientales ocupan una posición intermedia.

b-3. *Los plantadores* (que no son todavía *agricultores*). Se trata de grupos necesariamente sedentarios, que descubriendo ciertas plantas nutritivas las cultivan intensiva y racionalmente. Se trata de una civilización de tipo femenina, ya que es la mujer la que aporta la mano de obra (y por ello estará a la base de todo el mundo simbólico: fecundidad, resurrección).

c) *Grupos sincréticos*. Un tercer momento en la evolución de las culturas se manifiesta en el intercambio y síntesis de los diversos elementos de las culturas especializadas, que se conjugan en un tipo de organización superior. Se mezclan en proporciones variables el matriarcado del plantador, el patriarcado cazador y pastor, el sedentario y el nómada, naciendo la agricultura (tipo de plantador y pastor sedentario) y la vida urbana (con la consiguiente superposición de pueblos invadidos e invasores, con los

diversos estamentos funcionales de la sociedad: jefes, guerreros, sacerdotes, sabios, comerciantes, agricultores, etc.)²¹.

Como es evidente, cada uno de estos diversos niveles de evolución (no-especializados, especializados y grupos sincréticos) poseen un comportamiento muy diverso, ya que las condiciones de vida le exigen comportarse de modo distinto. El guerrero azteca tendrá muy poco en común con el modo de comportarse de un monje hindú; la moral del compromiso histórico de un profeta de Israel no opondrá a la indiferencia social de la *apátheia* del sabio griego; el mesianismo marxista poseerá un entusiasmo inmensamente mayor a la quietud del *ethos* confuciano; la combatividad del cultor del caballo nómada árabe en guerra santa tendrá mucha mayor fuerza expansiva que los miembros del refinado pero inorgánico Imperio bizantino. Todos estos ejemplos los hemos tomado de culturas altamente sincréticas. Mucho más evidente es mostrar la diferencia *ethica* de un esquimal y de un neoyorquino. El grado de civilización determina, en cierto modo, el *ethos* de los miembros de la cultura, pero el mismo *ethos* puede ser el causante de nuevas creaciones o, por el contrario, de la decadencia del grupo al nivel de la civilización.

En las sociedades sincréticas —altas culturas— que poseen un *ethos* que pudiera llamarse general (como por ejemplo la estructura general del comportamiento greco-romano, tan distinto del de una sociedad budista por ejemplo, y mucho más con respecto a la de un semita), lo tienen al mismo tiempo, de manera analógica, en sus clases sociales. Por ello, podemos hablar del *ethos* de la clase aristocrática, del caballero medieval, de los “orejones” del Imperio Inca o de los mandarines del Imperio chino; del *ethos* de la sacerdotal, de los brahmanes hindúes, de los teólogos-astrónomos egipcios, del clero romano; del *ethos* de las clases militares, de los invasores indogermanos, de los nahuas de México; del *ethos* de la clase proletaria, especialmente desde la revolución industrial —comenzada, originariamente, en el siglo XII en la Italia renacentista y los Países Bajos—. De igual modo puede estudiarse el *ethos* de una comunidad nacional (como la servia, la catalana, la bretona, la galesa, la del Río Grande del Sur, de Texas), de una sociedad política federativa (como de Francia, España, Argentina), o internacional (como Estados Unidos, Rusia, China, Europa, América Latina, el Mundo Árabe), en este último caso son ya verdaderos círculos socio—culturales que constituyen la Humanidad presente.

La noción de *Estado* es en cierto modo secundaria, ya que sólo indica un cierto tipo de organización o unidad política que se funda en comunidades anteriores que son las que poseen un *ethos* propio. Además los “Estados” pueden aparecer y desaparecer según las conveniencias o circunstancias, mientras que el *ethos* puede sobrevivirlos. Esto nos introduce a otra cuestión importante y es la de situar la posición del derecho (del sistema de leyes positivas o consuetudinarias) dentro de los niveles que vamos analizando. El comportamiento *ethico*, determinado por la tradición, por la civilización, por la educación, se objetiva igualmente en normas y después en leyes sociales, con las cuales el grupo legaliza, organiza habitualmente, sus comportamientos, relaciones, usos. Las leyes son, en cierto modo, y cuando son auténticas o producto de una evolución orgánica, la objetivación que obliga hasta por coerción el cumplimiento de lo que dicha comunidad ha habitualmente aceptado como lo conducente a los valores y fines, mundo de significación, que la experiencia les ha mostrado como “lo mejor”. Por ello el derecho —bien que formado como la parte objetiva y formal del *ethos*— se vincula por una parte a la civilización (ya que

²¹ Cfr. J. Goetz, *Historie des religions*, Bloud et Gay, París, s.f., vol. V, pp. 341-374, en su colaboración titulada: “L’evolution de la religion”.

muchas veces legaliza el uso de los instrumentos), por otra al mismo *ethos* (ya que fija por la obligación sus *modos*) y en último grado al mundo de los fines y valores (porque los incluye como a sus proyectos, sus intenciones últimas, su programa). La historia del Derecho, entonces, lo mismo que la historia de la ética concreta, son los dos medios privilegiados para discernir el *ethos* de las comunidades humanas.

[3] ¿El *ethos*, siendo una manera social de comportarse que antecede al individuo, impide en este el ejercicio de la libertad? De otro modo ¿La libertad del individuo queda suprimida por el condicionamiento del *ethos* social? Deben distinguirse claramente dos aspectos. Todo miembro de una comunidad, como todo grupo social dentro de otro que lo abarca, está de algún modo y necesariamente condicionado por las estructuras sociales en las cuales emergió su conciencia desde el momento de su nacimiento —no sólo desde su *uso de razón*, ya que el uso personal y responsable de la razón está ya condicionado al uso inconciente y social de la dicha razón—. Pero dicho condicionamiento no es total, sino parcial. El individuo guardará siempre un ámbito dentro del cual el ejercicio de su libertad será posible. Ello es la conclusión de un hecho simplemente constatable: el futuro humano es esencialmente imprevisible, porque la espontaneidad humana puede imprimir a su conducta, a su *ethos* rumbos absolutamente desconcertantes; no sólo al modo de los efectos físicos, sino al nivel de los efectos que son frutos de una elección que, aunque condicionada por su conciencia (sea moral o teórica) guarda siempre una creatividad innata. Y es por ello que —como decíamos más arriba—, el *ethos* social es siempre plural y sólo se realiza de manera adecuada en cada individuo. Si la civilización es universal, la cultura o el *ethos* es radicalmente subjetiva (en el sentido que es radicalmente ejercida y configurada al nivel de un sujeto y, en cierto modo, incomunicable).

La libertad y particularidad de la cultura, del *ethos*, queda bien ejemplificada en la siguiente reflexión de Paul Ricoeur: “Un pueblo tenderá siempre a darse imagen positiva de sí mismo; un imagen —si pudiera expresarse así—, reconfortante. Contra la tendencia a ser un conformista en su propio grupo, el artista no es solidario con su pueblo sino destruyendo la caparazón de apariencia. Es bien posible que en la soledad, la persecución, la incompreensión, haga surgir algo que en un primer momento chocará, que primeramente producirá repulsión, pero que, mucho tiempo después será observado como la expresión verídica del pueblo. Tal es la ley trágica de la creación de una cultura, ley diametralmente opuesta a la tranquila acumulación de los útiles o instrumentos que constituyen la civilización”²².

Es decir, los modos sociales tienden a constituirse en instituciones²³ a los que la libertad del genio tiende a reorganizar, o que el revolucionario a desorganizar, en vista, en ambos casos de un avance de la civilización o de la cultura. La obra de arte ocupa un lugar *sui generis*. Por una parte es una obra objetiva (que a veces forma parte de la civilización objetivada, como una casa, por ejemplo); pero al mismo tiempo es la expresión subjetiva de un *ethos*, ya que el arte expresa, de manera intuitiva y directa (sea por la literatura, las artes plásticas, la danza, etc.) los comportamientos de un pueblo o grupo social; y en último término, es igualmente portadora de los valores, de las significaciones más profundas de la

²² *Historie et vérité*, Seuil, París, 1955, p. 285, del artículo publicado en *Esprit* (París) octubre (1961), sobre “Civilisation universelle et cultures nationales”.

²³ Sea como las entiende el derecho, sea como las entiende la antropología —en especial la sugestiva interpretación de Arnold Gehlen, en *Urmensch und Spätkultur*, Athenäum, Frankfurt, 1956, 272 p.

comunidad (que llamaremos núcleo mítico-ontológico). Por ello, en el esquema final, los objetos materiales significativos (como el lenguaje y el arte) ocupan una posición de alto valor cuando se quiere comprender unitariamente el *sentido* de una cultura²⁴.

Toda sociedad humana, comunidad o grupo se comporta de una manera característica (*ethos*) ante los instrumentos de civilización, cuya particularidad se funda en una estructura simbólica y significativa que no desborda el horizonte de su propia intersubjetividad. Es este tercer nivel el que debemos abordar ahora. Y esta cuestión es tanto más importante por cuanto en nuestra época en crisis —como lo fue igualmente la del Imperio romano por ejemplo—, los grupos sociales no poseen ya un monismo de significación sino que han aceptado (al menos en las dichas democracias), un pluralismo en una sociedad secularizada. Ello nos indicaría, entonces, que un sistema de civilización permite una pluralidad de actitudes culturales y de símbolos distintos, no sólo de nación a nación, sino en el interior mismo de las comunidades o Estados dichos nacionales. Los grupos ideológicos que son al mismo tiempo escuelas de vida, de *ethos*, introducen una nueva complejidad, no sólo horizontal (como en las clases sociales), sino verticales (como en las escuelas de pensamiento, partidos políticos y diversas comunidades religiosas en el suelo de una misma Nación o Estado).

§ 4. EL NÚCLEO MÍTICO-ONTOLÓGICO

Debemos ahora analizar un tercer nivel, el radical, el explicativo de un grupo cultural. Pitirim Sorokin nos dice que la civilización (la “cultura material” de la humanidad), “forma la totalidad de los objetos y energías biofísicas que son utilizadas como vehículos para la objetivación de las intenciones, valores y normas”²⁵. Son estos valores últimos de lo que trataremos aquí.

[1] “Para lograr una sociología válida, debemos empezar por el estudio de los hechos libres de valores, en sí mismos. Pero solamente seremos sociólogos, y no simple recopiladores de información sobre sociedades, si examinamos los hechos del comportamiento humano desde el punto de vista de la responsabilidad y finalidad” —nos dice T. S. Simey²⁶.

Toda subjetividad —sea un individuo o un grupo intersubjetivo— posee, consciente o inconcientemente, un *sentido* último. Solo en nuestro tiempo —en los tiempos de crisis—, la civilización pluralista deja de tener un sentido para reducirse a una mera objetividad universal manipulable por la masa. El sentido puede ser difuso, difícil de discernir, pero no por ello menos presente —sobre todo en las sociedades primitivas y aún en todas las grandes culturas primarias. Todo el sistema de las civilizaciones se ha organizado en torno o en vista a un *núcleo mítico-ontológico*, los valores fundamentales, la primer premisa del

²⁴ En este sentido “cultura” significará no sólo el *ethos*, sino igualmente el núcleo significativo y las obras que lo expresan (como las obras de arte).

²⁵ *Las filosofías sociales*, p. 240. Jaspers nos dice: “*Technik als Mittel*: Technik entsteht durch Zwischenschiebung von Mitteln zur Erreichung eines Zieles... *Sinn der Technik*: Die Macht über die Natur hat ihren Sinn nur durch menschliche Zwecke” (en *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Piper, München, 1963, pp. 131-132).

²⁶ *La obra de Marx Weber y el porvenir de la sociología*, tr. por C. Sarti, en *Atlántida II*, 12 (1964), p. 601.

grupo, que son las estructuras de los contenidos intencionales últimos de la comunidad, y que se debe descubrir y analizar por un método hermenéutico de los mitos y símbolos básicos de la subjetividad —sea esta individual o social—. Para ello la fenomenología de la religión es un instrumento necesario. “Las imágenes y los símbolos —nos dice Paul Ricoeur— constituyen lo que podríamos llamar el sueño en vigilia de un grupo histórico. En este sentido puede hablarse de un núcleo ético-mítico que constituye el fondo cultural de un pueblo. Puede pensarse que es en la estructura de este inconsciente o de este subconsciente donde reside el enigma de la diversidad humana”²⁷. “Los valores de los que hablamos aquí residen en las actitudes concretas ante la vida, en tanto que forman sistema y que no son cuestionadas de manera radical por los hombres influyentes y responsables”²⁸. “Para alcanzar el núcleo cultural de un pueblo hay que llegar hasta el nivel de las imágenes y símbolos que constituyen la representación de base de un pueblo”²⁹.

Como podrá observarse nosotros hemos distinguido dos aspectos que Ricoeur, por simplificar, ha estudiado juntos. Para nosotros no existe ya un núcleo *ético-mítico*, sino un núcleo *mítico-ontológico*, porque hemos discernido entre actitudes *éticas* que son determinadas por valores, y los fines o valores que forman sistema para lo cual hemos reservado el nombre de núcleo *mítico-ontológico*. “Mítico”, por cuanto de hecho. Una comunidad utiliza siempre símbolos expresivos que de un modo u otro constituyen un relato, una historia (y sólo en ese sentido le denominamos “mito”, no en sentido despectivo) significativa. Con toda evidencia, ese término tiene mucho mayor aplicación en los pueblos primitivos, pero igualmente en las culturas superiores. “Ontológico”, y no meramente “óntico”, ya que quiere mostrar la visión que del mundo, del hombre, en fin del *ser*, tiene esa subjetividad. Es decir, una visión o expresión (*logos*) del ser (*ontos*), primariamente del mismo hombre (*Dasein*). Son, entonces, las estructuras *quasi-apriori* que son admitidas por todos los componentes de un grupo, al nivel intencional de contenidos de conciencia, los que juegan el papel de “lo primero en la intención es lo último en la realización”: fines explícitos o implícitos. Ellos son los objetivos, a veces no visualizados reflexivamente, ni criticados, y que son sin embargo habitualmente ejercidos definiendo al grupo en aquello que le es propio, esencial. Todos los útiles son usados en vista a los contenidos intencionales organizados en el núcleo mítico-ontológico de una civilización —no así, o al menos en menor medida, en una civilización pluralista y profana en la que comenzamos a vivir, donde cada clase o grupo, aún cada persona, puede estructurar, descubrir, constituir una jerarquía de valores personal.

Esta distinción nos manifiesta ya que “cultura” significará no sólo las “actitudes” ante los útiles, sino igualmente el “núcleo mítico-ontológico” que las funda. Un hombre “culto” es aquel que con conciencia refleja o sin ella cumple adecuadamente dichas actitudes en vista de los valores conocidos de su grupo.

[2] Los núcleos mítico-ontológicos tienen relación directa a un tipo de civilización y cultura, ya que la actividad o función va determinando y es determinada por una cierta visión del mundo (*Weltanschauung*).

Veamos de manera tipológica los diversos niveles posibles de núcleos míticos —que corresponden, como hemos dicho, al modo de las civilizaciones.

²⁷ *Histoire et vérité*, p. 284.

²⁸ *Ibid.*, pp. 282-283.

²⁹ *Ibid.*, p. 284.

a. *Estructuras mítico-ontológicas “uránicas”*. Este tipo de estructura se encuentra en los grupos no especializados y entre los pastores, en aquellos que guardan una extrema libertad con respecto a la naturaleza. De tendencia Enoteísta en los no-especializados, y más bien Monoteísta entre los pastores —grupo muy superior por su cultura a los no especializados: el “Padre del Cielo”. Tómese por ejemplo los esquimales, los pastores árabes, los californianos o algonquinos.

Se organiza toda una cosmología —con diversos cielos—, sobre los cuales reina el Dios trascendente y lejano. La evolución sigue aproximadamente el camino siguiente: la trascendencia se transforma en indiferencia ante la creación, apareciendo a veces el “Adversario”. Por ello se va constituyendo una nueva modalidad *uránica* y se pasa a la adoración solar y zoolátrica tan frecuente entre los cazadores-guerreros. El “Padre de los Cielos” desciende más próximamente: el Sol, que vence a la noche, el León que reina entre los animales, son el prototipo del cazador, del guerrero (que es él que caza a otros hombres): el Señor de los animales. Esta actitud se transforma nuevamente y se deja ver la aparición de la magia zoolátrica, el “mana” protector, el tótem.

b. *Estructuras mítico-ontológicas “któnicas”*. Este tipo es más conocido y extendido —ya que el agricultor desplazará de hecho a todos los otros tipos simples de especialización—. Es necesario comprender que el “agricultor” es al mismo tiempo un cultivador (de vegetales) y un pastor sedentario (que no necesita, entonces, cazar), es un tipo sincrético y superior de especialización, que asume a los tres anteriormente descriptos. Y bien, el cultivador crea ya los ritos, mitos y estructuras de la cosmovisión *Któnica*. Es una civilización femenina, lo opuesto al teísmo; visceral, animista al comienzo, ligada a la Naturaleza por esencia: ciclos de estaciones, muerte y resurrección, naturalismo mágico, cultos de vida, influencia luna: *Terra Mater*.

Estas tendencias derivarán en los “cultos a misterios”, donde es vivida o revivida culturalmente la salvación de los iniciados. Se trata de un monismo cosmogónico.

Se establece así la dialéctica irreductible de la trascendencia *Uránica* y la inmanencia de las culturas *Któnicas*, polos difícilmente conciliables y que mezclándose sincréticamente darán siempre la preponderancia a uno de ellos.

c. *Las grandes síntesis*. Las primeras culturas y civilizaciones fueron ya un producto sintético de complejos componentes. Refiriéndonos especialmente a los principales (Sumerica, del Indo, Shang, Mayas) podemos decir que los elementos *któnicos* eran preponderantes. El Egipto y los Incas significan en cambio una síntesis más adecuada entre los factores *uránicos* y *któnicos* —sin lugar a dudas por la influencia de grupos pastores, guerreros y cazadores que constituyeron la gran civilización sobre el fundamento del agricultor del Nilo, o de las mesetas andinas—. Estas culturas y civilizaciones *de base* son como las columnas sobre las cuales se edifica la Historia Mundial, y corresponden a todo el período Neolítico, (bien que no queremos decir que se hayan iniciado con el Neolítico, pero, ciertamente, tienen sus fundamentos y su crecimiento en dicho período). Al fin del Neolítico, sea el Calcolítico o ya en las Edades de Bronce o de Hierro se producirá un nuevo paso, que, a nuestro criterio es explicatorio de la Historia Universal.

No se trata de la Edad Crucial de la humanidad (que Jaspers llama la *Achsenzeit*)³⁰, que solo será, en cierto modo, el florecimiento de otro fenómeno anterior que queremos ahora explicar. Se trata de la invasión sucesiva “sobre” estas civilizaciones *de base*, de pueblos con una firme posición *uránica*, con una extrema personalidad al nivel mítico-ontológico. A tal punto ya superior en su evolución que aún la historia contemporánea seguirá siendo uno de los sucesivos corolarios de ese fenómeno capital.

d. Las invasiones de los Indoeuropeos y de los Semitas. En la zona tropical del Indo hasta el Nilo —incluyendo entonces a la Mesopotamia y el Irán, se producen una serie de invasiones beneficiadas por la topografía propicia de las civilizaciones que crecían en las cuencas bajas de los ríos. Unas vienen del norte —los Indoeuropeos—, otras del sur —del desierto sirio-arábigo, los semitas. Los Indoeuropeos³¹ son pueblos pastores, que introducen el caballo domesticado en las regiones por ellos conquistadas. Es decir, civilización *uránica* que se enfrenta con las civilizaciones *de base* altamente sincréticas, pero de preponderancia *któnicas*. Este choque producirá el nacimiento de la teología (o de la filosofía como sabiduría), y dejará en todas las regiones dominadas por los Indoeuropeos un dualismo muy propio en el núcleo mítico-ontológico que es fácil discernir³².

Los semitas, beduinos del desierto, nómadas y cultores después también del caballo, poseen aún una mayor tendencia hacia el *uranismo*. El desierto les impide o no les permite tan fácilmente, el sincretismo *któnico* del agricultor. Sin embargo, los semitas, habiendo invadido las civilizaciones ya *któnicas* sufren su influencia, aunque no dejan por ello de imponer su temple. Así se constituyen civilizaciones semitas como la acadia (la primera en importancia, ya que la sumeria no fue semita), las babilónicas y asirias, la cananea, fenicia, aramea, etc. Todos ellos aceptaron sincréticamente los elementos *któnicos* circundantes, diríamos casi que traicionan las estructuras más auténticas del núcleo mítico-ontológico del desierto.

e. El fruto maduro o los grandes fundadores. Cada una de las grandes civilizaciones sea influenciadas por los indoeuropeos o semitas llegaron a un momento de “toma de conciencia de sí mismas”, gracias a la aparición de grandes personalidades que descubrieron claramente o exigieron a los pueblos ser fieles consigo mismo. Así vemos nacer un Zoroastro (en el Irán indoeuropeizado), un Buda en la India, un Confucio y Lao-tsé en la civilización del río Amarillo, un Sócrates en Grecia (por nombrar los más importantes de la tradición Indoeuropea); y por otro parte, los Profetas de Israel (que son el fundamento del pueblo judeo-cristiano) y algo más tarde, en el corazón mismo del desierto. Mahomet y el Islam. Con ellos las estructuras del núcleo mítico-ontológico alcanzan la madurez, y ya no será sustancialmente modificada dicha estructura hasta nuestra época. Se

³⁰ Cfr. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, p. 28 y 76 ss.

³¹ Hoy, gracias a las investigaciones rusas, comienza a percibirse más claramente el problema del origen de los Indogermanos. Así, por ejemplo, la “Cultura Kurgan” (=cultura de prominentes tumbas) tuvo su región originaria en el Volga y al norte del Caspio, para después desplazarse al norte del Mar Negro y llegar hasta Grecia, Europa Central y Norte de Rusia: “Ihre Träger sind wohl zu den Proto-Indogermanen zu zählen” (en *Fischer Weltgeschichte, Vorgeschichte*, t. I, 1966, Alimen-Steve, p. 134); M. Gimbutas, “The Indo-Europeans”, en *American Anthropologist* LXV n. 4 (1963) 815-636. Este autor muestra como la indoeuropeización de Europa central se produce ya en el tercer milenio a. C.

³² El Dios *uránico* por excelencia es Zeus Pater (de los griegos), Juppiter (de los romanos), Dyaus Pitar (de los hindúes), Ahura Mazda (de los iránicos).

trata de la *Achsenzeit* de Jaspers, no ya de la revolución del Neolítico —que permite la aparición de las civilizaciones—, sino una revolución de la auto-conciencia que clarifica las estructuras fundamentales y el genio de cada grupo humano. Al fin, como hemos visto, sólo se enfrentarán dos movimientos o tradiciones opuestas: o la del dualismo indoeuropeo o la del creacionismo semita (en su línea judeo-cristiana o Islámica). El panorama del mundo actual no sólo no contradice esta hipótesis sino que la manifiesta aún más claramente. Por otra parte, no es posible otra posición, ni de un punto de vista histórico, ni metafísico, ni teológico.

[3] Se nos permitirá esquematizar lo dicho hasta el momento:

| | | |
|---------|--|---|
| “MUNDO” | “Civilización” o sistema de instrumentos (que incluye al mundo físico) | Objeto material significativo (lenguaje, artes) |
| | “Cultura” (comportamiento) subjetividades que son los <i>modos</i> existenciales de las diversas subjetividades o intersubjetividades: actitudes usuales | |
| | “Núcleo mítico-ontológico” (o sistema de significación, símbolos y valores), <i>fin</i> es. | |

Llamamos “mundo” (*Welt*) a la “totalidad de sentido” que se opone al mero nivel estímulo animal. Es el mundo que el hombre ha desplegado, no sólo de instrumentos, sino mas bien, ese mundo donde los instrumentos son la objetivación de una necesidad del hombre de construir todo a su medida, instrumentalizarlo, a fin de que forme parte de su mundo cultural, intencional, de valores³³.

Guardan una posición propia, y por ello las comentaremos rápidamente, dos regiones del quehacer humano: el arte y el lenguaje. Ambos tienen la peculiaridad de estar constituidos objetivamente por una realidad material que de algún modo es un instrumento (tanto el signo físico o fonético del lenguaje como la obra de arte en tanto obra—especialmente en el caso de la arquitectura por ejemplo); por otra parte, significan o manifiestan las actitudes *ethicas* y al mismo tiempo son el símbolo o el signo de los valores o últimos fines. Como vemos son instrumentos privilegiados que unifican la totalidad del mundo humano. La mera técnica (una máquina) es sólo un instrumento; una actitud *ethica* es un comportamiento al nivel de la institución (en sentido antropológico); los valores, contenidos de conciencia, son las estructuras ideales que pueden llegarse a expresar (como por ejemplo en las leyendas, los mitos, los ritos, las filosofías, etc.). El arte y el lenguaje reúnen en sí, individualmente, la totalidad significativa. Son por ello (tanto el estudio histórico, estructural y valorativo de las artes y las lenguas) medios privilegiados para

³³ Un análisis adecuado de este hecho (el “mundo”) nos llevaría a analizar la doctrina de Dilthey, Husserl, Ortega, Merleau-Ponty, De Waelhens, etc., es decir, toda la fenomenología contemporánea que se funda y parte del *Weltbegriff*. Max Scheller bien había mostrado que la cualidad propia del hombre —en oposición a los animales, como lo analizó Jokov von Uexkuell—, es la *Weltoffenheit*.

descubrir la peculiaridad de un grupo cultural —no ya como mera civilización universal, sino como cultura particular en lo que tiene de propio.

Tomemos un ejemplo para comprender la utilidad de estas distinciones. Se insiste y se ha insistido siempre que el “Renacimiento” ha sido un “*Wiedergeburt*” de la cultura antigua³⁴. Este “re-nacimiento” se ha tomado al pie de la letra, a tal punto, que pareciera que la cultura occidental de la europea medieval no hubiese aportado nada de nuevo en la faz de la cultura mundial. Muy por el contrario, el “re-nacimiento” no es sino el descubrimiento de ciertos *útiles o instrumentos* —ya sea del arte, del pensamiento o las técnicas— que había utilizado y hasta inventado la antigua cultura greco-romana. Pero lo que dichos autores dejan de observar en general es que la postura esencial, la actitud fundamental, en fin, el núcleo mítico del hombre renacentista es radicalmente distinto del hombre greco-romano. El “Renacimiento” no es simplemente el “re-descubrimiento” del mundo antiguo, sino que es la invención totalmente original del hombre medieval cristiano —bien que es franca rebelión contra ciertas estructuras eclesiásticas, muchas veces no esenciales o producto de meras circunstancias históricas accidentales.

La demitificación del mundo había sido la tarea principal de la comunidad cristiana. Ahora el poeta podía cantar a la naturaleza, podía recitar los mismos versos que sus antecesores greco-romanos, pero el sentido último era absolutamente diverso. El mundo *creado*, contingente, objeto y cosa del hombre no es ya el mundo *eterno*, necesario, divino —en cuanto “lleno de dioses”— en el cual el hombre se confunde y es al fin una parte subordinada al mundo de los dioses olímpicos.

En verdad este hombre descubre quizás por primera vez en la historia el mundo y el hombre³⁵, le descubre en cuanto se presenta a una visión profundamente purificada por el trabajo de un milenio y medio de reflexión cristiana. El trabajo comenzado por los apologetas —y posibilitado esencialmente por la existencia concreta de Jesús de Nazaret—, alcanza uno de sus frutos: *la libre utilización* de los instrumentos de las civilizaciones pasadas, y *la libre posibilidad de la invención* sin fronteras míticas.

Es decir, la civilización romana o clásica podía ser transmitida —al nivel de los instrumentos—, pero su núcleo mítico-ontológico había sido radicalmente modificado, cambiado, y por ello las nuevas objetivaciones artísticas, por ejemplo, son sólo aparentemente un *Widergeburt*, en verdad son materiales significativos de valores radicalmente nuevo.

Hasta aquí hemos usado indistintamente diversas palabras para designar a los supersistemas culturales tales como el Egipto, la Mesopotamia, los Romanos. Llega el momento de elegir un término que las nombre adecuadamente. Podría usarse “civilización” ya que, de hecho, todos los sistemas de instrumentos han sido en cada grupo humano distintos. Pero, en nuestra época, es tal la universalización de la civilización originada en Europa, que poco a poco las distancias se van acortando e igualando. Antes podía hablarse de una “civilización” egipcia; hoy el Egipto no se diferencia esencialmente de una “civilización” del Irán o Irak.

³⁴ Véase el clásico capítulo de Jakob Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance*, tercer capítulo: *Die Wiedererweckung des Altertums*, ed. 13, pp. 127-206.

³⁵ *Ibid.*, cuarto capítulo: *Die Entdeckung der Welt und des Menschen*, pp. 207-262; “Die alle dem stand Italien zu Ende des 15. Jahrhunderts mit Paolo Toscanelli, Luca Paccioli und Lionardo da Vinci in Mathematik und Naturwissenschaften ohne allen Vergleich als das erste Volk Europas da, und die Gelehrten aller Länder bekannten sich als seine Schüler, auch Regiomontanus und Copernicus” (*ibid.*, p. 214). “Italien rühmt sich zunächst der frühesten botanischen Gärten...” (*Ibid.*).

Es más bien al nivel de la “cultura” —tanto como las actitudes existenciales como el del sistema de valores o núcleo mítico— donde se establece no sólo la peculiaridad de un grupo humano, sino su necesaria y esencial diferenciación, al mismo tiempo que su nacimiento, crecimiento y a veces extinción. La civilización puede progresar indefinidamente, pueden transmitirse los instrumentos; mientras que la cultura —como la hemos entendido es difícilmente transmisible a otra subjetividad, y muere, es decir llega a desaparecer ese modo de encarar la vida, ese temple en el uso de los instrumentos, los símbolos, míticos y valores que fundaban, por ejemplo, la vida real de un heleno. Llamaremos, entonces, *culturas* a los grupos humanos creadores de civilización o portadores de ella, y que la usaron de modo particular en vista de realizar sus valores propios.

Cuando un pueblo deja de ser *creador* al nivel de su cultura, en poco o en mucho tiempo pero necesariamente, operará por inercia y abandonará la creación de nuevos útiles de civilización y será invadida por otros grupos más vitales; es decir, morirá como cultura. Y esto es tanto más angustiante en nuestro tiempo, porque “la humanidad tomada como un cuerpo único, se encamina hacia una civilización única y planetaria que representa a la vez un progreso gigantesco para todos y la labor inmensa de la supervivencia y la adaptación de la herencia cultural en este cuadro nuevo. Todos experimentamos, de diversa manera y según modos variables, la tensión entre la necesidad de esta adaptación y progreso, por una parte, pero, al mismo tiempo, la exigencia de salvaguardar el patrimonio heredado”³⁶.

¡Como latinoamericanos esta problemática se encuentra en el corazón de toda nuestra reflexión contemporánea! ¿Qué es lo que somos como cultura? ¿De qué modo sobreviviremos como latinoamericanos en la universalización de la técnica contemporánea?

§ 5. HIPÓTESIS PRINCIPALES DE INVESTIGACIÓN

Ahora nos es necesario analizar en cual de los diversos niveles expuestos debemos situarnos para comprender acabadamente nuestra cultura latinoamericana; es decir, para interpretar su lugar, su personalidad, en la Historia Universal. Para ello deberemos criticar las falsas rutas e internarnos estructuralmente en aquella que probemos ser la mejor, la que nos permita llegar a nuestro fin: el análisis del hombre latinoamericano como cultura, como grupo que sostiene y promueve un complejo de valores que lo diferencian dentro del mundo actual y futuro.

[1] En primer lugar deberemos descartar a la civilización —en el sentido de sistema de instrumentos—, como nivel apropiado para una diferenciación de los grupos culturales, porque, como hemos dicho, se trata de elementos en sí mismo indiferentes o universales, que pueden ser manipulados por todos los hombres análogamente. Si las civilizaciones han sido diferentes unas de otras en el pasado lo es sólo accidentalmente, pero la civilización universal de hecho que se avecina nos muestra que este nivel no nos sirve para una definición de los grupos socio-culturales.

Por otra parte, el nivel del *ethos* o del complejo de comportamientos, el temple de un pueblo, no pareciera igualmente ser la estructura más adecuada, porque al fin todas las actitudes adoptadas ante un sistema de instrumentos deriva, en definitiva, de aquello que lo

³⁶ Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 274.

funda, que lo determina, del núcleo de valores y fines que incluyen el comportamiento y se transforman en su ley interna.

Solo el tercer nivel, el del núcleo mítico-ontológico —y gracias a él retomaremos el *ethos* y el sistema de útiles pero desde adentro hacia afuera, desde los fines a los comportamientos y los instrumentos de su realización—, nos permitirá delimitar la personalidad de un grupo cultural, de definirlo como grupo humano *sui generis*, de alcanzar una explicación de su individualidad, de sus tradiciones, de su presente, de su tendencia escatológica (si es que tiene esta tensión futura, signo de vitalidad y esperanza de desarrollo posterior). Es aquí, a nuestro criterio donde puede establecerse la “llave” de la comprensión de la historia universal, y, en cierto modo, todos los otros niveles son sólo condicionantes o corolarios pero nunca la causa intencional, el factor determinante humano, de una cultura. El fundamento del arte, del lenguaje, de las actividades espirituales y políticas —que son el punto de partida de la creación de instrumentos y de las técnicas y ciencias, sea la ciencia económica o la física y matemáticas— es una cierta complejión intencional, de estructura relativamente estable, que hemos denominado núcleo mítico-ontológico y que nos toca ahora analizar más de cerca, para poder proponerlo como la hipótesis de interpretación o meramente exterior, sino realmente explicativo.

La evolución biológica pareciera haberse detenido desde la aparición del *homo sapiens* —al menos como proceso de creciente cerebralización anatómica—, pero comienza desde ese momento una evolución de otro tipo: en un primer momento instrumental (el hombre crea instrumentos exteriores, así como la vida creaba órganos en los animales), pero rápidamente la evolución significa un progreso racional, espiritual, simbólico. Dicho proceso de complejidad creciente en el plano espiritual debe irse sedimentando, no sólo al nivel de la civilización (en la cual las ciencias son el ejemplo más perfecto y típico), sino al nivel propiamente cultural (donde el núcleo mítico-ontológico es su efecto propio). Esta sedimentación no aumenta mecánicamente, sino que crece orgánica y vitalmente, siguiendo en esto las leyes de la biología. Las estructuras intencionales de los grupos toman diversas vías (como por ejemplo la de las culturas egipcias, mesopotámicas, hindúes, chinas, aztecas, incas, y después indoeuropeas y semitas) y van desarrollando sus virtualidades hasta un cierto punto. Sea que por inercia e inexistencia de autodeterminación entran en un círculo vicioso (como la cultura china de tipo confuciana), sea por el choque violento de un invasor que por su superioridad impone su estructura intencional. La invasión al nivel de la civilización (como la de los bárbaros en el Imperio romano-cristiano) no indica de ningún modo la imposición del núcleo mítico-ontológico. Pueblos más débiles en el dominio de los instrumentos llegan sin embargo a imponer su estructura intencional a los invasores (los griegos a los romanos; los romanos a los bárbaros; los egipcios a los hititas). Pero pueblos superiores por sus estructuras intencionales imponen a sus invasores o invadidos —mientras que no se les destruya físicamente— su propio núcleo mítico-ontológico. Tal es el caso de los españoles sobre las culturas amerindianas, de los semitas sobre la media luna, de los indoeuropeos sobre Europa-romana, sobre Persia y el Indo. Esto hace, como en la evolución biológica, que muchas ramas secundarias de la evolución desaparezcan (como por ejemplo la cultura egipcia en cuanto tal), otras languidezcan en un proceso de inercia sin progreso (como las culturas esquimales), pero en cambio otras muestren su fuerza, coherencia y superioridad para imponerse poco a poco y definitivamente.

Así como hace unos cuarenta a treinta mil años, desde un punto desconocido de la tierra aparece un grupo humano llamado *homo sapiens* y en pocos milenios se hace presente en el globo desplazando a todos los otros “hombres” —al menos influenciándolos a

tal grado que les impone su estructura—; del mismo modo, los núcleos mítico-ontológicos más coherentes y explicativos de la realidad se imponen por la propia vitalidad de su sistema.

Hay entonces dos momentos esenciales en este proceso universal de gran analogía con la evolución biológica. Por una parte el lento gestarse de los diversos focos o núcleos sistemáticos de alta complejidad mítico-ontológico³⁷, por otro su choque con otros focos o núcleos, su muerte, mezcla o supervivencia³⁸.

Toynbee nos dice que “los colapsos son fracasos en la audaz tentativa de ascender del nivel de la humanidad primitiva que vive la vida de un animal social hasta las alturas de un tipo de existencia sobrehumana de una comunión de santos”³⁹. Su gran error consiste en no analizar el hecho de que el hombre fue primitivo sólo una vez, y hay civilizaciones (en el concepto de Toynbee) que florecen a partir de otras —y no ya de un hombre primitivo—. Por otra parte, muy pocas entre ellas pretenden una “comunión de santos” —ya que esto supondría una cierta noción personalista de la beatitud, que ignoraban, por ejemplo, los hindúes. La pérdida del elán creador por parte de una cultura nos habla de una estructura mítica-ontológica llegada a su pleno desarrollo —como las ramas biológicas de la evolución que se extinguen por haber cumplido con su función hasta sus últimas consecuencias—, mostrando así que el camino emprendido era falso, era inadecuado. En la evolución biológica, sólo los vertebrados mostraron haber elegido el buen camino para llegar a la óptima cerebralización y con ello a dar un nuevo paso, no sólo el de la vida sino el de la reflexión humana; en la historia de las culturas sólo un grupo mostró haber permitido la demitificación total del universo que permitirá a la ciencia hacerse cargo de la naturaleza, al hombre de sí mismo para producir una civilización, de hecho universal. Reconstruir este tronco central de la evolución histórica es encontrar un sentido a la Historia Universal. Todo se debe entonces, no sólo al poder de la civilización (ya que los grupos que concibieron e hicieron creer el núcleo mítico-ontológico que poseerá en tiempo futuro la tierra, poseyó un instrumental de civilización mínimo), sino mucho más al poder de la coherencia y convencimiento de una estructura intencional que da cuenta de la realidad, que manifiesta un grado mucho mayor de desarrollo. Siendo los valores y los fines expresión de un desarrollo superior del hombre, se impusieron sea por la fuerza, sea por el convencimiento pacífico del más instrumentado, pero al fin por la evidencia objetiva que se manifiesta a la conciencia imponiéndole la certeza. La imposición del Islam en el desierto politeísta, la predicación cristiana —sobre todo como la pretendía un Bartolomé de las

³⁷ Es bien sabido, por ejemplo, que Arnold Toynbee, ha dado una gran importancia a la “Génesis de las civilizaciones” a la cual dedica el t. I de su *Estudio de la Historia*, ed. cit., pp. 74-374. No entramos aquí a criticar su clasificación, pero nuestro punto de vista es extremadamente diverso. Para nosotros lo esencial no son simplemente importantes esos como grupos o unidades que logran constituir un Estado universal —ya que aunque Toynbee habla de “campo histórico inteligible” al fin debe siempre buscar dichos “Estados universales” por ser uno de los momentos necesarios de sus civilizaciones—, sino los tipos históricos de núcleos mítico-ontológicos, que de hecho fueron menos que los Estados universales, ya que muchos de ellos lo tuvieron del mismo tipo (como por ejemplo los Indoeuropeos que constituyeron diversas culturas: Hititas, Helenos, Arios).

³⁸ Sobre el crecimiento o aborto de las civilizaciones, véase del mismo autor t. III (1953), pp. 13-412; sobre el colapso t. IV (1955) primera y segunda parte; sobre su desintegración t. V (1957) primera y segunda parte.

³⁹ *Estudio de la Historia*, IV, I, p. 21.

Casas en su obra *De único modo*—, entre los indios de Chiapas, manifiesta esta ley universal.

[2] Estudiemos sobre la estructura del núcleo mítico-ontológico con más detalle. Para ello nos llevarán de la mano, hasta un cierto punto, algunas de las reflexiones de Ernst Cassirer, cuando nos dice que “es innegable que el pensamiento simbólico y la conducta simbólica se hallan entre los rasgos más característicos de la vida humana y que todo el progreso de la cultura se basa en estas condiciones”⁴⁰.

El hombre no vive en el mero mundo físico, sino en un universo simbólico. “El lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen parte de este universo, forman los diversos hilos que tejen la red simbólica, la urdimbre complicada de la experiencia humana. *Todo progreso en pensamiento y experiencia afina y refuerza esta red...* La realidad física parece retroceder en la misma proporción que avanza su actividad simbólica”⁴¹.

El hombre, en tanto tal, es una existencia racional, por ello mismo su mundo simbólico —estructura privilegiada de su condición intencional—, está necesariamente cargado de racionalidad. En esto tendremos que oponernos a todas las interpretaciones emotivas o irracionales del “hombre primitivo”, a quien se le creía en un estado pre-lógico (tal, como por ejemplo, en las interpretaciones de Levy-Bruhl).

Los animales pueden responder a los estímulos; en el caso de los monos antropoides, llegan a mostrar un cierto comportamiento que le permite la comunicación —al nivel emotivo⁴², por medio de signos acústicos; igualmente alcanzan una cierta manipulación de “cosas” como instrumentos —sin llegar a la modificación de la cosa creada como “instrumentos”—. Pero el hombre llega a mucho más. Gracias al poder reflexivo y universalizante del entendimiento humano —del cerebro de máxima capacidad y de funcionalidad relativa de los catorce millones de células nerviosas que ocupan la cavidad craneal—, este puede independizar la mera “cosa” de su “nombre” —y constituir así el lenguaje simbólico—, de su contenido universal —la noción o concepto en su sentido óntico⁴³.

El hombre trasciende así el mero “mundo natural” del animal y se eleva, constituyéndolo, al “mundo humano”, mundo intencional del sentido, del símbolo, de la significación. Este mundo humano se objetiva en instrumentos de civilización (el medio es modificado y aparecen “cosas” construidas por el hombre), pero siempre es parte componente de un mundo mental, de sentido, donde la memoria y la fantasía, el entendimiento práctico y teórico, la temporalidad e intersubjetividad, tejen una maraña de

⁴⁰ *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, tr. por E. Imaz, FCE, México, 1951, p. 49. Véanse sobre el problema del símbolo y el mito las obras de Paul Ricoeur (*Simbolique du Mal y De l'interpretation*, de la cual hemos hecho reseña en *Documentación crítica Iberoamericana* (Sevilla) (1966); en nuestro trabajo sobre *El humanismo helénico*, hemos utilizado algunas de sus distinciones.

⁴¹ *Ibid.*, p. 46.

⁴² Véase esto con mayor detalle en la obra del mismo autor —y del cual la citada es un resumen de edad madura: *Philosophie der Symbolischen Formen*, III, cap. VI, pp. 237-323.

⁴³ El conjunto de símbolos constituye una estructura mítica, mientras que el de las diversas visiones del *ontos*, una ontológica (prefilosofica); de allí hemos constituido el nombre complejo de “núcleo mítico-ontológico”. Ontología no como ciencia constituida, sino como la posición natural (*natürliche Einstellung*) que funda en el plano existencial el develamiento científico.

intenciones, retenciones, prospecciones, que constituyen “lo vivido” de la conciencia concreta, de la conciencia de un pueblo⁴⁴.

Lo más importante para nosotros es que dicho “mundo humano” —que reposa radicalmente en el núcleo mítico-ontológico— está constituido en sus estructuras por elementos que tiene una significación diversa en los grupos humanos. Así por ejemplo, el sentido del *espacio* es una sociedad babilónica (de las esferas) o azteca (de los cuatro puntos cardinales) es muy distinta a la noción que de espacio tiene un hombre post-renacentista⁴⁵.

Mucho más evidente todavía es el caso del *tiempo*⁴⁶. Atacaremos la historia universal desde este punto de vista, ya que “la visión estructural de la cultura debe anteceder a la meramente histórica. La mera historia se perdería en la masa informe de hechos dispersos si no poseyera un esquema estructural general en cuya virtud poder clasificar, ordenar y organizar los hechos”⁴⁷.

Como veremos, estas “categorías” históricas nos serán dadas concretamente por la misma historia, serán universales concretos, ya que las estructuras intencionales como los organismos biológicos han ido buscando, en el *zig-zag* angustiante de la historia, ciertas soluciones, que complicándose han ido probando su coherencia —y subsistiendo— o manifestando su contradicción y desapareciendo.

Para ello no tomaremos al mito y la religión como realidades secundarias, —irracionales o de subjetividad emotiva—. Muy por el contrario nos manifestarán la racionalidad —y quizás durante muchos milenios la “única” manifestación superior— de la racionalidad del núcleo mítico-ontológico. Aquí debemos dejar a Cassirer para avanzar un paso más y aceptar más bien las posiciones de un M. Eliade y un P. Ricoeur⁴⁸.

Eliade, después de describir el mecanismo de la “mentalidad primitiva” —y con ello su racionalidad— dice que así se “comenzará el estudio de la concepción ontológica subyacente, de la cual propondremos la interpretación”⁴⁹.

Por su parte Paul Ricoeur termina su magnífica obra *Simbolique du mal*, después de haber desentrañado magistralmente los contenidos racionales del “mito adámico”, con aquella sugestiva fórmula de que “el mito hace pensar”⁵⁰.

[3] Para continuar nuestro análisis debemos comprender que las estructuras míticas incluyen siempre una *Weltanschauung*, una cierta visión del mundo, del hombre, de la historia. La explicación última de los fines y valores de un grupo no nos es manifestada por

⁴⁴ Nada mejor en nuestro tiempo que los estudios de Husserl. Véase por ejemplo (e igualmente la introducción al tomo de la Husserliana) las *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917), Husserliana X, 1966, XLIV- 484 p.

⁴⁵ Lo ha mostrado muy bien Pierre Duhem, *Le Système du Monde*; L. Thornike, *History of Magic and Experimental Sciences*, New York, 1929.

⁴⁶ Hemos estudiado largamente este aspecto en nuestra investigación sobre *El humanismo semita*. Mircea Eliade en su trabajo sobre *Le mythe de l'éternel retour*, Gallimard, Paris, 1949, 254 p., analiza este aspecto finamente.

⁴⁷ E.Cassirer, *Antropología filosófica*, p. 107. Un Enrique Wölfflin aplicó esto a la historia del arte, admitiendo como categorías lo clásico y barroco (*Kunstgeschichtliche Grundbegriffe*).

⁴⁸ Cassirer dice: “Entre todos los fenómenos de la cultura los más refractarios a un análisis meramente lógico son el mito y la religión... Lo que caracteriza la mentalidad primitiva no es su lógica sino su sentimiento general de la vida” (*ibid.*, pp. 110-123).

⁴⁹ *Op. cit.* p. 20.

⁵⁰ Epílogo (ed. Aubier, París, 1961).

la filosofía de cada época —cuando esta existió—, ya que ella forma parte de un complejo vital mucho más amplio, en permanente evolución. Existe a veces antinomia entre la vida al nivel existencial y cotidiano y al de la expresión filosófica o explícita, debemos descubrir una estructura que las comprenda a ambas aún en su proceso, en su historia. “A la variabilidad de las formas humanas de existencia corresponde la multiplicidad de modos de pensar, de sistemas religiosos, de ideas morales y de sistemas metafísicos —nos dice Dilthey”⁵¹.

Lo que Dilthey se propone es situar convenientemente los elementos que componen un complejo intencional histórico, y del cual la filosofía o el arte, por ejemplo, no son sino alguno de sus constituyentes (incomprensibles si se les estudia separadamente). Para descubrir y definir un momento o pueblo dado será necesario “convertir en objetos los ideales y las concepciones del mundo (*Weltanschauungen*) de la humanidad; valiéndose del método analítico habrá que descubrir en la abigarrada variedad de los sistemas, estructura, conexión, articulación”⁵². “Si mediante el método comparado derivamos sus formas capitales partiendo de su multiplicidad, será posible simplificar el problema... Y se muestra entonces que estas formas fundamentales expresan los aspectos de la vitalidad (*Lebendigkeit*) con relación al mundo en ella. De esta suerte se reconoce, que las concepciones de la vida y del mundo constituyen los símbolos necesarios de los diversos aspectos de la vitalidad en su urdimbre”⁵³. “Una tarea que reclama entonces en primer lugar la máxima aplicación del horizonte histórico. Como antes podremos obtener alguna luz es considerando los orígenes de la metafísica en el género humano, conexos en todas partes con la religión. La filosofía tendría que desprenderse, por fin de su equivocada aversión a la teología, fruto de largas uniones ilegítimas, para establecer la verdadera relación, esa que resulta de extender el análisis histórico a toda la conexión. Tal conexión nos dice que ambas, la teología y la metafísica, elaboran una concepción de la vida y del mundo partiendo de la vida humana. Y lo mismo se puede decir del arete, especialmente de la poesía. Por lo tanto, los tres deben guardar correspondencia”⁵⁴.

¡Tenemos plena conciencia de que en el ámbito cultural latinoamericano estas reflexiones pueden contar con muy pocos seguidores, ya que los cultores por partes iguales —tal como Dilthey, Troeltsch, Weber, Sombart— de la filosofía, la historia y la teología son casi inexistentes!⁵⁵

Todo lo que nos indica Dilthey no es otra cosa que indicarnos la manera y la importancia de abordar lo que hemos llamado el “núcleo mítico-ontológico” de un grupo cultural⁵⁶.

La *Weltanschauung*, el complejo de contenidos intencionales ontológicos de un grupo humano histórico, está ya dado y vinculado a un mundo de símbolos y mitos (principalmente en el hombre primitivo), que puede y debe ser analizado (el método de

⁵¹ *Teoría de la concepción del mundo*, tr. por E. Imaz, en el t. VIII, de *Obras de Wilhelm Dilthey*, FCE, México, 1954, p. 5.

⁵² *Ibid.*, pp. 6-7.

⁵³ *Ibid.*, p. 7.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 12.

⁵⁵ Los filósofos parecieron perderse en el fácil campo de la logística; los historiadores en él de los Archivos sin pretender dar a la historia un “sentido”.

⁵⁶ Utilizaremos esta obra de Dilthey para un análisis metódico que pensamos investigar en el futuro, ya que en el contexto de este corto trabajo no podemos extendernos para aplicar a nuestros fines el sinnúmero de análisis que la pluma activa de Dilthey nos propone en este tomo VIII.

análisis es una hermenéutica que debe ser todavía clarificada, como veremos más adelante). Veamos rápidamente, al nivel metafísico, las estructuras posibles ante los grandes problemas que exigen una solución por parte del hombre para poder vivir, es decir, para poder comprometerse en una conducta coherente en vista de un mundo de valores (núcleo mítico-ontológico) que tenga el menor número de contradicción, o mejor, que no tenga ninguno. Pero lo que la historia de las religiones, de las filosofías, de los sistemas nos enseña, es que el número de dichos sistemas es muy pequeño, y, al fin, cuando estudiamos sus últimos contenidos las posibilidades se reducen a las siguientes —sin lugar a ninguna otra.

Todas las formas simbólicas, los mitos y teogonías, los mismos que las expresiones filosóficas, artísticas, incluyendo las literarias, las religiones en general, tienden a explicar o a exponer los grandes problemas de la existencia humana. En primer lugar, el mundo físico, tal como se da ante la mirada del hombre, exige una toma de posesión ante su misma existencia: si existe por sí como Absoluto, se derivará a una posición a la larga Panteísta; si se le admite contingente, no puede inclinarse sino hacia una posición creacionista. Ante un Creador se lo debe admitir como el único Absoluto o como el primero (diferencia entre el Monoteísmo y el Enoteísmo de tendencia politeísta demostrado por W. Schmidt). Ante el *hombre*, se le admitirá existiendo en una estructura material y corporal devaluada (dualismo que concibe ante todo al hombre como espíritu o alma), o como una unidad indivisible. De ello derivará una moral o un *ethos* radicalmente diversa: o la moral dualista (que objetiva en divinidades diversas o en componentes de la estructura del hombre, el bien y el mal); o la moral de la libertad que admite como causa del mal la sola responsabilidad de una conciencia electiva. Todo esto manifiesta una visión cosmológica e histórica que admitirá la relatividad del “mundo de abajo” en función del “mundo divino”, y por ello la devaluación del tiempo sub-lunar como desprovisto de toda significación; o la trascendencia del mundo creado en función a la escatología de un tiempo plenario en su sentido. Por otra parte, la posición misma del *individuo* quedará determinada, en la antinomia de un querer vivir solo para la beatitud y la necesidad de integrarse en una comunidad despótica, para aspirar a una bienaventuranza despersonalizada —en el Panteísmo—; o la integración de un vivir profético en función política a una trascendencia personalizada. Lo cierto que estas diversas posibilidades se han dado en la Historia Universal constituyendo diversas “Concepciones de la vida” (*Weltanschauung*), pero sólo algunas han logrado superar los siglos, y esto, evidentemente, como las formas biológicas más perfectas, por la coherencia de sus estructuras. Por nuestra parte conocemos dos formas superiores que hayan marcado la Historia Universal: las concepciones de la vida Indoeuropea y Semitas, y por ello las elevamos a “categorías” explicatorias de la Historia humana misma. No son, entonces, dos sistemas teóricos, sino son dos “núcleos mítico—ontológicos” concretos, dos universales concretos dados en la Historia y configurados por un diálogo milenario entre dichos grupos, el cosmos, la historia y los otros grupos⁵⁷.

⁵⁷ Para poder comprender la coherencia y pervivencia de estas dos “categorías” históricas concretas (indoeuropeos y semitas), véanse las obras de Claude Tresmontant, *La métaphysique du christianisme*, Seuil, París, 1961, pp. 707 ss; *Comment se pose aujourd’hui le problème de l’existence de Dieu*, Seuil, París, 1966, 428 p. Las estructuras fundamentales del núcleo mítico-ontológico de los pueblos indoeuropeos y semitas los hemos estudiado con detenimiento en nuestras investigaciones antes citadas: *El humanismo helénico*, *El humanismo semita*.

[4] Para desentrañar los contenidos de estos “núcleos mítico-ontológicos” será necesario estructurar toda una Hermenéutica, que, por desgracia, sólo está en vías de constitución —lo que sólo nos permitirá, en todo el resto de nuestro trabajo, dar un cierto número de hipótesis más que de conclusiones, no por ello menos científicas: hipótesis científicas”.

El método hermenéutico o de interpretación debe enfrentarse con la “totalidad cultural” y analizar sus componentes, ya que los diversos niveles que hemos esquematizado anteriormente “componen conjuntamente la expresión completa de la vitalidad en una visión de la vida y del mundo”; “la aplicación de este método exige... un análisis... del arte, la religión y la filosofía, como soportes del concepto de la vida y de la concepción del mundo. Aquí se funda luego la búsqueda de las formas capitales en las diversas épocas (nosotros la llamamos núcleo mítico-ontológico), exposición de las antinomias de cada una de ellas, su pugna, la lucha entre religión, filosofías y arte”⁵⁸.

Como el mundo humano es simbólico —y en el hombre primitivo exclusivamente mítico— la fenomenología e historia de las religiones será un instrumento principal para el estudio del núcleo mítico-ontológico. Será necesario comprender los “contenidos” intencionales encubiertos bajo el ropaje de mitos, para mostrar la coherencia de los sistemas de valores de dichas comunidades. Esto, sin embargo, tiene aun vigencia en nuestro tiempo y en todo tiempo, porque el hombre es un “animal simbólico”⁵⁹.

Un segundo instrumento hermenéutico es el arte. “El arte es, con respecto a las visiones de la vida y del mundo, la forma más neutral de expresarlas”⁶⁰. “Las grandes posiciones históricas de conciencia, según épocas y pueblos, se manifiestan en la total complejidad del ánimo; esto se expresa en el concepto de la vida, condiciona en el intelecto, la concepción del mundo y en la voluntad el ideal de vida”⁶¹. La historia del arte, el arte de un grupo cultural, nos manifiesta de manera intuitiva y directa su propia cosmovisión, el complejo de sus valores, el *ethos* del pueblo. El arte, en sus obras (objetos materiales significativos, como hemos dicho), muestran la peculiaridad del núcleo mítico-ontológico, y están siempre, excepto a partir del siglo XVII, vinculados a una teología —mucho más que a una mera filosofía—. Arte y religión son las dos vertientes de una misma actitud —hasta nuestro tiempo, como hemos dicho, donde el arte, lo mismo que los demás quehaceres humanos, se han secularizado—. No debe, sin embargo, objetivarse anacrónicamente la actitud contemporánea del arte autónomo en el pasado, porque se corre el riesgo de ininteligibilidad.

⁵⁸ Dilthey, t. VIII, p. 8. Hablando “de los métodos para captar la historia de las concepciones de la vida y del mundo (*Weltanschauungen*)” (*ibid.*, p. 22), dice que “Al añadir a estos conocimientos psicológicos (sociológicos) el estudio histórico de las visiones de la vida y del mundo, tal como se han desarrollado en la historia de la filosofía, de los dogmas y de las obras literarias, resultan indicaciones sobre los métodos con los cuales nos podemos aproximar a la interna conexión histórica” (*Ibid.*). “La creación de una etapa y forma de vida espiritual, en la cual ésta se ha objetivado, no lleva consigo conciencia alguna de su origen (*ibid.*, p. 23). ¡De allí la necesidad de trabajos como el nuestro!

⁵⁹ Cassirer, *Antropología filosófica*, p. 48. Sobre la religión, cfr. Dilthey, t. VIII, p. 26-37; 303; etc.

⁶⁰ Dilthey, *Ibid.*, p. 24.

⁶¹ *Ibid.*, p. 24-25. Cfr. Cassirer, *op. cit.*, pp. 195-238, donde analiza las distintas posiciones ante las teorías del arte.

Entre las artes, las literarias tienen un lugar especial, y esto por la importancia del lenguaje en cuanto tal⁶². La lengua es la estructura intersubjetiva de un grupo, donde se sedimentan —al interior del grupo, de la subjetividad en cuanto tal— las experiencias vitales más importantes, su misma historia. La actitud esencialmente dialogantes (porque intersubjetiva) del hombre hace de la lengua el instrumento privilegiado de las cosmovisiones primitivas: el hombre habla con los dioses, con las cosas comprendidas dentro de comportamientos divinos —lo que a veces deriva en la magia o la idolatría—. No es admirable, entonces, que eminentes filólogos sean al mismo tiempo grandes historiadores de las culturas —un ejemplo contemporáneo sería el de Werner Jaeger⁶³.

El lenguaje nos lleva de la mano a la filosofía, en tanto descubrimiento o sistematización de los *contenidos* de sentido que las palabras y los gestos nos manifiestan. No sólo la filosofía sino aún el pensamiento en general —al principio teológico y después secularizado—, que a veces se presenta bajo la forma de literatura, de leyenda, o de otros modos de expresión. Aquí se llegará a una mayor claridad en la clarificación de las estructuras del núcleo mítico-ontológico, pero no se crea que la mera lectura de una obra filosófica desentraña su último sentido, sino que habrá que saber darle un lugar en su contexto cultural y con ello situarla en el proceso de la Historia Universal, “Pretendo demostrar que también los sistemas filosóficos, lo mismo que las religiones o las obras de arte, contienen una visión de la vida y del mundo que se basan, no en el pensamiento conceptual, sino en la vida de las personas que los producen”⁶⁴.

Lo dicho es suficiente para una comprensión adecuada de nuestro trabajo. Deberá entonces entenderse que daremos primacía al núcleo mítico-ontológico sobre los sistemas de civilizaciones. En las Historias de las Culturas, casi siempre, el orden está invertido, y esto se debe a que sus autores son más historiadores o sociólogos de los hechos exteriores, de la evolución de los sistemas de instrumentos, de guerras, de sistemas políticos y personalidades que influyen en este nivel, de las últimas intenciones de los valores que funda, en definitiva, todos esos comportamientos.

Por otra parte —y mostrando así una intención que sobrepasa este trabajo—, el estudio evolutivo y universal de los núcleos mítico-ontológicos, sus *ethos* y sistemas de valores, no nos arrojan en un relativismo historicista antimetafísico. Es decir, y esto ya como filósofo, el estudio de la evolución de los últimos contenidos intencionales de una comunidad histórica no sólo no impide la comprensión del *ser*, sino que, habiendo como mostrado con conciencia refleja las diversas posibilidades históricas, nos sitúa admirablemente —tanto anímica como científicamente— para las grandes cuestiones metafísicas de orden universal: ¿Qué es el hombre? ¿Qué sentido tiene en definitiva la Historia y el cosmos? ¿Existe una Trascendencia?

⁶² Cfr. Cassirer, *op. cit.*, pp. 158-194; véase la importancia del “sentido” y la “expresión del sentido” en el mundo humano, y por ello del lenguaje, en la obra de Alphonse de Waelhens, *La philosophie et les expériences naturelles*, Phaenomenologia, IX, Nijhoff, La Haye, 1961, 212 p.

⁶³ Sobre la filosofía del lenguaje véase el libro de P. Ricoeur, sobre *De l'Interpretation*, Seuil, París, 1965.

⁶⁴ Dilthey, *ibid.*, p. 28. Véase “Límites de la filosofía frente al arte y la religión” (*ibid.*, p. 347), y en especial “la esencia de la filosofía” (pp. 147-215). La “Historia evolutiva de las visiones de la vida y del mundo (*Weltanschauungen*)” (*ibid.*, pp. 39 ss), es extremadamente criticable y cae Dilthey en simplificaciones peligrosas.