Leopoldo Zea Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana



Cuadernos de Joaquín Mortiz

ORTIZ JOAQUÍN M Ħ Q SO $C \cup A \cup E \cap R \cup M$



Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana

LA & WTAPALAPE MUNICUL

Primera edición, diciembre de 1974 D. R. © Editorial Joaquín Mortiz, S. A. Tabasco 106, México 7, D. F.

25.4

A

Leopoldo Daniel

y

Francisco David

PREFACIO

Este Cuaderno lo forman seis trabajos cuya unidad ofrece la preocupación expresa en su título, Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana. Trabajos leidos y publicados en diversos lugares. De la historia de las ideas à la filosofía de la historia latinoamericana, presentado como ponencia en el Simposio Latinoamericano de Historia que bajo los auspicios de la Universidad Pedagogica y Tecnológica de Colombia, en Tunja, Boyacá, se reunió en la Ciudad de Paima, Colombia, entre los días 3 y 7 de diciembre des 1973 / El trabajos La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación, fue presentado en el Simposio sobre filosofía latinoamericana, como parte de las Jornadas que bajo el título Dependencia Cultural y Creación de Cultura en América Latina, organizó la Universidad del Salvador, entre los días 15 y 19 de agosto de/1973 en San Miguel, Provincia de Buenos Aires, Argentina. El trabajo Colonización y descolonización de la cultura latinoamericana, fue presentado en el III Congreso Latinoamericano de Escritores que, bajo el patrocinio de INCIBA, se reunió entre los días 3 y 13 de julio de 1970 en Puerto Azul y Caracas, Venezuela. Negritud e indigenismo se presentó en el Coloquio, Negritud y América Latina, bajo los auspicios de la Universidad de Dakar, Senegal, Africa, entre los días 7 y 12 de enero de 1974, Caso y el bovarismo nacional, es el prólogo al tomo de las Obras Completas de Antonio Caso, referente a temas de la cultura mexicana y latinoamericana. La cultura nacional en el siglo XIX fue una conferencia que formó parte del Ciclo Trayectoria de la Cultura en México organizado por Fomento Cul tural Banamex, leida el 30 de octubre de 1973.

I. DE LA HISTORIA DE LAS IDEAS A LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA LATINOAMERICANA

1

Quienes venimos trabajando en Latinoamérica, desde hace ya algunos años, en el terreno de la Historia de las Ideas de cada uno de nuestros países, o de América Latina como totalidad, vamos encontrando, queramos o no, el sentido de su historia y, al hacerlo, intentamos su interpretación. Se puede, desde luego, explicar el hecho por la formación filosófica de quienes, como en mi caso, han actuado como adelantados en la búsqueda y explicitación de esa historia. Venidos de la filosofía, intentamos dar a los hechos explicitados una interpretación, les buscamos un sentido. Y de este sentido, puede resultar, como parece que sucede en mi caso, una filosofía de la historia. La asepsia científica parece exigir, frente a este hecho, un reanálisis de esta historia, como historia social o como historia, sin que se mezclen disciplinas que deben permanecer impolutas dentro de sus respectivos casilleros. Tanto por escrito, como en conferencias internacionales y hasta públicamente, se ha demandado, a historiadores y a sociólogos, eviten toda contaminación y, acaso como lo que Platón pedía para los poetas, se decrete la expulsión de los filósofos de estas investigaciones. En este sentido varios investigadores de la historia intelectual de la América Latina, en los Estados Unidos y refiriéndose a mi obra, han mostrado sus discrepancias. Charles A. Hale, de la Universidad de Iowa, ha escrito: "Lo que hace poco satisfactorio el trabajo de Zea como obra historiográfica, es la imposibilidad de separar al filósofo del historiador." 1 Y William D. Raat,

¹ Charles A. Hale, "Sustancia y método en el pensamiento de Leopoldo Zea." Historia Mexicana, Vol. XX, Núm. 2, El Colegio de México, México, 1970.

de Moorhead State College, dice por su lado: "Se ha dicho que la filosofía de la historia es filosofía pobre y mala historia. Todo lo que puedo decir es que... la meditación de Zea sobre la historia queda más allá del dominio del análisis histórico común. Se trata de metahistoria y no de historia intelectual."

Sin embargo la preocupación por mantener limpios los estancos de las llamadas ciencias humanas, en forma tal que no se contaminen unas con otras, se expresa también, dentro de los seguidores de varias de las corrientes filosóficas contemporáneas; tanto en la filosofía crítica como en el estructuralismo.3 También aquí se demanda algo así como la expulsión de las tareas filosóficas a quienes en sus investigaciones mezclan la filosofía con la historia, la sociología y otras disciplinas. La historia de las ideas y, más aún, una filosofía de la historia de las mismas, son vistas como actividades faltas de seriedad, de la seriedad que se considera propia de la ciencia de nuestros días. Luis Villoro, a quien se deben excelentes trabajos de interpretación de la historia mexicana, ha renunciado a este tipo de investigación, acaso considerándolo como una etapa ya trascendida de su formación de auténtico filósofo. Én un trabajo reciente hace profecías respecto al futuro de la filosofía en México y en Latinoamérica. "En la medida en que la filosofía será auténtica filosofía —dice— es decir, en la medida en que no se confundirá con otros productos culturales y con otras preocupaciones ideológicas, en esa medida podrá ser original, aunque esté abierta a todas las influencias exteriores." (El cursivo es nuestro.) La filosofía para ser auténtica, debe ser pura; limpía de cualquier contaminación con otras disciplinas. La reflexión deberá, igualmente, evitar las concepciones generales del mundo y "atenerse a procedimientos analíticos y críti-

² William D. Raat, "Ideas e Historia en México. Un ensayo sobre metodología." Anuario *Latinoamérica*, Núm. 3. Imprenta Universitaria, México, 1970.

³ Cf. mi libro La filosofía americana como filosofía sin más. Siglo xxi, México, 1969.

cos", aproximándose así "al proceder científico", y alejándose, al mismo tiempo, "de la ideología". ¿El fin de las ideologías? Esto es, ;el fin de la politización del hombre, transformado en instrumento técnico? ¿Cómo ha de ser, entonces, la investigación filosófica del futuro en esta nuestra América, la etapa de nuestra anhelada normalidad filosófica? Villoro nos pinta un horizonte idílico en el bosque de la técnica y de la supuesta ciencia. "Privará —dice— el respeto a una actitud crítica capaz de precavernos contra los excesos de la imaginación literaria y el verbalismo, la tendencia al análisis y la preferencia por las investigaciones con posibilidades de comprobación. Los trabajos tendrán una temática aparentemente menos ambiciosa, tratarán problemas pequeños y especializados en forma analítica; serán trabajos con escaso 'color local' y la producción filosófica mexicana se asemejará a la que se haga en cualquier otro lugar del mundo." "Antropologismo, psicologismo, historicismo tocan a su fin, al igual que el tipo de sociedad a la que respondían."

En la frase final aparecen, no sé si a pesar del autor de esas líneas, expresiones de la supuestamente superada ideología. La filosofía que él critica y espera sea superada en el futuro, coincide con un tipo de sociedad que, considera, debe también ser superado. ¿Por cuál? "En la medida -sigue diciendo Villoro- en que esa sociedad (la sociedad nacionalista de la etapa anterior) entre en desarrollo, cobran importancia grupos sociales con intereses supranacionales y se impone una franca apertura hacia el exterior." (El cursivo es nuestro.) A la sociedad cerrada de antaño va sucediendo una sociedad cada vez más abierta. Sociedad abierta, dice Villoro, que lleva "implícito el abandono progresivo del nacionalismo cultural y el acceso a un nuevo universalismo". El problema es saber a qué tipo de universalismo se arriba, a qué tipo de apertura. ¿Al universalismo y apertura propios del neocolonialismo, o al universalismo y apertura a que aspiran pueblos como los nuestros? Dos formas distintas de relación universal y apertura. ¿La universalización por

la vía de la subordinación, la dependencia, a un imperio o a otro, a determinados intereses supranacionales que esos imperios simbolizan o bien, por el contrario, la universalización y apertura por la vía de la solidaridad, de pares entre pares? Pero entonces, ¿en qué concluiría una filosofía como la que Luis Villoro anuncia para países como el nuestro? "El filósofo --dice-- debe cumplir una función auxiliar del desarrollo armónico de las ciencias" (el cursivo es nuestro). Profesionalismo puro y simple, el filósofo visto como técnico. Y la filosofía limpia de todo compromiso que no sea el que le señalan los hacedores de una política que necesariamente seguirá haciéndose. Frente a ellos será simplemente un instrumento, una técnica. La profecía, que recuerda a algunos de los países visitados por Gulliver, o a trozos de Un mundo feliz de Aldous Huxley, agrega: "Todo ello dará lugar a la separación entre un pequeño grupo de personas que produzcan y enseñen filosofía y un conjunto de escritores que, sintiéndose filósofos, aún harán filosofía al viejo estilo imaginativo y verbalista. Para estos últimos. los filósofos profesionales aparecerán como una cofradía de personajes desvinculados de su realidad y dedicados a tareas exclusivas. Durante un tiempo ese grupo de profesionistas laborará ante cierta crítica de los epígonos de la antigua y muy latinoamericana manera de hacer filosofía: los que sigan una tendencia nacionalista, los amantes de especulaciones metafísicas o antropológicas, los ensayistas imaginativos." 4 Naturalmente esta fauna se irá agotando, haciéndose así realidad el mundo científico imaginado por Huxley.

"Ancilla Theologiae", consideraban los clérigos medievales a la filosofía; ahora se la considera "Ancilla Scientiae". Sirvienta, criada, instrumento, expresión, en cada caso, de una determinada dependencia. Pero también el filósofo como sirviente y la sociedad, de la que él es expresión, una sociedad como instrumento de una enti-

⁴ Luis Villoro, "Perspectivas de la filosofía en México para 1980", en El perfil de México en 1980, 3. Siglo xxx, México, 1972.

dad que la trasciende, que va allende su ser nacional. La nueva filosofía formando parte de esa entidad supranacional, pero en calidad de servidora, de instrumento de intereses que no son ya los de su nación. Sirvienta del imperio, de éste o aquel imperio. De allí su función técnica, que no de reflexión crítica que vaya más allá de la conciencia del papel que le ha sido asignado a su nación en el orden internacional del que ya es ineludible parte. Por ello ningún compromiso que no sea el propio de la profesión adoptada. Un profesionalismo que abarcará a la misma sociedad de la que es originario el profesionista.

De este mismo profesionismo y profesionista hablarán, también, los críticos estadounidenses a quienes hemos hecho referencia. Los supuestos filosóficos de Zea, dice Hale, "imponen ciertas limitaciones a la confiabilidad de su trabajo en cuanto Historia: si el historiador se halla totalmente comprometido con el pasado, y si su principal objetivo se encuentra en el futuro, ¿no tenderá, naturalmente a confundir más que a aclarar, la situación histórica que estudia?" 5 Esto es, se propone la objetividad, sin compromiso, del filósofo o del historiador, con otra cosa que esa objetividad, la propia de su técnica y profesión. Ningún compromiso con la realidad que, como hombre concreto, le es propia. Raat por su lado dice: "las historias subjetivas de Zea invitan a una crítica sincera porque se niegan a separar la historia de las preocupaciones presentes y futuras, y porque Zea considera su papel de filósofo-salvador que dirigirá los destinos mexicanos hacia una conciencia genuina, en el sentido hegeliano". "Ahora el mexicano como americano, puede universalizarse a partir de su situación particular de mexicano para desarrollar una filosofía del Nuevo Mundo -dice- que puede compartir con toda la humanidad. La filosofía americana salvará a la cultura occidental de la crisis espiritual y cambiará el curso de la deshumanización. Esto es pues, para Zea, el gran esquema y

⁶ Hale, opus cit.

esperanza en el futuro." 6 Esta interpretación también es la que debe ser evitada. La comprensión histórica necesita trascender los prejuicios del presente. No sólo se trata de alcanzar la verdad, sino de aproximar la objetividad. Confundir una idea presente con los acontecimientos pasados, agrega Raat, viola los principios básicos de la temporalidad. Pero ¿es esto posible? ¿Quien reflexiona sobre su propia historia puede abstraerla de su vivencia? Hale contesta diciendo que en esta situación quienes pueden hacer una historia más objetiva son los historiadores extranjeros, aquellos a quienes la vivencia de esa historia les es extraña, para los cuales carece del sentido que, necesariamente tenga para quienes saben que en ella se juega no sólo su pasado y presente sino también su futuro. El historiador extranjero, dice Hale, "tiene una oportunidad única y digna de expresarse: al no encontrarse directamente afectado por los sentimientos patrióticos, dispone, quizá, de mayor libertad para relacionar las ideas dentro del contexto histórico que les es propio". En otras palabras: quizás con mayor facilidad que el historiador nativo, el extranjero puede lograr un estudio crítico y comparativo a la vez. Pero, habría que preguntar, rescapan estos nuestros críticos al criticado subjetivismo? ¡No es su petición de objetividad la expresión misma de su propia situación? Esto es, ¿del cortexto histórico en que se encuentran? ¿No es esta actitud expresión de una determinada ideología? Esto es, expresión de la ideología propia de una sociedad que, habiendo trascendido, no su propio nacionalismo, sino el de otras naciones, ha originado una sociedad supranacional de la que dependen sociedades, como la nuestra, con una función que debe ser precisada con la mayor exactitud, dentro del engranaje de que es parte, en relación con el funcionamiento de la totalidad del nuevo y poderoso Imperio.

⁶ Raat, opus cit.

⁷ Hale, opus cit.

Inmersos en nuestra propia e ineludible realidad, quienes hemos venido haciendo la historia de las ideas de esta nuestra América, hemos tenido que relacionar el pasado de las mismas con el presente en que las analizamos y el futuro que las mismas necesariamente señalan. Reflexión que si bien no ha sido programada como una filosofía de la historia, nos ha llevado a esa su expresión que ahora se señala críticamente. En mis trabajos sobre el positivismo en México y sobre la historia de las ideas en el siglo xix latinoamericano, aparece como preocupación clave de los latinoamericanos que han alcanzado su independencia política, la de lo que consideran su necesario complemento, la "emancipación mental". Se ha tomado conciencia de una forma de dependencia que trasciende a la puramente política, dependencia creada en tres largos siglos de colonización ibera. Emancipación mental que implicará renunciar no sólo a los lazos políticos del latinoamericano que ha sufrido la colonización. Implicará la ruptura total con el pasado para ser distinto de lo que se es, porque es esto, lo que se es, lo que impide ser de otra manera. Aquella manera que estaban expresando otras naciones en el siglo xix y que se simboliza en la idea del progreso. El progreso propio de hombres y pueblos que han sido educados en otra concepción del mundo que no es ya la impuesta por el imperialismo ibero sobre sus colonias. Habrá que negar un pasado, que se considera extraño, para poder ser, de acuerdo con modelos que, paradójicamente, resultan ser igualmente extraños.

Los latinoamericanos deberán rehacerse de acuerdo con un futuro que les es extraño. Abandonar un modelo que les ha sido impuesto para poder realizar el modelo que, aunque extraño, adoptan como propio. El modelo cultural del cual, pensaron nuestros mayores, habría de derivarse un nuevo modo de ser, el que hiciese a nuestros pueblos semejantes a las grandes naciones que en América y en Europa, concebían la historia como progreso.

Esta interpretación de la historia se nos ha hecho consciente al realizar la búsqueda de la historia de las ideas de nuestra América. José Gaos, mucho antes que mis críticos estadounidenses lo destacasen, decía, comentando mi libro Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica: "Usted ha mostrado la dialéctica que norma la historia de las ideas del siglo xix hispanoamericano, la de hombres urgidos a constituirse de forma distinta de aquella que les ha sido impuesta." "Por ello... la imagen que su libro dibuja de los países en este trance es la encerrada en este henchido y tenso perfil: el de un esfuerzo por deshacerse del pasado para rehacerse según un presente extraño." Esfuerzo inútil, como lo demuestra esa historia. Ya que si bien es posible rehacer el presente con el pasado entrañado en él, "en cambio, el deshacerse del pasado parece absolutamente imposible". Pero es, precisamente, la imposibilidad de esta negación la que conduce a una interpretación de la historia que se propone una tarea distinta de aquella en que fracasarán nuestros emancipadores mentales. "En vez de deshacerse del pasado, practicar con él una Aufhebung... en la acepción de Hegel —dice Gaos—...; y en vez de rehacerse según un presente extraño, rehacerse según el pasado y presente más propios con vistas al más propio futuro." Negación pero por asimilación, el dejar de ser en la forma de haber sido, para no tener que seguir siendo lo que se haya sido. Si usted, agregó, ha podido encuadrar su libro como lo hace, "es porque lo ve desde la altura de una nueva filosofía de la historia de Hispanoamérica. El sentido unitario y la significación instructiva del proceso histórico que es tema de su libro serían lo más valioso de éste, si no lo fuera lo que los hace posibles, la nueva filosofía a que acabo de aludir." 8

La "emancipación mental", como proyecto latinoamericano, una vez concluida la lucha por la emancipación política, hace expresa la conciencia de una situación de

S José Gaos, Filosofía mexicana de nuestros dias, Imprenta Universitaria, México, 1951.

dependencia más arraigada aún que aquella de que se desprendieran los pueblos de esta América en las primeras dos décadas del siglo xix. Conciencia de la existencia de un aparato de dominio, cuyos lazos serán más difíciles de romper porque están insertos en la mente, en los hábitos y las costumbres de los hombres que formaban los pueblos colonizados. Conciencia de la existencia de lo que en nuestros días llamamos cultura de dominación. De una cultura de dominación de la que habrá necesariamente que desprenderse mediante la adaptación de otra cultura considerada por sus fines, de liberación. Dominación y liberación formarán así la antítesis cultural en que han de debatirse nuestros pueblos. Dependencia e independencia, subdesarrollo y desarrollo y, como corolario, enajenación y desenajenación. La historia de nuestras ideas se expresará a través de estos extremos, de un pendular que conducirá a la formación de expresiones como las de dictaduras para la libertad como medios para anular simples dictaduras de dominación. De dependencia y liberación, tanto en el campo político, como en el económico y el cultural, se habla ampliamente en nuestros días, siguiendo la interpretación hegelianomarxista de la historia. Hace algunos años, en uno de mis primeros trabajos de interpretación filosófica de la cultura latinoamericana, América como conciencia, escribia: "El sentido de dependencia..., es un problema ceñidamente americano. Sólo a los americanos se nos presenta este problema de la dependencia y por ende, el de la independencia como un problema entrañable." 9

Un problema entrañablemente latinoamericano, pero que resultará serlo también de otros pueblos en situación semejante a la de los pueblos de esta América, la de los pueblos del llamado Tercer Mundo que, como el latinoamericano, tienen que emanciparse de sus matrices coloniales, no sólo política y económicamente, sino también

⁹ Leopoldo Zea, América como conciencia. Cuadernos Americanos, México, 1953. Segunda Edición, Imprenta Universitaria, México, 1972.

culturalmente. Es más, es de esta emancipación que dependen las otras. El primer acto de la emancipación mental o cultural es la toma de conciencia de la dependencia. Toma de conciencia a partir de la cual podrán ser auténticamente alcanzadas las otras formas de emancipación. Será mediante esta toma de conciencia que el dominado buscará liberarse de su dominador. Es éste el primer acto de la desenajenación, de la desalienación de que hablan Hegel y Marx. Es el acto sin el cual la descolonización va siendo una y otra vez aplazada. Relaciones de dependencia, entre pueblos, como entre individuos, han existido siempre. Sin embargo ha sido esta relación la que ha originado la marcha del espíritu, realizándose como libertad a través de la historia de que habla Hegel en su Fenomenología del espíritu, su Lógica y su Filosofía de la historia. La cultura propia y la cultura impuesta acaban siempre originando una nueva expresión de la cultura del hombre. Así vemos al conquistador normando, fundiéndose con el sajón conquistado, dando origen a la cultura inglesa. Moros y cristianos, por su lado, hacen posible, al fundirse, al mestizaje de la cultura española que alcanza su más alta expresión en el Siglo de Oro. El encuentro de culturas de diverso origen en el Viejo Mundo da nacimiento a la cultura europea con sus no menos múltiples expresiones. No se plantea aquí el problema de la necesidad de la emancipación mental tal y como sucederá en los pueblos de Latinoamérica y del Tercer Mundo. En Europa, como lo ha mostrado Hegel, negar no significa eliminar, sino asimilar, esto es, conservar. Sin que lo conservado, por ello, sea un obstáculo a lo que va siendo. El haber sido forma parte de la experiencia que permitirá seguir siendo. El pasado tiene aquí un signo positivo, él ha hecho posible el presente y haría posible el futuro. El Aufhebung hegeliano expresa la asimilación, la absorción, una dimensión que faltará a nuestro mundo que, por el contrario, irá de acumulación en acumulación, al parecer sin absorción posible alguna.

ì

Pero ¿por qué ha sucedido esto? Tratemos de explicarlo. En la formación de Europa y su cultura, así como en el llamado Mundo Occidental, que incluye los Estados Unidos, el encuentro de diversos grupos culturales, si bien originó situaciones de dependencia, éstas no impedían se entremezclaran sus culturas. Relaciones de dependencia que no impedían la mestización de las diversas culturas que iban encontrándose, originando no sólo nuevas organizaciones políticas y sociales sino también culturales. Los diversos acervos culturales acaban siendo parte de un fondo común propio de los pueblos que los aportan. Como en los panteones romanos se va formando, dentro de una gran unidad, lo que conocemos como cultura europea u occidental. Todo es de todos, nada es sentido como sobrepuesto, extraño. El todo es expresión de una riqueza cultural común. El conquistador hace suya la cultura del conquistado y éste, a su vez, la del conquistador, sin que se vea a la una o la otra como inferiores. Los mismos griegos, que no titubean en esclavizar a los hombres que balbucean el griego, no vacilan tampoco en hacer suyas las expresiones de la cultura con las que van encontrándose, helenizando, al mismo tiempo, las expresiones de las culturas encontradas. Alejandro crea su imperio a partir de una extraordinaria mestización de culturas: griega, persa, egipcia, etc. La cultura griega se expande sobre otros pueblos asimilando, al mismo tiempo, las más ricas expresiones de la cultura de éstos. Será esto precisamente lo que no sucederá al expanderse Europa, a partir del siglo XVI, sobre América y el resto del mundo. Tanto la Europa ibera en este siglo, como la Europa llamada occidental en el siglo xvII, al expanderse crearán un nuevo tipo de dominación que negaría, desde sus inicios, la posibilidad de esa absorción, de la asimilación cultural que antes les ha permitido desarrollarse. Asimilación que, por supuesto, se realizará pese a tan nefando proyecto. Y es, precisamente, la conciencia de esta asimilación, dentro de cauces que van a ser propios de pueblos como los nuestros,

la que ha originado preocupaciones como la que ahora

expresamos.

Europa, al expanderse sobre América, Asia, África y la totalidad del mundo enarbolará como arma y justificación de su conquista la idea de la superioridad de su cultura. Superioridad que niega al mismo tiempo la posibilidad de su mestización: lo superior no puede mezclarse con lo inferior. Sobre la cultura creada por acechanzas del demonio entre los indios de América, está la cultura cristiana que los conquistadores iberos imponen a los pueblos por ellos dominados. A lo más que llega, es a la búsqueda de ciertas identificaciones de esas culturas con la que aportan los conquistadores.10 La conquista ibera buscó la absorción total de los indígenas de América, como parte de su proyecto de dominación, pero trató también de evitar que su cultura fuese contaminada con las expresiones de la cultura indígena, inferior, demoniaca. Antonio Caso comenta la Conquista diciendo que el español trató de acabar con una cultura considerada inferior, destruyendo sus ídolos y prohibiendo sus sacrificios humanos, y "plantó sobre las ruinas de los teocallis paganos la cruz cristiana". Todo implicó, agrega, un bien para la Civilización universal, pero también originó "un problema dificilisimo de resolver en la historia mexicana: la adaptación de dos grupos humanos a muy diverso grado de cultura".11 Se quiso soterrar, cuando no fue posible eliminar, el modo de ser, la cultura propia de los hombres que sufrían la dominación. Sobre su cultura, considerada inferior, se sobrepuso otra cultura que era considerada como la cultura por excelencia, como el único modo posible de ser del hombre.

La Îlamada Europa Occidental, Inglaterra, Francia, Holanda, al expanderse sobre el mundo no occidental disputando a España y Portugal tierras para conquistar

¹⁰ Cf. Luis Villoro, Los grandes momentos del indigenismo en México, El Colegio de México, México, 1950.

¹¹ Antonio Caso, México, apuntamientos de cultura patria, Imprenta Universitaria, México, 1943.

y colonizar, enarbolará, igualmente, la superioridad de su cultura y también, como consecuencia, la imposibilidad de su mestización con culturas inferiores, ya fueran primitivas o anacrónicas, como lo eran las propias de América, África y Asia. Idea que se encuentra en la misma interpretación de la Historia de Hegel.12 La Europa Occidental en un proyecto, aún más diabólico de dominación del realizado por la Europa ibera, pretenderá imponer no ya una cultura sobre otra cultura, sino la única Cultura. la cultura por excelencia, en zonas de la tierra que carecían de ella. Las otras culturas, primitivas o anacrónicas, no fueron, para este nuevo proyecto de dominio, más que expresiones de la naturaleza que había de ser dominada. Dominada con un sentido de utilidad al servicio, ya no de hombres superiores, sino del Hombre por excelencia. El indígena, el conquistado y colonizado cuando no pudo ser eliminado, como en Norteamérica, viene a formar parte de la fauna y flora que habrían de ser explotadas para la felicidad y progreso del hombre por excelencia.13 Y lo que no pudo ser eliminado fue puesto en conserva tal y como se hace con las expresiones de las milenarias culturas asiáticas. Culturas con las que ineludiblemente hubo que convivir, quedan intocadas. Sobre estas culturas, al igual que sobre las que considera las primitivas, no hubo otra relación que no fuese la de servidumbre. Sobre ellos estará la cultura de Occidente y los intereses del hombre que la habían originado. Dos niveles entre los que se quiso evitar cualquier relación que no fuese la de subordinación material, son los que se hacen expresos en aquellos lugares en los que la cultura occidental se sobrepuso a las culturas indígenas del llamado Tercer Mundo. Esta misma cultura, al expanderse sobre los dominios del imperialismo ibérico, para ocupar el "vacío de poder" que éste se ve obligado a dejar en

¹³ Cf. Arnold Toynbee, Estudios de la historia, Compendio L. Emece. Buenos Aires, 1952.

¹² Cf. Jorge Guillermo Federico Hegel, Filosofia de la historia, Revista de Occidente, Madrid, 1928.

América, hará del coloniaje propio de este imperio, una expresión más de inferioridad. La colonización ibera y la cultura en que se apoyaba habían fracasado por haber permitido la incorporación del dominado en la cultura del dominador, a través de la obligada cristianización que se impuso al indígena. Una incorporación que la Europa Occidental no podía permitirse si quería mantener su superioridad sobre todos los pueblos, incluyendo los originados por el dominio ibero en América. Así, a la superposición cultural de la conquista ibera se sumará otra; a la acumulación impuesta por España y Portugal en América, se sumará la que impodrá el dominio del llamado mundo occidental.

4

La historia de nuestras ideas muestra cómo se realiza esta acumulación, la continua superposición que parece imposibilitar entre nosotros la asimilación hegeliana. A la demanda de emancipación política seguirá la demanda por la emancipación mental o cultural. Los latinoamericanos no sienten la cultura heredada de sus dominadores como propia, sino como una expresión más del dominio que han sufrido. Los emancipadores mentales de la América Latina lucharán con todas sus fuerzas por arrancarse un pasado que no consideran propio. ¿Pero a cambio de qué? ¿Cómo ha de ser construido un futuro que pueda ser considerado propio de estos nuestros pueblos? No sobre el pasado ibero que es visto como parte de las cadenas impuestas, ni sobre el pasado indígena que el dominio ibero mostró como extraño. Habrá que fincar sobre un modelo cultural necesariamente extraño. Algo que se quiere ser, pero que no está incluido en las entrañas de un pasado que se considera extraño y por ello vacío. El modelo cultural que va haciendo de la totalidad del mundo un instrumento al servicio de su desarrollo, progreso y grandeza: el mundo occidental.

No teniendo los latinoamericanos un pasado propio

en que apoyar la posibilidad de realización de su futuro, realizan una nueva superposición. Sobre la no asimilada cultura ibera se acumularán ahora las expresiones de otra cultura que también resultará ser extraña, por no ser, como lo es para sus creadores, expresión de su natural desarrollo. A la enajenación de la colonización ibérica se sumará la de la cultura que terminará siendo también expresión de otra forma de dominación. Se adopta esa cultura tal como la presentan sus creadores, incontaminada de cualquier expresión cultural considerada inferior. Y eso vale para la cultura indígena como para la ibera y la mestización de ambas. El argentino Domingo Faustino Sarmiento expresará, con rudeza, la violenta opción latinoamericana entre civilización y barbarie, coincidente con el mismo proyecto de dominación occidental.14 Se parte, entonces, de una falsa identificación. No teniendo el mismo pasado de los pueblos que han hecho posible el modelo de la civilización como progreso, se hace de los frutos de este pasado el instrumento mágico de transformación de nuestros pueblos. Bastará imitar sus instituciones políticas y sociales, adoptar su cultura, para que los pueblos sin tal pasado en América se asemejen a los modelos imitados. Tal fue la preocupación del positivismo en Latinoamérica. Esto es, el hacer de los latinoamericanos ingleses y franceses, y de sus pueblos "Los Estados Unidos de la América del Sur" como diría el mismo Sarmiento. Este es, también, el sentido de actitudes filosóficas como las que señalamos al principio y que ejemplificamos en la imagen que del futuro de la filosofía latinoamericana tiene Luis Villoro. Esto es, la adopción de una filosofía, aunque no sea expresión de nuestro propio desarrollo cultural, como instrumento para alcanzar nuestro anhelado desarrollo. Ayer, el positivismo de los Comte, Mill y Spencer, como el mágico instrumento que iba a permitir a los latinoamericanos pasar del conservadurismo colonial al progreso de que eran par-

¹⁴ Domingo Faustino Sarmiento, Facundo. Editorial Losada, Buenos Aires, 1938.

tícipes las naciones modernas. Ahora, un nuevo positivismo, como un instrumento igualmente milagroso que nos permita pasar de una situación de subdesarrollo al desarrollo propio de las naciones capitalistas.

Tanto en un caso como en el otro, se olvida, o se pone de lado conscientemente, a la historia cuya contaminación sigue temiéndose. La historia cuyo conocimiento y absorción podría permitirnos realizar auténticamente tales proyectos. Ya que la pura y simple adopción de éste o aquel modelo, liberal, positivista, neocapitalista o socialista no es suficiente para posibilitar su realización. La historia, nuestra accidentada y contradictoria historia, tiene antes que ser asimilada, como ha de ser igualmente asimilada la historia de nuestros dominadores, tomando conciencia de la forma como esta historia ha sido nuestra, el papel que jugamos, queramos o no, dentro de la misma, posibilitando su progreso sobre nuestra subordinación. La simple adopción --por imitación, sobreponiéndola a nuestra realidad, adoptando los frutos de su desarrollo, pero no el espíritu de asunción histórica que los ha hecho posibles— no cambiará nuestra situación de dependencia. Pero tomar conciencia de nuestro pasado, de nuestra historia a nivel nacional, continental y universal es hacer filosofía de la historia. Una filosofía de la historia, a partir de nuestra propia y original situación de pueblos dependientes, colonizados. Debemos integrarnos a la historia y hacer que la historia se integre a nosotros mediante el Aufhebung que parecía ser exclusivo del modelo creado por el hombre en Europa. Este Authebung como toma de conciencia asimiladora de un pasado, que como todos los pueblos, lo tienen también los latinoamericanos, será el principio de nuestra desenajenación. El sociólogo Joseph Gabel, profesor de la Universidad de Rabat, ha mostrado cómo es éste el camino a recorrer, no sólo por Latinoamérica, sino también por todos los pueblos del llamado Tercer Mundo. "En materia política —dice— la alienación es sin duda una dimensión esencial del debate en torno a la significación histórica de la descolonización. Todas las formas de emancipación frente

al dominio colonial que se realicen serán insuficientes, si las mismas no parten de una toma de conciencia desalienizadora, que impida pasar de una o otra cultura de dominación. Desalienación cultural que impida que la cultura imitada sirva como instrumento de nuevas dominaciones."

Gabel muestra cómo el programa que nos hemos venido imponiendo en Latinoamérica --encaminado a tomar conciencia de nuestra realidad cultural e histórica, absorbiendo sobreposiciones, acumulaciones enajenantes— es también el programa propio de pueblos que, como los nuestros, forman parte del llamado Tercer Mundo. Refiriéndose a la colonización europea sobre este mundo, dice Gabel: "La colonización realizó una yuxtaposición mecánica y despersonalizante de elementos culturales de varios orígenes." Algo semejante a lo sucedido en Latinoamérica. De allí el necesario paso a seguir para poner término a tal situación: "Incumbe en adelante a los pueblos que recobraron su independencia -dice- trascender esta yuxtaposición para concluir en una totalidad histórica concreta, en la que estos elementos no sean ni escotomizados ni convertidos en ídolos, sino superados e integrados dialécticamente, en el sentido del Aufhebung hegeliano." Actitud que tropieza con los mismos obstáculos con los que hemos tropezado los latinoamericanos, en los esfuerzos por superar nuestra situación de dependencia, los obstáculos que se expresan en la vieja pugna entre conservadurismo y liberalismo, en la idolización del pasado impuesto o la de un futuro calcado de una historia que por su origen nos es ajena. Por un lado, dice Gabel, está "...la identificación retroactiva y despersonalizante del opresor de ayer, proporcional a la nostalgia antihistoricista de la situación colonial". Esto es, la historia detenida, sin cambio y, con ella, la permanencia de determinados intereses y situaciones de privilegio. "...y, por otro, la tentación de un rechazo global, 'en bloque', de toda la contribución colonialista". Poniendo en un mismo saco la violencia del dominador con las más altas expresiones de su cultura, negando la una y la otra por igual. Algo semejante a lo que intentaron nuestros emancipadores mentales con el pasado colonial ibero, poniendo en el mismo saco la violencia del conquistador, la explotación del colono metropolitano y la cultura ibera como una totalidad. "...la persistencia real o imaginaria --agrega Gabel-- del ex adversario colonialista puede convertirse en pretexto para la oposición sistemática a todo cambio, para la regresión y aun para ambiciones imperialistas de signo contrario. Un concepto históricamente y culturalmente válido como el de 'negritud' puede así degenerar en factor de realienación a partir del momento en que se define como rechazo etnocéntrico global de blanco..." 15 Se asumen las nuevas dependencias, tratando de anular la que se sufre. O bien se angosta la propia dimensión humana, rechazando cualquier otra expresión del hombre al ver en ella un simple instrumento de dominio, cayendo en una nueva forma de alienación. Falsa conciencia, se llama a estas expresiones de alienación y realienación. Su anulación implicará una auténtica toma de conciencia de la propia realidad y, con ella, de la realidad en que necesariamente encuéntrase inserta toda expresión dependiente o no del hombre, de toda cultura que exprese a éste.

5

Leopoldo Sedar Senghor del Senegal que, junto con Aimé Césaire de La Martinica, creó el concepto de "negritud", hace expreso este proyecto de desenajenación y descolonización propio del negro, como el de otro hombre sometido a dominación, diciendo: "lejos de mí la idea de oponer a un racismo blanco cualquier pan-negrismo. Nuestra negritud no es otra cosa que una 'defensa e ilustración' de la civilización negro-africana. Es una ideología, ciertamente, pero abierta, que acepta las relaciones de

¹⁶ Joseph Gabel, Sociología de la alienación, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1973.

todas las demás razas, especialmente los valores de civilización de Europa. Para todas las razas se trata de construir, juntos, la civilización de lo universal, que no puede existir de otro modo que no sea la obra común de todas las razas." "Hay actualmente, no lo niego, un racismo negro, así como un racismo amarillo. El mejor medio de combatirlos es que los blancos renuncien al suyo." No se trata de manera alguna, de renunciar a la cultura europea que, por ser obra del hombre, una de sus expresiones, lo es de todos los hombres por diverso que sea su origen étnico, situación geográfica e historia. De lo que se trata es de que tanto el dominado, que aspira a su liberación, como el dominador, que expresando su propia libertad ha originado el afán por la misma en los hombres que sufren su dominación, luchen juntos por su realización. "Europa -sigue diciendo Senghor-, desde hace unos cien años, nos proporciona los motivos e incluso las armas de nuestra Iucha de liberación." 16 Expresión toda esta actitud de la auténtica asimilación cultural que se viene realizando del Aufhebung hegeliano, pese a Europa, pese al mundo occidental y pese al propio Hegel.

Otro africano, Kwame N'Krumah de Ghana, habla también de la filosofía que ha de permitir la auténtica descolonización del africano. "La filosofía que debe sostener esta revolución social —dice— es la ya mencionada, que yo llamaría 'concientismo' filosófico; el 'concientismo' es el conjunto, en términos intelectuales, de la organización de las fuerzas que permitan a la sociedad africana asimilar los elementos occidentales, musulmanes y eurocristianos presentes en Africa, y transformarlos de modo que se inserten en la personalidad africana." ¹⁷ El eje de esta filosofía se encuentra en el hombre, en el hombre concreto con las características que lo personifican e in-

¹⁶ Leopoldo Sedar Senghor, "Una enfermedad infantil de los tiempos modernos", en *Los racismos políticos,* Editorial Nova Terra, Barcelona, 1968.

¹⁷ K. N'Krumah, Le consciencisme, Payot, París, 1964, citado Por J. Gabel en Opus cit.

dividualizan. Es este hombre concreto el que ha de asimilar las diversas expresiones culturales del hombre en general. Asimilar las diversas expresiones de la humanidad, como algo que también le es propio, sin que esta asimilación implique renunciar su concreta expresión de humanidad. Esto es, sin que esa asimilación implique enajenación alguna, nueva subordinación a la cultura asimilada y, como consecuencia, a los hombres que han creado esas culturas. Cada hombre, en concreto, ha de ser el natural receptáculo de todas las expresiones de la cultura del hombre, acrecentando, enriqueciendo, su propia personalidad; pero sin ser, en forma alguna, instrumento, dependencia o dominio de otros hombres, en nombre de los valores de ésta o aquella cultura. Un asiático, el hindú Jawaharlal Nehru, hablando del proyecto cultural semejante al adoptado por africanos y latinoamericanos escribe: "Nosotros, en la India, no tenemos que ir al extranjero en busca de lo pasado y lo distante. Lo tenemos aquí en abundancia. Si vamos al extranjero es en busca de presente." "Tenemos que representar nuestro papel en este internacionalismo que llega... Pero un verdadero internacionalismo no es algo en el aire, sin raíces ni fondeadero. Tiene que surgir de las culturas nacionales; puede florecer únicamente sobre la base de la libertad, la libertad y las auténticas relaciones internacionales." "No hay que ir a parte alguna como intrusos, sino como iguales bien acogidos y compañeros en la búsqueda común." "De este modo, continuaremos siendo verdaderos indios y asiáticos y nos convertiremos al mismo tiempo en buenos internacionalistas y ciudadanos del mundo."18

Tal es también, el programa que la historia de nuestras ideas ha hecho expreso. Un programa de desenajenación, de descolonización, que va implícito en la toma de conciencia del cómo nuestros pueblos, los pueblos de esta América Latina, han recibido y asimilado las expresiones de otras culturas. La forma como estos pueblos,

¹⁸ J. Nehru, El descubrimiento de la India, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1949.

pese a todo, han hecho suyos, adaptándolos a su ineludible personalidad, valores con los que se quiso justificar dominaciones y dependencias. Toma de conciencia que nos ha ido permitiendo hacer, de tales valores, expresiones de nuestra propia personalidad, ineludibles complementos de ella. Esta historia nos ha hecho, igualmente, conscientes de nuestra dimensión universal, de aquella que nos liga con el hombre en sus diversas expresiones, sin dejar, por ello, de ser hombres concretos, tan concretos como los hombres que han hecho y hacen posibles las múltiples expresiones de la cultura llamada universal. Por ello, nos guste o no, tendremos que situar esta nuestra historia dentro de los marcos de una historia más amplia, la que con nosotros vienen haciendo todos los pueblos. Y tomando conciencia del sentido propio de la historia de nuestras ideas hacemos, queramos o no, filosofía de la historia. Filosofía del hombre en su sentido más amplio, pero sin que su punto de partida deje de ser concreto, el de nuestra individualidad y el de nuestra nacionalidad. En este sentido es como buscamos cambiar la relación de dependencia de que tomamos conciencia, por una relación de solidaridad, de pares entre pares, de iguales entre iguales. Nos abrimos al mundo, pero sin dejar de ser parte concreta de este mundo. Así, nuestro nacionalismo cultural, lejos de desaparecer, se acrecienta asimilando las expresiones de otras culturas a la vez que enriquecemos éstas, en un acto de reciprocidad, con nuestras propias expresiones.

II. LA FILOSOFIA LATINOAMERICANA COMO FILOSOFIA DE LA LIBERACION

5,

El problema de la dependencia latinoamericana, que es también compartido por otras muchas zonas de nuestro mundo, hace referencia a diversas expresiones de lo humano, que van de lo político, económico y social a lo que llamamos cultural. Los pueblos que forman la América Latina apenas se habían emancipado de sus metrópolis en Europa: España y Portugal, cuando ya se les planteaba el problema al que muchos de nuestros pensadores llamaron "emancipación mental". Había también que liberarse de hábitos, costumbres y modos de pensar impuestos por las metrópolis; esto es, de una cierta concepción del mundo y de la vida, de una cierta cultura, para adoptar, libremente, otra. Y digo adoptar, porque éste ha sido el meollo del problema planteado. Adoptar, que no crear. ¿Adoptar qué? Algo ya existente, algo ya creado. ¿Por qué? Por una supuesta urgencia de tiempo. No bastaba arrancar, por la violencia, las ligas de dependencia política que los pueblos latinoamericanos tenían con sus dominantes metrópolis, había también que arrancarse, y de inmediato, una cultura igualmente impuesta. El no haberlo hecho así, había dado origen a una larga y sangrienta guerra intestina, originada por la resistencia que ponían los propios latinoamericanos a cambiar de hábitos, costumbres y cultura. Hábitos, costumbres y cultura creados por las metrópolis para garantizar sus dominios. No bastaba entonces arrancar las ligas políticas, había también que arrancar, de inmediato, toda relación cultural. Esto es, formas de educación, de pensar y anhelar que garantizaban el dominio político impuesto. A la lucha por la liberación política, debería seguir así la lucha por la liberación mental o cultural. La larga lucha, en nuestro siglo XIX, entre liberales y conservadores, federalistas y unitarios, pipiolos y pelucones, futuro contra

pasado, civilización contra barbarie, fue expresión del nuevo acto libertario. De tajo, sin tiempo para crear el futuro, la civilización que deberían entonces ser, se adoptó de modelos extraños. Esto es, modelos tomados de otras culturas. ¡Seamos como los Estados Unidos de Norteamérica! pide uno de los próceres de la emancipación mental de esta nuestra América. Seamos los yanquis del Sur, propone otro. Pensemos o filosofemos a la inglesa y a la francesa, piden otros. Pero ¿por qué no a nuestro modo? Porque este modo nos había sido impuesto por las metrópolis colonizadoras a través de tres siglos de dominio.

Para liberarnos del dominio cultural de las metrópolis iberas adoptamos los modelos de la cultura llamada occidental. Nos empeñamos, a lo largo del siglo xix, en ser como las naciones que encarnaban esa cultura. Para liberarnos de los hábitos y costumbres de la colonia, adoptamos la filosofía positivista y práctica de los hombres que habian hecho del progreso una meta siempre abierta. Pero al hacer esto estábamos, acaso inconscientemente, adoptando una nueva forma de dependencia, la de los hombres e intereses de los que eran expresión esa cultura y filosofía imitada. Este fue el mensaje de José Enrique Rodó al terminar el siglo xix e iniciarse el siglo xx. Su mensaje frente a la nordomanía y otras expresiones de esta infausta adopción. Con la adopción de los nuevos modelos de cultura, de una supuesta filosofía que no habíamos creado, adoptamos, también, formas de sumisión a intereses que no eran los nuestros. Sustituimos el colonialismo ibero por el neocolonialismo de nuestros días. El neocolonialismo que es ahora objeto de nuestra reflexión. Una reflexión que se asemeja en mucho a la de los próceres de nuestra frustrada emancipación mental en el pasado siglo xix.

¿Romper con el pasado y adoptar un futuro? ¿Fue ésta la solución buscada por nuestros emancipadores mentales? Pretendió serlo, aunque no tan concluyente, en varios de ellos. Fue ejemplar la postura de Juan Bautista Alberdi, el que habló no tanto de una imitación tajante,

como de una selección. Selección en la adopción de filosofías que sirviesen para abrir la posibilidad de una cultura no dependiente, nuestra, americana. Selección que tuviese su origen en nuestro modo de ser, un modo de ser que, quisiéramos o no, nos había sido hecho en tres largos siglos de dominación. Algo había en este modo de nuestro ser que nos hacía también conspirar para el logro de una libertad que, si bien no habíamos vivido, sí conocíamos de alguna forma. De ello habló con gran énfasis Andrés Bello. Algo había en ese pasado nuestro que nos impulsaba a liberarnos de la dominación. De este algo hablaba, también, Francisco Bilbao. Este algo, este sentimiento de libertad que no habíamos adoptado, que sentíamos como propio, era el que nos impulsaba a luchar y a adoptar nuevas formas de vida. Adoptamos, en medio de la urgencia, algo que también teníamos dentro de nosotros pero que no nos había sido dado en la larga noche de la dominación impuesta por el imperialismo ibero. Algo de esto habían traído, también, sin saberlo y sin proponérselo, los mismos dominadores, algo que ellos tenían y que había acabado por ser también nuestro. Había que seleccionar para adoptar, pero también era necesario seleccionar para negar. No todo debía ser adoptado, ni todo debía ser negado. En este seleccionar, en este elegir entre lo que habíamos sido y lo que queríamos llegar a ser, estaba expresado lo que tanto anhelábamos: la libertad. Nuestra libertad. La libertad que nos permitía adoptar una determinada forma del pasado y una determinada forma del futuro.

Nuestros problemas, el problema de nuestro pensar, de nuestra filosofía, lo ha originado el tratar de mantenernos entre dos abstracciones. La abstracción de un pasado que no consideramos nuestro, y la abstracción de un futuro que nos es extraño. Un futuro realizado ya por otros hombres que, si bien tiene de común con nosotros el de haber sido hecho por hombres, no es nuestro en cuanto no hemos participado en su realización. Que remos saltar de un vacío a otro vacío. El vacío de lo que negamos y el vacío de lo que afirmamos. Vacío de lo

que negamos, porque al fin de cuentas no negamos nada, porque lo que negamos va incorporado a nosotros, creando ese nuestro modo de ser del que en vano tratamos de liberarnos. Y vacío de lo que queremos ser, porque es la negación de lo que somos. Proponemos el modelo de lo que queremos ser, pero negándonos antes como ser. Dejamos de ser, nos nihilizamos, para ser algo que no somos. Por ello, queriendo escapar de una dominación caemos en otra. Nos quitamos unas cadenas y nos ponemos otras. No hacemos nuestro el pasado, para hacer de sus cadenas armas de nuestra liberación, algo propio; pero tampoco hacemos del futuro nuestro futuro, sino un futuro que consideramos extraño, tan extraño que para hacerlo nuestro consideramos necesario negarnos. Es por ello que entre nuestros primeros emancipadores mentales se planeó también una solución respecto a lo que debería ser adoptado o imitado. Era menester adoptar, no ya los frutos de la cultura que nos servía de modelo, sino el espíritu que la había hecho posible. Imitar, no un determinado sistema filosófico, sino el espíritu que lo había realizado. ¿Cuál era este espíritu? El espíritu crítico, diríamos en nuestros días, propio de todos los hombres y pueblos. La capacidad para seleccionar, en función con el propio modo de ser, sin cuestionarlo. Un modo de ser que naturalmente sufre cambios, como toda expresión de lo humano. Pero los cambios como expresión del natural desarrollo del hombre, de la humanidad. El dejar de ser algo, no porque se decida que este algo ya no es propio, sino porque se ha dejado de serlo, al ser algo naturalmente distinto. Pero siempre siendo algo en lo que se está siendo. Algo inclusive en la modalidad de lo que se ha sido. El hombre deja de ser niño, o joven, para madurar, pero madurando por el hecho de haber sido niño y joven. No por una decisión imposible de pretender. la de no haber sido jamás niño o joven. Todo lo contrario, siendo algo nuevo, pero como natural desarrollo de lo que ha sido. No empezar, como aún se pretende en nuestros días, a partir de cero. Nuestros emancipadores mentales tuvieron conciencia de la imposibilidad de este hecho,

pese a ello hablaron, también, de "partir de cero", de la nada, para poder ser distinto de lo que se era y se quería negar.

Allí está, por el contrario, la experiencia cartesiana. Descartes, el filósofo de la modernidad, el filósofo de la liberación del hombre que ya se había perfilado como un renacimiento; hablaba de cómo crear el ámbito de posibilidad de un hombre nuevo. De un hombre libre de los supuestamente oscuros tiempos de la Edad Media. Había que crear un mundo para este nuevo hombre, un mundo planeado, hecho como las ciudades en las que sólo ha intervenido un solo arquitecto y no como aquellas ciudades en las que los tiempos van acumulando estilos, modos diversos de habitar, vivir. Construir ciudades a partir de "cero". Pese a ello, sin embargo, pensaba Descartes que mientras estas ciudades se construían, sería menester vivir en las ciudades viejas. Esto es, no vivir a la intemperie. De moral provisional habló Descartes al hablar de esta necesidad de una moral que haría posible el paso del hombre de ayer al nuevo hombre. Moral provisional, la moral dentro de la cual había surgido la necesidad del cambio. El cambio como semilla de un pasado que sólo podía ser negado por la vía de la asimilación, o sea por lo que después Hegel llamó Aufhehung. De este modo de ser, del espíritu propio de los hombres que habían hecho la cultura cuyos frutos nos empeñamos en imitar los latinoamericanos, ha hablado Ortega y Gasset diciendo: "El hombre europeo ha sido demócrata, liberal, absolutista, feudal, pero ya no lo es. ¿Quiere esto decir, rigurosamente hablando, que no siga en algún modo siéndolo? Claro que no. El hombre europeo sigue siendo todas estas cosas, pero lo es en la forma de haberlo sido. Si no hubiese hecho esas experiencias, si no las tuviese a su espalda y ni las siguiese siendo en esa peculiar forma de haberlas sido, es posible que, ante las dificultades de la vida política actual, se resolviese a ensayar con ilusión alguna de esas actitudes. Pero haber sido es la fuerza que más automáticamente impide volver a serlo."

Tal era el espíritu que algunos de nuestros liberta-

dores culturales proponían adoptar, en lugar de los frutos de este espíritu, es decir, constituciones políticas, sistemas filosóficos, culturales y educativos. No rehacer modelos creados por ese espíritu, sin crear o recrear con un espíritu o actitud semejante que no es, al fin de cuentas, el propio de los europeos, sino algo propio del hombre, de todo hombre, en cualquier circunstancia. Expresión propia del hombre, para mantener y ampliar su libertad. Adoptar modelos que han surgido de nuestro auténtico modo de ser, negarnos como ser para adoptar lo que fue expresión de un acto de afirmación de otros hombres en otras circunstancias, que resultan no ser las propias, es lo que ha originado está nuestra permanente subordinación, no sólo a pueblos extraños, sino al mismo espíritu de los hombres que los han originado, haciendo de nuestra aceptación, instrumentos para su propia afirmación y desarrollo. El mexicano Antonio Caso exponía, en contraposición con aquel espíritu europeo de que hablaba Ortega, el modo de ser que parece propio de los latinoamericanos, diciendo: "Los problemas nacionales jamás han sido resueltos sucesivamente." "México, en vez de seguir un proceso dialéctico uniforme y graduado, ha procedido acumulativamente." "Causas profundas, que preceden a la Conquista, y otras más, que después se han conjugado con las primeras y con todas entre sí, han engendrado el formidable problema nacional tan abstruso y difícil, tan dramático y desolador." "¡Todavía no resolvemos el problema que nos legó España con la Conquista; aún no resolvemos tampoco la cuestión de la democracia, y ya está sobre el tapete de la discusión histórica, el socialismo en su forma más aguda y apremiante." Una vez más la urgencia, la prisa, el tragar modelos como solución a nuestros problemas, en lugar de que esas soluciones sean el producto de nuestra forma de asimilar, la forma de hacer nuestros, asimilando el pasado al presente, para el futuro que tendremos que ser.

Ahora se nos vuelve a plantear, como en el pasado siglo xix, el problema de nuestra emancipación mental o cultural. ¿Emanciparnos? ¿liberarnos? ¿frente a qué?

Ahora frente a los frutos de una elección; porque fue una elección, la elección de una cultura que vana e inútilmente tratamos de imitar, lo que impidió la posibilidad de apoyo en sí mismos, en nuestro propio pasado. No fuimos liberales, porque no asumimos y asimilamos nuestro ser colonial. Porque junto con los frutos del liberalismo occidental con el que pretendimos borrar nuestro ser colonial, adoptamos nuevas formas de subordinación. Las propias de una filosofía que hacía de la libertad de otros hombres instrumento de su propia libertad. Filosofía que afirmaba la libertad de sus creadores, pero al mismo tiempo la sumisión de otros hombres, hombres que parecían ser ajenos a esta libertad. Se habló de libertad de los mares y libertad de comercio, como ahora de libertad de inversión, para afirmar el derecho de unos intereses sobre otros. Esto es la libertad como instrumento de dominación, la libertad como justificación de quienes en su nombre afirmaron y afirman sus intereses, justificando en nombre de la libertad crímenes en Asia, África y en esta nuestra América. El liberalismo, paradójicamente, como filosofía de dominación. Y, con esta filosofía, toda una concepción del mundo, y todo un sistema para justificar el que muchos pueblos sigan sometidos. Se plantea entonces el problema de qué hacer con una cultura de dominación, y la filosofía que la justifica, para realizar la propia libertad, para afirmar una filosofía de la liberación. ¿Puede, dentro de una cultura de la dominación, surgir una cultura libre? ¿Dentro de una filosofía que justifica la dominación, una filosofía de la liberación? Y una vez más se plantea la necesidad de cuestionar y subvertir esa cultura, esa filosofía. Fue esta misma preocupación la que originó la filosofía de la liberación de los emancipadores mentales latinoamericanos del siglo xix. Se cuestionó, se puso a crítica, la herencia cultural de la Colonia. Y para no pensar dentro de ella, para no sufrir lo que se consideró, igualmente, su influencia dominadora, se habló de la necesidad de empezar en cero. De empezar como si no tuviésemos pasado. Adoptando como tal y para transformarlo en presente, la cultura y

filosofía de un mundo engendrado en Europa, como réplica al mundo del que aún éramos dependientes. La modernidad, que se había engendrado en la teocracia y feudalismo de la Edad Media europea, se presenta en Latinoamérica como algo extraño. Tan extraño que la libertad por ella expresada acabó convirtiéndose en nueva forma de dominación. Lo que en el mundo llamado occidental había sido resultado de un desarrollo natural, en nuestra América significó un salto mortal. El tener que dejar de ser para ser algo que aún no se era. A este hecho llama Augusto Salazar Bondy inautenticidad. Esto fue nuestra primera filosofía libertaria, una filosofía inauténtica, y que por serlo, lejos de poner fin a la situación de dominio la afianzó.

¿Vamos ahora a repetir la misma experiencia? ¿Vamos a afirmar algo que no salga plenamente de nuestras entrañas, como ha salido de las entrañas de los pueblos en que una nueva cultura, una nueva filosofía está haciéndose presente?

¿Cuál ha de ser, entonces, la filosofía a construir por nuestros pueblos, la filosofía de nuestra liberación? "...se hace claro —dice Augusto Salazar Bondy— que la filosofía que hay que construir no puede ser una variante de ninguna de las concepciones del mundo que corresponden a los centros de poder de hoy, ligadas como están a los intereses y metas de esas potencias. Al lado de las filosofías vinculadas con los grandes bloques actuales o del futuro inmediato es preciso, pues, forjar un pensamiento que, a la vez, arraigue en la realidad histórico-social de nuestras comunidades y traduzca sus necesidades y metas, sirva como medio para cancelar el subdesarrollo y la dominación que tipifican nuestra condición histórica." Por su lado, Enrique Dussel ha planteado una necesidad semejante y, como Salazar Bondy, se ha preguntado, "¿es posible una filosofía auténtica en nuestro continente subdesarrollado, dependiente y oprimido aún cultural y filosóficamente?" "Es posible —contesta—, sólo con una condición, que desde la autoconciencia de su alienación, opresión, sabiéndose entonces estar en la propia frustración la dialéctica de la dominación piense desde dicha opresión y vaya pensando desde dentro de la praxis liberadora una filosofía ella misma también liberadora. Es decir, una filosofía que emerge de la praxis histórica y que la piensa desde la existencia personalizada del filósofo, el que sabiéndose liberal y proféticamente vive anticipadamente un hombre nuevo." Desde este punto de vista, la filosofía moderna y europea ---en que nos hemos formado, así como la que resultó de la adopción hecha por los latinoamericanos de esa filosofía, pensando que con ello encontraría solución a nuestros problemas— es una filosofía inauténtica porque no nace de nuestras necesidades. Son filosofías ajenas a nosotros, esto es, inútiles para la liberación que anhelamos. Dussel habló de una nueva filosofía latinoamericana diciendo: "La filosofía latinoamericana es, entonces, un nuevo momento de la historia de la filosofía humana, un momento analógico que nace después de la modernidad europea, rusa y norteamericana, pero antecediendo a la filosofía africana y asiática postmoderna que constituirán con nosotros el próximo futuro mundial: la filosofía de los pueblos pobres, la filosofía de la liberación humanomundial.'

Pero analicemos aún más la idea que se va teniendo respecto a lo que ha de ser esa filosofía de la liberación que, al parecer, ha de surgir en esta América nuestra. Dice Salazar Bondy: "La constitución de un pensamiento genuino y original y su normal desenvolvimiento no podrán alcanzarse sin que se produzca una decisiva transformación de nuestra sociedad mediante la cancelación del subdesarrollo y la dominación." Esta filosofía está así determinada, como posibilidad, por el cambio que ha de antecederle y esto es la cancelación del subdesarrollo y la dominación. Cancelados éstos, la filosofía será posible. En ese caso surgiría una filosofía libre, auténtica, pero no de la liberación que ahora necesitamos porque esta liberación deberá ser previamente alcanzada. "Nuestra filosofía genuina y original -agrega Salazar Bondy-será el pensamiento de una sociedad auténtica y creadora, tanto más valiosa cuánto más altos niveles de plenitud alcance la comunidad hispanoamericana." Pero aquí volvemos a caer en la utopía. A la filosofía, nuestra supuesta filosofía, como una esperanza más, como posibilidad que dependerá de cambios estructurales que aún no han sido realizados. Esto es, vuelta a la nada. Salazar Bondy es consciente de este hecho cuando agrega: "pero —esta filosofía— puede comenzar a ser auténtica como pensamiento de la negación de nuestro ser y de la necesidad de cambio, como conciencia de la mutación inevitable de nuestra historia". En este caso, como una previa filosofía de la liberación. Como filosofía encaminada a dar al latinoamericano conciencia de su situación de dependencia y de la necesidad de ponerle fin. Pero cuidado con caer en un nuevo espejismo, una nueva inautenticidad.

Pero aquí caemos en algo en que ya cayeron nuestros mayores y sobre lo cual hemos venido hablando: En la negación de nuestro ser. ¿Para que lo negamos? Para ser Libres!, se nos podrá contestar. Pero ¿libres de que? Libres de sí mismos? Pero no es nuestro ser el que debe ser cambiado. Es este ser el que debe ser liberado, pero no negado. Frantz Fanon, otro latinoamericano, nos dice: "La descolonización es simplemente la sustitución de una especie de hombres por otra especie de hombres." Y agrega en otro párrafo: "por Europa, por nosotros mismos y por la humanidad, compañeros, hay que cambiar de piel, desarrollar un pensamiento nuevo, tratar de crear un hombre nuevo". Una "especie de hombres por otra especie de hombres", "cambiar de piel", creo que en estas palabras está el centro del problema y, acaso su solución. No se trata de negar ya ningún ser, sino de cambiar el modo de ser, la especie de unos determinados hombres, por otro modo de ser o especie. Se trata de arrancar a éstos una determinada piel, la de la subordinación. Pero ¿qué hay debajo de esa piel? Pura y simplemente el hombre. Pero, y en esto debe también insistirse, el hombre concreto, una determinada especie de hombre, que no tiene por qué ser ni más ni menos hombre que el resto de la humanidad.

Salazar Bondy, Dussel, Fanon y quienes como ellos pugnan o han pugnado por una filosofía de la liberación, hablan del hombre nuevo y de la nueva filosofía de este hombre. De este hombre nuevo también hablan, y han hablado los filósofos europeos. Pero, ¿hablamos los no europeos del mismo hombre nuevo? Pienso que unos y otros hablamos, pura y simplemente del hombre. Del hombre que se ha tenido que ir arrancando la piel de la dominación una y otra vez. Y en este sentido toda la filosofía, hasta nuestros días, ha sido una filosofía de la liberación. Pero, ¿cómo es que esta misma filosofía puede, a su vez, transformarse en una filosofía de la dominación? Hasta ahora la liberación parece descansar en la dominación de otros hombres. Una especie de hombres se liberan para imponer, a su vez, su dominación a otra especie de hombres, hasta que éstos toman conciencia y se liberan, pero para imponer nuevas subordinaciones. ¿Por qué? Pareciera hacerse descansar la libertad alcanzada en la posibilidad de dominio de otros. Esto ha sido hasta ahora. Y esto es lo que no debe seguir siendo. La libertad no puede seguir descansando en la liberación de un dominio para imponerlo a otros. En la historia vemos cómo el hombre griego se libera del despotismo de los sátrapas orientales, pero para garantizar su libertad considera imponer un nuevo dominio, la esclavitud, sobre el no griego. El bárbaro cristianizado, donador de esclavos, se libera a su vez del dominio del heredero de Grecia, del romano, para imponer, a su vez, nuevas formas de subordinación sobre otros hombres a los que considera menos hombres, creando nuevas servidumbres, servidumbres que el hombre del Renacimiento se propone terminar. La Revolución Francesa, como su antecesora, la Revolución Estadounidense, serán una expresión de esta nueva filosofía de la liberación. Pero esta misma filosofía, una vez supuestamente alcanzada la liberación del hombre por ella enarbolada, establece nuevas dominaciones para, también supuestamente, garantizar la posibilidad de una liberación universal. ¡No es frente a esta filosofía de la libertad-dominación, que se

propone ahora otra filosofía de la liberación? ¿Entramos en una etapa más de esta historia dialéctica de la liberación-dominación? En su Fenomenología y en su Filosofia de la historia, Hegel ha descrito el desarrollo de esta dialéctica. La dialéctica de una filosofía que parecía haber alcanzado sus últimas metas en la Revolución Francesa; pero en la cual ya está gestándose una nueva forma de subordinación, subordinación a la que ahora pretendemos poner fin. Para justificar el nuevo dominio, la filosofía de la historia de Hegel pone en el campo de la pura posibilidad a nuestra América, Asia y África, el conjunto de pueblos que ahora denominamos Tercer Mundo. Todo esto es, precisamente, lo que no debe ser mantenido. Nuestra filosofía y nuestra liberación no pueden ser sólo una etapa más de la liberación del hombre, sino su etapa final. El hombre a liberar no es sólo el hombre de esta América o del Tercer Mundo, sino el hombre, en cualquier lugar que éste se encuentre, incluyendo al propio dominador. Es esta especie de hombre, el dominador del hombre, el que también debe desaparecer, no el hombre. No el ser, sino un determinado modo de ser.

Un hombre nuevo, sí, pero un hombre que no tenga ni la piel del dominador ni la piel del dominado. Esto es, un hombre consciente de que el hombre no puede ni debe ser ni lo uno ni lo otro. Para lograr esto se tendrá que asimilar la experiencia de lo que ésta ha significado en la historia del hombre para que tal experiencia no vuelva a repetirse. Sartre, hablando de Fanon, dice que éste no odia al blanco, al europeo, sino lo ignora. Pero yo no diría que lo ignora, sino simplemente que ya no es el modelo a tomar, sino un hombre más con sus especiales problemas. El hombre visto por otro hombre. Por un hombre que, quiérase o no, se sabe parte de la humanidad, a partir de la cual ha de ser creada una nueva imagen del hombre, una nueva especie de hombre. El europeo es la expresión de un tipo de hombre que no debe ya seguir siendo, pero hombre que, a pesar suyo, ha dado origen al hombre que ahora toma conciencia de la dominación sufrida y busca ponerle fin. Este hombre

ignora, no al hombre de piel blanca, sino al hombre que está dejando de ser dominador. Ya no es el enemigo, es otro hombre, un semejante, al que, en todo caso, hay que arrancar la piel de dominador, pero evitando, a la vez, que no se transforme en otro dominado. No se trata de hacer del dominado un nuevo dominador, ni del dominador un nuevo dominado. Como tampoco se trata de encontrar nuevos dominados que nos garanticen nuestra libertad. Creo, como Dussel, que esta filosofía, la filosofía de este nuevo hombre, debe ser analógica, esto es, capaz de reconocer en el otro al semejante. Semejante en su diversidad, en su ser distinto. Pero no tan distinto ni tan diverso que acabe creyéndose un superhombre o un subhombre. No el hombre con una determinada filosofía abstracta, sino un hombre y, como todo hombre concreto, y con una filosofía que partiendo de su concreción, su propia experiencia, pueda comunicarla hasta hacer de ella filosofía sin más. No una filosofía especial, que acabe siendo como las anteriores filosofías de la liberación. Esto es, filosofías propias del hombre que las reflexionó, dispuesto siempre a marginar cualquier reflexión que no encajase en la estructura de sus reflexiones. Es así que han surgido filosofías, no analógicas, capaces de justificar genocidios de hombres y pueblos en nombre de la libertad y para su supuesta defensa.

Pero volvamos al punto de partida en estas reflexiones, a la situación que ha hecho, supuestamente, de nuestro pensamiento pasado, una filosofía inauténtica. A ese nuestro afán por liberarnos del pasado colonial bajo el mundo ibero ayer, y bajo el capitalista hoy, adoptando modelos que, lejos de liberarnos, han creado nuevas formas de subordinación. El fracaso de los modelos adoptados dependió, precisamente, de la imposibilidad del latinoamericano para dejar de ser latinoamericano transformándose en sajón, yanqui, occidental, etcétera. Esto es, fracaso por no haber sabido incorporar a su propia estructura, de hombre concreto, expresiones de las estructuras de otros hombres. Por ello, al revés del europeo que nos servía de modelo, nunca fuimos demócratas ni

liberales, como tampoco formamos parte de la estructura capitalista de otra forma que la de instrumento, bajo una nueva subordinación. Hemos sido, pura y simplemente, hombres colonizados y no ha sido negándonos simplemente como tales que hemos dejado de serlo. Adoptar, por ejemplo, la Constitución de los Estados Unidos no nos ha convertido en un conjunto de pueblos demócratas y liberales. Como tampoco la adopción del positivismo hizo de nosotros hombres prácticos, capaces de inventar y utilizar las técnicas que ahora imperan en el mundo. Pese a ello seguimos siendo un pueblo colonizado, dependiente, porque no asimilamos nuestra colonización, nuestra dependencia, tal y como el europeo asimiló etapas de su historia en las que también unos hombres fueron dominados por otros. Pensamos que cerrando los ojos a nuestro pasado, y a nuestro presente, ibamos a saltar, milagrosamente, a la libertad. Pensábamos que imitando los frutos de hombres que habían alcanzado esa libertad íbamos a ser como ellos, libres. No imitamos a estos hombres en la actitud que hizo posible esos frutos, sino tratamos de remediarlos originando sólo parodias, las de un mundo que no podía ser nuestro. Y no podía serlo, precisamente, porque empezábamos por no considerar ese mundo como nuestro. Lo sabíamos distinto, inclusive opuesto a nuestro ser, al ser que considerábamos nos ĥabía sido impuesto en largos años de coloniaje. Y era por ser distinto, por considerarlo diametralmente opuesto a lo que tratábamos de ser que intentamos borrar, como si esto fuese posible, lo que habíamos sido. Por ello, lo que en otros hombres había sido expresión de una filosofía de la liberación, al ser adoptado por nosotros se transformaba en una filosofía de la dominación. En una nueva forma de dominación, elegida, adoptada y aceptada por nosotros. Para ahora volver a repetir la historia, como si no tuviésemos historia alguna, buscando borrar nuevas formas de dominación.

Por ello, si no hemos de repetir experiencias que no tienen por qué repetirse, habrá que no caer en los mismos errores del todavía pasado inmediato. Tenemos ya

una larga historia, una larga historia de dependencia, de colonización, cualquiera que sea el signo que haya tomado o tome. Debemos terminar con esta situación, pero no en forma inauténtica, disfrazándonos de hombres libres, sino luchando por ser libres y siendo libres en esta lucha. Es nuestro ser el que debe liberarse de la dependencia, no tratando de anular este nuestro ser en nombre de la independencia. Es el mismo hombre dependiente el que ha de ser libre. No libre de acuerdo con un nuevo modelo, sino libre de acuerdo con sí mismo. Y la libertad, si ha de ser auténtica, tiene que darse en relación con otros hombres. Libertad frente a quien domine o pretenda dominar, pero también libertad para quien pudiera ser dominado. En este sentido la libertad de los otros es, también, expresión de nuestra propia libertad; como nuestra libertad deberá ser expresión de la libertad de los otros. No tiene ya sentido ĥablar de modelos a seguir en la libertad, porque no puede haber modelos, arquetipos de libertad, sino simplemente hombres libres, cualquiera sea la forma en que esta libertad se expresa o vaya expresándose. Ya que son los modelos los que acaban imponiendo nuevas subordinaciones. El aceptar un modelo es ya aceptar una subordinación. Lo que se debe es reconocer la libertad en los otros y hacer que esta libertad sea reconocida por los otros. Ningún hombre, ningún pueblo, puede ser modelo de libertad, simplemente todo hombre, todo pueblo, debe ser libre y por serlo, capaz de reconocer la libertad de los otros por distintos o semejantes que éstos parezcan. Son los modelos los que crean los paternalismos, las dictaduras para la libertad y en nombre de la libertad. Una libertad que se niega a sí misma al no reconocer en otro hombre su posibilidad.

Desde este punto de vista la experiencia libertaria de Europa, el Mundo Occidental, los Estados Unidos, la URSS, China, son también nuestras experiencias. Experiencias que deben ser asimiladas como también debe ser asimilada nuestra conciencia de la dependencia y la necesidad de su fin. Una filosofía de la liberación nues-

tra, pero sólo a título de que seamos su posible y concreto punto de partida, una filosofía que haga propia la doble experiencia de que hablamos, la europea y la latinoamericana.

Ya no imitar sino asimilar experiencias para una tarea que ha de ser común a todos los hombres, y abra la posibilidad de un hombre nuevo; nuevo por su capacidad para hacer de su largo pasado el material de su novedad. Y aquí vuelvo a Fanon que dice, si queremos hacer del mundo no occidental una copia del mundo occidental, dejemos que sean los occidentales los que se encarguen de hacerlo. Pero si queremos participar en la hechura de ese nuevo mundo, de ese hombre nuevo, sin que deje de ser hombre, entonces inventemos, descubramos.

Inventar, agregamos nosotros, es reajustar lo existente, cambiar el orden que hace posible el dominio, la dominación. En el principio no fue la nada, como reza la Biblia, sino el caos, como dice la mitología. De la nada, no sale nada, salvo por la arbitraria decisión de un ente superior; pero del caos sí puede surgir el orden. En este caso se trata de un orden en que todos los hombres, sin excepción, tengan el lugar que les corresponde como hombres entre hombres. Por ello, Fanon, sin sentirse negro, latinoamericano o africano, sino hombre concreto con la concreción que es propia de todos los hombres, dice: "si queremos que la humanidad avance con audacia, si queremos elevarla a un nivel distinto del que le ha impuesto Europa, entonces hay que inventar, hay que descubrir". Y este descubrimiento e invención se harán, no sólo en beneficio del hombre que se ha propuesto hacerlo, sino de todos los hombres. No a título de exclusividad, que fue el gran error y pecado del hombre occidental. Sino como una expresión del hombre, del hombre con independencia de su situación y concreta forma de ser, esto es, abierta a todos los hombres. Simplemente del hombre y para el hombre.

III. COLONIZACIÓN Y DESCOLONIZACIÓN DE LA CULTURA LATINOAMERICANA

En el campo de la literatura, como en el campo de la cultura en general, la preocupación en Latinoamérica se ha centrado en el problema de la originalidad. La originalidad, como expresión de una conciencia que tiene el latinoamericano de su subordinación a una cultura o literatura que no considera como propia. Alcanzada la independencia de las metrópolis iberas, una generación hispanoamericana, en la que se encuentran destacadas figuras como Domingo Faustino Sarmiento, Juan Bautista Alberdi, Victorino Lastarria, Francisco Bilbao y otros, siente la necesidad de plantearse el problema de lo que llamaron emancipación mental. Emancipación que completase, en su máxima plenitud, la emancipación política de España. Sin embargo, de una subordinación se pasará a otra, a la que representaría la adopción de otras literaturas europeas, francesa o inglesa. Nueva subordinación mental coincidente con la igualmente nueva subordinación que se realizaba en otros planos, el económico y, como natural consecuencia, el político. El "vacío de poder" dejado por los imperios lusitano y español fue de inmediato ocupado por los nuevos imperios del mundo occidental, culminando en el siglo xx con la expansión de los Estados Unidos, máxima expresión de ese mundo. Tanto nuestros literatos como nuestros pensadores se sentirían enajenados ante las expresiones culturales del nuevo poder. Ya uno de los líderes de la emancipación mental, el argentino Sarmiento, abogaría inclusive por la creación de los Estados Unidos de la América del Sur que realizasen en esta parte del continente lo que los sajones habían alcanzado en la América del Norte. Se trataba, en fin, de seguir un camino cultural distinto del que se había heredado, pero un camino en que habían marchado y estaban marchando ya otros pueblos con una

gran ventaja sobre los nuestros.

El surgimiento, al principio de nuestro siglo xx, de un pensamiento que replanteaba la necesidad de una nueva y auténtica emancipación mental, que no se limitase a la adopción de nuevas formas de subordinación, invitaría a los latinoamericanos a volver sus ojos sobre lo que debería ser la literatura y la cultura en sentido más original. Esta preocupación la iniciará el uruguayo José Enrique Rodó. Preocupación que de una forma u otra, se prolongará cercanamente a nuestros días. Nuevamente se escuchará una temática que recordaba la de la mitad del siglo xix; la temática de los románticos latinoamericanos preguntándose, como lo hacían Bello, Sarmiento, Alberdi, Montalvo, Echeverría, Bilbao y varios de los reformistas mexicanos, por la posibilidad de una literatura, una filosofía y una cultura auténticamente latinoamericanas. Por expresiones de la literatura que no fuesen ya más imitación, copia servil, de las formas literarias o del pensamiento de la llamada cultura occidental.

La respuesta a este nuevo replanteamiento hará patente la situación de subordinación, de coloniaje en que se encuentra el escritor y hombre de cultura latinoamericano. Ayer en relación con España, ahora con los Estados Unidos, Francia, Inglaterra, Alemania, etc. Conciencia de subordinación que conducirá a otra expresión de la misma consecuente con ella. A una idea que el colonialismo intelectual había impuesto y hecho aceptar al hombre de esta América. A la conciencia de una supuesta e ineludible inferioridad. A la conciencia de que tanto las limitaciones como los esfuerzos por alcanzar una originalidad, han desembocado siempre en formas de expresión inferiores a los modelos de la cultura que han querido imitar o eludir. Imitándola, o tratando de eludirla, habrían caído siempre en lo mediocre, lo mediano, lo que no llega en forma alguna a lo que hace de la cultura dominante la cultura por excelencia, a su filosofía, la filosofía por excelencia, a la literatura, la literatura sin más. La vía para alcanzar la originalidad, considerando ésta como capacidad para crear frutos que

alcancen la universalidad de los de la cultura occidental, no estaba ni en la imitación que copia y repite sin alcanzar la grandeza del modelo, ni en su elusión. El eludir los modelos conducía, también, a la creación de obras que tampoco escapaban a la mediocridad, e incapaces por lo mismo de lograr la altura de los modelos que se evita repetir para escapar a la enajenación que implicaba su reproducción. En uno y en otro caso se hacía expresa la ineludible subordinación a pueblos que, además del colonialismo económico y político, habrían impuesto el colonialismo mental.

En todo caso, los juicios que llevaban a repudiar la imitación o la elusión de la cultura subordinante venían, precisamente, de esa cultura. Era ella la que establecía los cartabones críticos que permitían juzgar toda cultura, toda literatura, toda filosofía. Cartabones que hacían de sí misma el único modelo de acuerdo con el cual deberían ser juzgadas todas las producciones de cultura no occidentales. O la subordinación absoluta que, por serlo, implicaba la renuncia a la buscada originalidad a que aspira todo intento de emancipación: o la elusión del modelo en tal forma que dicho acto implicase la renuncia a la universalidad. Pueblos no occidentales en los que se plantean problemas culturales semejantes a los que se plantean desde hace tiempo los latinoamericanos, se encontrarán, por ejemplo con que sólo a través de un lenguaje que ha alcanzado universalidad, tal como el inglés o francés, es en el que tienen que expresarse sus poetas y literatos, si han de alcanzar la auténtica universalidad de la comunicación. En África y en Asia, es cierto, se estimulan formas de expresión lingüística que se consideran originales, pero cuyo alcance está limitado al área del uso de este idioma o lenguaje. No así los productos de los pueblos que forman la que llamamos cultura occidental; los pueblos no occidentales, para mantenerse en terreno de lo que se considera auténtica cultura, tendrán que aprenderlos, que asimilarlos, y si han de alcanzar alguna universalidad, tendrán que expresarse en la forma que lo hacen sus semejantes. ¿Cuál es la solución?

No faltan quienes sostengan el parricidio, la muerte del modelo, su destrucción. Pero tal solución no evitaría la conciencia de la subordinación, la enajenación de lo que se quiere eludir. Por ello, Edipo tiene que arrancarse los ojos para olvidar el parricidio y el incesto cometido, para no ver lo que nunca podrá olvidar, aquello que cargará en su ceguera, la que ha de ser también eterna. Se habla de una solución que se asemeja mucho a ésta. Se nos dice: no alcanzaremos una cultura original, una literatura propia, una filosofía que consideremos nuestra, sino hasta el momento en que hayamos destruído a nuestros opresores, en que hayamos terminado con las cadenas que nos han impuesto, cuando alcancemos el nivel de vida que ha hecho posible la creación cultural del mundo occidental. Sólo entonces y no antes, tendremos una cultura, una filosofía, una literatura tan valiosa como la que ahora nos oprime.

بيل

Seguimos gravitando dentro de la cultura que queremos eludir, que queremos evitar, de la que nos tratamos de emancipar. Aspiramos a ser como sus creadores, a tener una cultura tan dominante como la occidental; una filosofía y una literatura que puedan ser calificadas, como la de ellos, de originales. Ahora bien, ¿cómo ha de juzgarse esta originalidad y esta supuesta universalidad? El modelo calificador vuelve a ser el que tratamos de destruir o eludir, el que sentimos nos subordina, nos coloniza. Seremos como ellos, exactamente como ellos, cuando alcancemos su modo de vida y no antes. Y a este ser como ellos lo llamamos, una vez más, original. ¿Original? ¿No es ésta una nueva forma de subordinación que se asemeja a las otras? Bastará destruir al enajenador para desenajenarnos?... La originalidad y la universalidad que concedemos a la cultura occidental, ¿en dónde se origina? ¿En el acto anterior de emancipación y destrucción de otro subordinante? A esta cultura le viene, precisamente, de que ha carecido de esta preocupación. No ha sucedido a Europa y después a su prolongación norteamericana, lo que ha sucedido a Latinoamérica, al Asia, al Africa, no ha sido colonizada, no ha sido instrumentada. Ha hecho cultura pero sin preocupación alguna respecto a si la misma es una imitación o algo original. Pura y simplemente es; es cultura sin más, filosofía sin más, literatura sin más. La América Latina, por el contrario, desde su ingreso mismo en una de las expresiones de la cultura europea, surge subordinada, económica y políticamente. Asia, pese a un gran pasado cultural, pasa a ser también parte subordinada del occidente, y su gran pasado transformado en algo inferior a partir del punto de vista occidental; punto de vista adoptado por el asiático que trata de escapar al coloniaje a que ha sido sometido. Y qué decir de África, un mundo natural, virgen, apenas en limitado crecimiento, sometido igualmente a un dominio aún más difícil de eludir. En Latinoamérica, nuestro ingreso a la cultura europea y occidental se inicia con una polémica respecto a la humanidad del hombre de esta América, una interrogación polémica que alcanzará también a los nacidos en esta tierra, sin importar su origen. El pecado original propio de los americanos de que habla Héctor Murena, el destierro de la cultura del que nada puede salvarnos, ni la imitación ni la elusión.

¿Cuál es entonces la vía para vencer el sentimiento de subordinación a algo que nos es extraño o consideramos como tal? Entramos en la historia hecha por el occidente, decía, sometidos a una interrogante. A una interrogante, a una polémica que, también, nos ha sido impuesta. Fueron nuestros colonizadores los que plantearon el problema de nuestra humanidad. ¿Son hombres o no los que habitan las tierras en América? ¿Son hombres o dejan de serlo los europeos que en busca de un bienestar material abandonan la cuna de la cultura y se americanizan? Una interrogante hecha también sobre hombres de otras tierras en las que tales hombres no son sino parte de la flora y fauna por utilizar, por instrumentar o destruir.

El hombre occidental, deciamos, para justificar su predominio, ha puesto en tela de juicio la humanidad del hombre de otras latitudes. Siempre ha sido así, en toda la historia, pero nunca a los niveles en que lo planteó la cultura llamada occidental por el hecho mismo de su expansión, una expansión llevada a nivel planetario. El resto de la humanidad no occidental ha sido objeto de un rebajamiento. Un rebajamiento aceptado por las víctimas del mismo. Obligadas a medir el alcance y posibilidad de su humanidad en función con la idea que a partir de sí mismos tienen de la humanidad los colonizadores, los colonizados aspiran a una expresión de lo humano que ha de ser reconocida y calificada por quienes se consideran su arquetipo. Es esta preocupación la que ha hecho de la cultura en Latinoamérica un conjunto de sombras; sombras de lo que se considera plena y auténtica cultura, la cultura por excelencia, la literatura o filosofía. Pero ya se va tomando conciencia de que el rebajamiento de que son objeto los frutos de nuestra cultura: el auto-rebajamiento a que sometemos nuestra propia obra, es y ha sido expresión del mismo colonialismo que nos subordina, lo mismo en el campo cultural como en el económico, el político y el social. Pero una conciencia que se encuentra, también, en la mente del colonizador. La idea que del hombre ha creado, empieza a encontrar resistencia en hombres que no se adaptan a ella. Hombres de otras latitudes, de otras razas, de otra extracción social, política y cultural, exigen el reconocimiento de su humanidad y luchan con tenacidad y heroísmo por ella, lo mismo en África, que en Asia y en la América Latina. Por ello, la literatura y filosofía occidentales se replantean el problema del hombre. Lo que está a discusión no es ya la humanidad del hombre no occidental, sino la del propio occidental. Pues más que un signo de humanidad, lo es de inhumanidad o bestialidad la incapacidad para reconocer al hombre en sus semejantes, el empeño por rebajar y anular a otros hombres; por destruirlos en nombre de la libertad; el napalm quemando cuerpos inocentes en nombre de una idea del hombre que resulta ser la plena expresión de lo subhumano. Esta conciencia se hace sentir entre los jóvenes, los intelectuales, los hombres que antes de ayer se consideraban a sí mismos como arquetipo de lo humano, pero que ahora se horrorizan ante la imagen que este hombre ofrece machacando en sus semejantes al hombre por excelencia, al que forman tanto él, como los que son sus iguales en una relación ineludible, una relación fuera de la cual no es posible hablar del hombre, de ningún hombre.

¿Qué hemos de hacer los latinoamericanos y con los latinoamericanos los hombres de cultura de otras latitudes en situación semejante a la nuestra? ¿Enredarnos en una nueva discusión sobre nuestra humanidad y la inhumanidad o subhumanidad de quienes ya se ven a sí mismos como verdugos, como nuestros subordinadores? ¿Acompañarlos en sus proclamas de odio contra una cultura que no ha sabido descubrir al hombre y que por el contrario lo ha rebajado? ¿Ayudarlos a poner explosivos y hacer explotar una cultura que sus creadores encuentran ya repugnante? Seguir estos caminos sería mantener una subordinación que debe terminar de una vez por todas. Nuestros temas literarios o nuestras preocupaciones filosóficas no pueden ni tienen que ser siempre las que se plantean en el llamado mundo occidental. Debemos, de una vez por todas, partir de nosotros mismos y aludir, desde luego, a los otros, incluyendo entre estos otros a quienes nos han impuesto su dominio en función pura y simple de sí mismos. Sin odios, sin rencores, como lo que ha sido, pero que no tiene ya que ser. Simplemente destacar y potenciar la idea del hombre que el colonizador trató de ocultar, que no quiso tomar en cuenta. La idea del hombre que el dominador hizo posible con la violencia. Un hombre más pleno, creado por su verdugo. El hombre que no tiene por qué ser menos ni más hombre, sino simplemente un hombre. El hombre que, habiendo sufrido la negación, no puede ya encontrarse dispuesto a nuevas negaciones. Frantz Fanon ha escrito: "La descolonización es simplemente la sustitución de una 'especie' de hombre por otra 'especie' de hombres." Pero no un nuevo hombre que se levante sobre la destrucción de otro, que sea una vez más fruto del odio y de la venganza. ¿Acaso la historia cambiaría si resucitase Abel y matase a Caín? La mejor forma de acabar con los verdugos es acabar con la posibilidad de la existencia de los mismos. Y esta posibilidad no se elimina si un verdugo es convertido en víctima por otro y éste por otro en una cadena sin fin, la que hasta ahora ha sido la historia del hombre.

La salvación, la descolonización del hombre y la cultura de que somos parte y expresión, ha de venir de nosotros mismos. Haciendo realidad nuestras potencialidades para potenciar otras, anulando, al mismo tiempo los impedimentos que impidan su desarrollo. Potenciando al hombre que de alguna manera ha existido, el que ha hecho la historia, nuestra historia; una historia que no puede ser ya la de los colonizados que luchan por un mundo en que dejan de existir los unos y los otros. Para esta nueva conciencia en Europa, en el occidente no se da ya la expresión del hombre por excelencia, sino tan sólo una expresión del hombre. Una expresión limitada, que sólo la visión del que ha tomado conciencia de su rebajamiento puede completar. Que el occidente, de acuerdo con el punto de vista de sus hombres de cultura va hacia el abismo, hacia su destrucción, es un problema que compete resolver a los occidentales. A los que forjaron su humanidad en la subordinación, en el dominio extraño, corresponde expresar la idea de un hombre más pleno. La crisis es crisis del mundo occidental, no crisis del hombre que con su resistencia ha originado esa crisis. Es éste el hombre que ha de expresarse, el que ha de hablar a través de todas las formas de cultura a su alcance. Un hombre que no tiene por qué repetir lecciones ajenas o tratar de eludirlas para afianzar una supuesta originalidad. El hombre es hombre aquí y ahora, ayer y en cualquier otra latitud. En cada hombre deben hablar todos los hombres, los que han sido y los que son, así como los que pueden llegar a ser.

ŧ

Considero que los latinoamericanos, por nuestra historia, por lo que hemos sido y tratamos siempre de llegar a ser, estamos capacitados para adaptar a la conciencia del hombre una idea del hombre, la nuestra. Una idea que complete la imagen del auténtico hombre. Haciendo

a un lado, en forma definitiva, toda expresión que haga aún patente una idea de limitación. El hombre, a partir de esta circunstancia concreta que nos ha tocado, debe expresarse ya sin sentimientos de inferioridad, sin resentimientos o aires de superioridad, formas todas por las que aún respira una conciencia subordinada, colonizada, que anhelamos haga mutis. Los otros, los que nos acomplejaban, los que nos enajenaban, deberán ser pura y simplemente los otros, nuestros semejantes los que habían de partir de una situación o una circunstancia que no es la nuestra, como tampoco la nuestra es la suya. En relación con esos otros, por supuesto, en ineludible relación; pero no ya la relación de subordinación, sino en la de iguales entre iguales, la de hombres entre hombres, expresándonos a partir de nuestra personalidad tal como los otros lo harán a partir de la suya. Participando, los unos y los otros, en la creación de un mundo más amplio, más humano, más allá del que heredamos y que sus creadores consideran en crisis. Un mundo para otra especie de hombre, la de los que tomen conciencia de su plenitud y de las limitaciones que esta misma plenitud impone entre los hombres, para que la misma no pueda va ser rebajada. Nuestros escritores, nuestros artistas, nuestros filósofos, pueden colaborar ya dada la amplitud de su conciencia, en esta tarea. Una tarea que complete la de nuestros mayores, la de los que nos antecedieron y se enfrentaron, de diversa forma, a una enajenación, a una subordinación, a un coloniaje, que hacía imposible los viejos sueños de libertad de los Bolívar, los San Martín, los Hidalgo, los O'Higgins, los Bonifacio y otros muchos en la primera etapa de una historia que debe ya terminar.

IV. NEGRITUD E INDIGENISMO

1

j

Negritud e indigenismo son conceptos ideológicos que tienen su origen en una situación que es común a los hombres de África negra y Afroamérica por un lado y de Latinoamérica o Indoamérica por el otro: la situación de dependencia. En uno y en otro casos expresa la toma de conciencia de una situación de marginalidad y subordinación que se pretende cambiar. Una situación creada por Europa, y el llamado mundo occidental, al expandirse en el resto de la tierra, dominando e instrumentando a los hombres que forman parte de ella. En ambos casos se trata de conceptos sobre los que el conquistador y el colonizador han hecho descansar la justificación de lo que consideran su derecho al dominio. Estos parten de una supuesta superioridad racial o cultural por el hecho de no ser negros o indígenas. Lo negro y lo indígena vienen a ser expresión de lo subhumano. Y por serlo, un simple y puro instrumento de quienes se consideraban a sí mismos la máxima expresión del hombre. Es frente a esta presunción que los hombres que sufren tal atentado a su dignidad enarbolan la bandera de la negritud y el indigenismo como expresiones concretas del hombre. El no ser blanco, el tener una determinada cultura, lejos de ser expresión de inferioridad, viene a ser expresión de lo que hace del hombre un hombre, esto es, su personalidad, su individualidad. Los hombres son iguales, pero distintos: semejantes por ser individuos.

La negritud y el indigenismo, al ser enarbolados como banderas de reivindicación del hombre en África y América Latina invierten la connotación que el dominador ha querido darles. Negritud e indigenismo son pura y simplemente expresiones concretas del hombre. El hombre blanco ha hecho de su blanquitud una abstracción de lo humano en la que sólo él tiene cabida. El hombre

de África y el hombre de América Latina, por el contrario, harán de lo que les distingue racial y culturalmente de otros hombres, el punto de partida de su semejanza con ellos. Porque ser hombre es tener piel con un determinado color, como ser hombre es formar parte de una determinada situación o circunstancia social y cultural. Lo humano no es entonces una abstracción, ni la calca de un determinado modelo físico o anímico. Ser hombre es eso, hombre dentro de una determinada situación física, social y cultural. No puede aceptarse la idea de que se es más hombre o se es menos hombre en la medida en que se posee un determinado color de piel o una determinada situación social y cultural. El hombre no es un género que se determine por la piel, o la situación histórica en que se encuentre, es una realidad concreta en la que convergen la una y la otra. El hombre se va realizando día a día dentro de una piel, con una carne, una sangre y también dentro de un mundo físico, cultural, histórico; el mundo creado con su acción por otros hombres. Hombres tan concretos como él, plenos en posibilidades, pero también enfrentando obstáculos que han de ser vencidos.

Sin embargo, si bien negritud e indigenismo son expresiones de una toma de conciencia común a los que enarbolan uno y otro concepto, es decir, la de dependencia, su origen no es el mismo. Negritud es un concepto que nace del mismo hombre que ha sufrido dominación y discriminaciones en nombre de la supuesta superioridad del hombre que no es negro, sobre el que tiene la piel de este color. Es este hombre negro, y en una determinada situación histórica, entre las dos grandes guerras mundiales, el que crea el concepto que enarbolará frente al hombre blanco y discriminador. Un afroamericano y un africano, Aimé Césaire y Leopoldo Sedar Senghor, crean el concepto como expresión de la ideología de hombres y pueblos que en América y en África se niegan a seguir sufriendo dominación y enajenación de su ser, a partir de la supuesta inferioridad de los hombres que tienen un determinado color de piel.

El indigenismo, por otro lado, no tiene su origen en el propio indígena, en el indio de América. Su origen tiene una larga y compleja historia anterior a la misma acción de la independencia política de los pueblos latinoamericanos y parte de hombres que no son los propios indios. No es el mismo indígena americano el que enarbola la bandera del indigenismo exigiendo el reconocimiento de su humanidad y el ser aceptado en la comunidad de los dominadores, como igual entre iguales. Esta bandera la enarbolan los no indígenas o los que han dejado de serlo al formar parte consciente de una comunidad nacional en Latinoamérica. Es parte de un programa para incorporar al indígena, esto es, al indio, a dicha comunidad; una comunidad creada por el criollo y el mestizo. Es éste, el que llamaremos latinoamericano, el que ha enarbolado la bandera del indigenismo como un complemento ineludible de su afirmación de hombre concreto de esta América. El indio es parte de esta humanidad concreta; una expresión del hombre americano. Su asimilación es considerada necesaria y urgente, ya que será a partir de esta asimilación que el hombre latinoamericano pueda establecer la necesaria unidad de su ser. Es a este ser, a este ser latinoamericano, iberoamericano o hispancamericano, al que le interesa definirse como una expresión concreta del hombre. Al igual que al hombre del África negra y Afroamérica le preocupa definir su negritud para situarse como hombre concreto entre hombres, al hombre de América Latina le preocupará definir su ser como expresión del hombre.

2

El indigenismo, como preocupación por valorar al indio y su cultura, se hace ya patente a fines del siglo XVIII, esto es, pocas décadas antes de que se inicie el movimiento de emancipación política de los países que forman la América Latina.¹ Una preocupación que surge frente a

¹ Un problema que se plantea poco después de realizada la

la afirmación de naturalistas europeos tales como Jean Louis Leclerc Buffon y Cornelio De Pauw respecto a la inmadurez o decadencia de la naturaleza americana y como parte de ella la inferioridad, degeneración y bestialidad del indio americano, con la consiguiente negación de la existencia, o simple posibilidad de una cultura indígena. Una negación que implicaba obviamente la incapacidad de los habitantes de esta América, en especial de la América Septentrional, para emanciparse del dominio europeo. Así lo entendieron americanos como Francisco Javier Clavijero en México, Juan Ignacio Molina en Chile, el catalán Benito María de Moxó, Hipólito Unanue en Perú y otros muchos historiadores y naturalistas que negaron tales tesis destacando, no sólo la pujanza de la naturaleza, de la flora y fauna americanas, sino también la capacidad del indio americano como hombre y como creador de grandes culturas. De esta capacidad y pujanza del hombre y naturaleza americanos se deducía el derecho del hombre de esta América, tanto del indígena como del criollo y del mestizo, a formar naciones independientes de Europa y con los derechos propios de todos los pueblos y naciones dentro de la comunidad internacional, pares entre pares.

Una vez alcanzada la independencia política de los pueblos que formaban la América Latina se volvió a plantear el problema de la supuesta inferioridad del hombre americano y su cultura pero a partir ya de los propios latinoamericanos. Una inferioridad que abarcaría todo el pasado colonial de esta América incluyendo tanto el pasado indígena, como el hispano y el mestizaje que el encuentro de ambos había originado. Esto es, se afirma la inferioridad de todo el pasado cultural latinoamericano, así como el del hombre que esta cultura había originado, el todo en una situación marginal frente a las grandes naciones que eran líderes del progreso en el si-

Conquista en la polémica entre Las Casas y Sepúlveda sobre la humanidad de los indígenas. Cf. Antonello Gerbi, La disputa del Nuevo Mundo, México 1955.

glo XIX, Francia, Inglaterra y los Estados Unidos de Norteamérica. Era ante ellos que los países colonizados por España y Portugal estaban a la zaga, atrasados en el camino hacia el progreso. Para poner fin a esta situación se consideró necesario negar todo el pasado y lo que éste significaba. Para alcanzar la civilización, a que conducía el progreso, habría que negar la barbarie, conjuntamente representada por el pasado indígena e ibero y la mestización de ambos. Un latinoamericano, entre otros muchos, el argentino Domingo Faustino Sarmiento, expresó con violenta crudeza la alternativa: ¡Civilización o barbarie! En América, dice "iba a verse lo que produciría una mezcla de españoles puros, de elementos europeos, con una fuerte porción de raza negra, diluido el todo en una enorme masa de indígenas, hombres prehistóricos de corta inteligencia". Español, negro e indígena era la mezcla de hombres que por su modo de ser, decadente, bárbaro e inmaduro iban a hacer imposible la existencia de instituciones en que se expresaba el progreso de las grandes naciones de la Europa Occidental y América Sajona. Instituciones que tenían como base la conciencia de la libertad. Grupos de hombres, dice Sarmiento, "sin práctica de las libertades políticas que constituyen el gobierno moderno". La inteligencia del primero, el español, "fue atrofiada por una especie de mutilación con cauterio a fuego". Este, bajo el despotismo inquisitorial, se vio atrofiado en su capacidad para practicar la libertad. "Un músculo no usado por siglos... queda atrofiado por falta de uso." Y "es de creerse que el del español no haya crecido más que en el siglo xiv, antes de que comenzase a obrar la Inquisición". Y por lo que se refiere a sus herederos en Hispanoamérica, es de temer, agrega, que "en general lo tengan más reducido que los españoles peninsulares a causa de la mezcla de razas". Por un lado estaban los indios, los cuales "no piensan porque no están preparados para ello" y por el otro, los blancos españoles que han "perdido el hábito de ejercitar el cerebro como órgano". "El español, y con más razón el americano del sur —sigue Sarmientonacen enervados por este atrofiamiento de facultades de gobierno y adquiridas por la raza humana." ¡Civilización frente a barbarie!

Ahora bien ¿en qué ha de consistir la auténtica emancipación del hombre de la América Latina? En ser como los grandes modelos de naciones que han hecho posible la civilización y el progreso. Entre ellas, naciones como los Estados Unidos de Norte América, "La América del Sur -- sigue diciendo Sarmiento-- se queda atrás y perderá su misión providencial de sucursal de la civilización moderna. No detengamos a los Estados Unidos en su marcha... Alcancemos a los Estados Unidos. Seamos la América como el mar es el océano. Seamos Estados Unidos." 2 Dentro de esta línea estaría la obra del boliviano Alcides Arguedas, que escribe Pueblo enfermo. Para Arguedas la enfermedad es el indígena, y su expresión el 'acholamiento", esto es, el mestizaje que rebaja las instituciones políticas, culturales y sociales que han hecho posible el progreso en otros lugares del mundo moderno.

3

Al iniciarse el siglo XX, y ante el fracaso del proyecto cultural de la generación de emancipadores liberales que representó Sarmiento, el de hacer de la América Latina otros Estados Unidos, o hacer de los latinoamericanos los yanquis del sur, tal y como lo pedía el mexicano Justo Sierra, se propone, a través de la obra del uruguayo José Enrique Rodó, una vuelta a la realidad propia de esta América, y con ello el rechazo de lo que llamó nordomanía. Es dentro de esta realidad, con la que tienen que contar los pueblos latinoamericanos, que está el indígena. El cubano José Martí, en su ensayo Nuestra América, al referirse a intentos hechos por negar la realidad y al indio

² Domingo Faustino Sarmiento: Conflicto y armonía de las razas en América Cf. mi libro El pensamiento latinoamericano. México, 1965.

³ José Enrique Rodó, Ariel, Montevideo, 1900. Cf. mi opus cit.

como parte de ella decía: "¡Estos hijos de nuestra América, que han de salvarse con sus indios...!" "¿En qué patria puede tener un hombre más orgullo que en nuestras repúblicas dolorosas de América, levantadas sobre las masas mudas de indios...?"

¿Cuál era la civilización en nombre de la cual tratamos de borrar lo que debería ser nuestro orgullo pasado? "Éramos una visión—contesta Martí—, con el pecho de atleta, las manos de petimetre y la frente de niño. Éramos una máscara, con calzones de Inglaterra, el chaleco parisiense, el chaquetón de Norteamérica y la montera de España." La realidad y con ella el indio y el negro, el campesino, nos era extraña. "Ni el libro europeo ni el libro yanqui, daban la clave del hispanoamericano." ⁴ La solución estaba en hermanar los anhelos de futuro, con la propia realidad. Una realidad en la que se encuentra el indígena. El indígena de cuya salvación depende la salvación de esta América.

En el Perú, levantado como México sobre las ruinas de una extraordinaria civilización indígena, pensadores como Manuel González Prada y José Carlos Mariátegui elevan su voz para exigir la incorporación del indio a las tareas de la patria peruana y americana. De aquí se derivarán políticas como la del APRA (Alianza Popular Revolucionaria para América) y Acción Popular y la que actualmente sostiene el gobierno nacionalista revolucionario. Políticas de reivindicaciones del indígena y cultura, políticas de integración nacional encaminadas a crear una sola nación unida y fuerte. Se acuñará, inclusive, la dominación de Indoamérica. ¿Qué es lo bárbaro? ¿Qué es lo civilizado?, se pregunta Manuel González Prada. ¿Civilizado, se dice, es lo que hace el blanco? "Donde se lee barbarie humana tradúzcase hombre sin pellejo blanco." Pobre raza, esta de Hispanoamérica, combinación de español e indígena, destinada a regresar a la barbarie primitiva, "a menos que los Estados Unidos le presten el

⁴ José Martí, "Nuestra América" en Precursores del pensamiento hispanoamericano contemporáneo, México, 1971.

inmediato servicio de conquistarla". Todo esto es falso, es lo que debilita a la América Latina amenazada por la pujanza o ambición de sus vecinos del norte. El indio no es inferior, ni es la expresión de la barbarie. El indio es un hombre como todos los hombres, y que como tal debe ser parte de la realidad sobre la que ha de alzarse el futuro de esta América. "Siempre que el indio se instruye en colegios o se educa por el simple roce con personas civilizadas —dice González Prada— adquiere el mismo grado de moral y cultura que el descendiente español." "La condición del indígena puede mejorar de dos maneras: o el corazón de los opresores se conduele al extremo de reconocer el derecho de los oprimidos, o el ánimo de los oprimidos adquiere la virilidad suficiente para escarmentar a sus opresores." "...el indio se redimirá merced a su esfuerzo propio, no por la humanización de sus opresores."5 No hay indios, ni criollos ni mestizos, sólo hombres. Hombres que deben tomar conciencia de su humanidad para hacerla valer y exigir que les sea reconocida. El indio debe tomar conciencia de su ser hombre y actuar como tal en esta América.

Lo indígena como problema es sólo un invento de grupos de poder que buscan justificar la explotación que realizan sobre varios grupos en Latinoamérica. "El concepto de razas inferiores sirvió al occidente para su obra de expansión y conquista", dice José Carlos Mariátegui. "La cuestión indígena arranca de nuestra economía. Tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra." La colonización primero, el liberalismo después, destruyeron la economía agraria propia de estos pueblos transformando a sus hombres en simple objeto de explotación, como partes explotables de la tierra que de ellos fuera. El indígena, transformado en simple objeto de explotación, queda fuera de la nación. Existen, de hecho, dos Perú y por supuesto dos Américas: la de los explotadores y la de los explotados. Habrá entonces que luchar por unir lo que no debe estar desunido. "La redención, la

⁵ Manuel González Prada, "Nuestros indios" en Opus cit.

salvación del indio, he aquí el programa y la meta de la renovación peruana." ⁶ Sólo un hombre, sólo un Perú, una sola América que la explotación ha dividido.

En nuestros días, el filósofo peruano Francisco Miró Quesada hablará, también, del hombre, pero del hombre concreto, real, el que más allá de las ciudades hace fructificar los campos. Hasta ahora, dice, sólo hemos hablado del hombre, pero como una abstracción. El hombre, pero el hombre concreto, es el que ahora surge como una realidad amenazante. "Porque se creyó que bastaba hablar de amor por los hombres para amarlos, nos encontramos con hombres de carne y hueso que no nos aman." De allí el enfrentamiento y de allí la necesidad de la reconciliación. "Si el problema era el desgarramiento inicial, si la solución era la reconciliación, la única salida posible tenía que ser la praxis política encaminada hacia la afirmación de la condición humana." "Y si el desgarramiento consistía en el desconocimiento del ser del indio, la reconciliación tenía que consistir en una afirmación del ser del indio. No para negar al blanco, no para rechazar los grandes y eternos valores heredados de la cultura hispana y occidental, sino sencillamente para integrar lo que desde el comienzo ha sido separado '''

Ahora, en nuestros días, no se plantea ya el problema de la división nacional con un carácter racial. No es ya la pugna entre indios y blancos, sino entre explotados y explotadores, entre campesinos y oligarquía. Entre hombres que trabajan la tierra y hombres que se aprovechan de su trabajo. No se habla ya de reivindicar al indio, sino de reivindicar los derechos del pueblo; de hacer que éste participe, como participa con su trabajo, del desarrollo, progreso y prosperidad de la Nación. La reivindicación debe, así, ser iniciada en el campo. El general

⁶ José Carlos Mariátegui, Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana, Lima, 1928.

⁷ Francisco Miró Quesada, "El Perú como doctrina", en Antología de la filosofía americana contemporánea, México, 1968.

Juan Velasco Alvarado, líder de la revolución nacionalista peruana de nuestros días, lo expresa diciendo: Tratamos de hacer realidad "el grito libertario del agrarismo latinoamericano: ¡La tierra para quién la trabaja!". Hay que hacer justicia "al honrado campesino del Perú, que siempre ha vivido explotado y para quien la patria recién comienza a ser un hogar de justicia". Nunca antes hubo auténtica unidad nacional "porque no puede haber armonía verdadera entre explotados y explotadores". Entre quienes "defienden a la oligarquía y el pasado y quienes defendemos la revolución y el futuro no hay entendimiento posible". La lucha en el Perú, agrega, es la misma lucha que se libra en el resto del mundo, lo mismo en Latinoamérica, que en Asia y África. No ya lucha entre blancos y hombres de color, sino entre hombres que explotan y hombres explotados. Símbolo de esta lucha revolucionaria es el rebelde inca Tupac Amarú. En él no se ve al indio rebelde, sino al peruano y al americano revolucionario. "Ante la imagen heroica y gloriosa de Tupac Amarú —dice Velasco Alvarado— prometemos ser dignos de la renacida esperanza del Perú y del sentido histórico de esta revolución. De esta revolución que tiene la responsabilidad de lograr la justicia social y de conquistar nuestra segunda independencia." 8

El indigenismo se transforma así en latinoamericanismo, en expresión de la doble lucha interna y externa que mantienen los pueblos en esta parte del continente para poner fin a una situación de dominación, de dependencia. El racismo es sólo una justificación, entre otras, que un grupo de hombres enarbola para dominar a otros. El racismo sirve tanto a quienes tratan de mantener la explotación realizada por los peninsulares españoles y sus herederos los criollos, como a quienes a nivel internacional han originado el neocolonialismo. Por ello la lucha en Latinoamérica deberá ser anti-oligárquica y anti-imperialista.

Es en este mismo sentido que la Revolución Mexicana

⁸ Juan Velasco Alvarado, La voz de la revolución, Lima, 1970.

iniciada en 1910 entiende el indigenismo. La división racial, impuesta por la colonia y mantenida por sus herederos criollos y mestizos a través del pasado siglo XIX, fue borrada por la Revolución. Hombres de todos los puntos de la tierra mexicana, de los diversos grupos raciales que la habitaban, se desplazaron a lo largo de este territorio para luchar contra viejas y nuevas injusticias. Como en un gran crisol se mezclaron estos hombres dando lugar a una nación no dividida ya por diferencias raciales, buscando la forma de equilibrar sus diversos intereses, tratando de poner fin a diversas formas de explotación. Sin embargo, grupos de explotados indígenas a los que la marea revolucionaria había mantenido fuera del crisol mestizador, quedaron sometidos a nuevas formas de explotación, realizada ahora por miembros de la comunidad nacional a la que se mantenían ajenos. Preocupación de los dirigentes de la Revolución transformada en gobierno será la incorporación de los núcleos de indígenas a la comunidad nacional. Preocupación que se expresa a través del Instituto Nacional Indigenista. Institución que no verá en el indio a un hombre distinto del resto de los mexicanos, sino a un hombre que por diversas razones históricas ha formado y sigue siendo parte de los grupos sociales explotados aun dentro de la sociedad que la Revolución ha organizado.

De aquí la definición que se hace del indio. Una definición hecha por los mismos funcionarios encargados de la tarea de su incorporación a la comunidad nacional. Gonzalo Aguirre Beltrán, actual director del Instituto Nacional Indigenista, dice: "La calificación de indio determina una condición social. Llamamos indio a todos los descendientes de la población originalmente americana que sufrió el proceso de la conquista y quedó bajo una dependencia colonial que, en las regiones de refugio, se ha prolongado hasta nuestros días. Lo que el Instituto se propone es precisamente acabar con la condición de indio que lo mantiene en situación de dependencia y subordinación." Respecto al indígena, agrega, se hace suponer muchas veces "una homogeneidad en esta pobla-

ción que jamás alcanzó. El término indio impuesto por el colonialismo español, nunca determinó una calidad étnica sino una condición social; la del vencido, la del sujeto a servidumbre por un sistema que lo calificó permanentemente de rústico y de menor de edad". Esta situación, por desgracia, no ha terminado una vez que diversos grupos de indígenas, tratando de buscar refugio, se aislaron de la comunidad nacional creada por la Revolución. Aislamiento que no fue posible terminar originando la prolongación de la dependencia. "Los grupos indígenas —dice Aguirre Beltrán— aun en sus regiones de refugio, no viven en situación de aislamiento, sino por el contrario se encuentran bajo la estrecha dependencia y dominación de grupos de cultura nacional." 8 Incorporarlos a esta cultura será precisamente poner fin a tal situación y a la supuesta distinción racial en que se apoya.

Sin embargo, el indigenismo mexicano tiene otra preocupación, la de mantener vivas las expresiones de la cultura que se considera le son propias y que deben, en esta forma, incorporarse a la cultura nacional. "No queremos integrar a la nacionalidad desarraigados culturales -dice Aguirre Beltrán- sino individuos y grupos integrados." Esta preocupación tropieza, de cualquier forma, con un hecho, el de la disolución de esa cultura original al ser incorporado el indígena a la cultura nacional. La insistencia en mantener esta cultura puede, por el contrario, originar expresiones un tanto artificiales por no estar enraizadas en el indígena que se pretende incorporar, tales como el arte folklórico y las expresiones de cultura llamadas típicas. Para evitar este hecho, algunos antropólogos hablan, inclusive, de dar a los indígenas "educación superior, incluso a nivel de doctorado... sin que éstos dejen de ser necesariamente indígenas". 10 Preocupación que vendría a ser una expresión más del paternalismo del que habla Aguirre Beltrán. La cultura nacional,

Ha fracasado el indigenismo?, México, 1971.
 Opus cit.

al ser asimilada por el indio, lo transforma simplemente en un mexicano. En un hombre con su concreta y especial personalidad, la que le dan sus orígenes y la forma como asimila la cultura nacional, pero también como un miembro activo de ella.

El indígena, se argumenta, una vez que asimila la cultura nacional, rehusa regresar a la comunidad de que es originario, esto es, rehusa aceptar seguir formando parte de una comunidad que de cualquier forma está marginada. Se piensa que su reincorporación a ella permitiría su cambio y elevación. Lo cierto es que no es así, en todo caso, este indígena, de regresar, lo hará imponiendo nuevas formas de dependencia sobre la comunidad a la que pertenece, en base a la preparación y a la conciencia nacional que ha adquirido. De explotado puede pasar a transformarse en explotador del resto de los miembros de la comunidad indígena. Por ello, Pablo González Casanova dice: "Si alguno de estos indígenas se queda en la capital y no regresa a sus comunidades, posiblemente no sea tan malo y seguramente no será malo, si hace algo parecido a lo que hizo Benito Juárez cuando se quedo acá." 11 Juárez, originario de una comunidad indígena de Oaxaca, al asimilar la cultura nacional no regresó a esa comunidad, salvo en la forma en que su acción, como prócer de la historia nacional, hizo por ella lo que hizo por toda la nación. Juárez dejó, efectivamente, de ser indígena. No actuó como tal, sino como miembro de la comunidad cuya cultura había asimilado. Y su acción alcanzó niveles inigualables no sólo a nivel nacional, mexicano, sino a nivel americano, siendo reconocido como Benemérito de las Américas.

4

El indigenismo tiene así su origen en la preocupación latinoamericana de asimilar a un grupo social marginado

¹¹ Opus cit.

como lo ha sido el indígena, a las tareas que se considera deben ser comunes a todos los latinoamericanos, ya sean estos indios, blancos o mestizos. La negritud, por el contrario, es un concepto que tiene su origen en el propio hombre de raza negra. Es esta su carne, el color de la misma, el que sirve de meollo a la idea de negritud. Y parte de ella porque es el color de su carne el pretexto de que se ha servido el dominador para justificar su dominio y explotación. El hombre negro, al afirmar su negritud afirma su humanidad; su ser hombre sin más a partir del color de su piel, al igual que el blanco afirma la supuesta superioridad de su humanidad a partir del color de la suya. Para el latinoamericano, la preocupación por el indigenismo le viene de la necesidad de realizar, con mayor plenitud el mestizaje racial y cultural. El indio debe dejar de ser indio y transformarse en un latinoamericano concreto, en un americano u hombre sin más. Y es éste su mestizaje el que afirma frente a filosofías políticas de dominación. En este sentido existe una gran literatura en que se afirma, no ya el ser indígena, sino el ser mestizo; Latinoamérica como crisol de razas. Ejemplar es el libro de José Vasconcelos, La raza cósmica que sería como la negación de Civilización y barbarie de Domingo Faustino Sarmiento. En Latinoamérica ya no era una raza la que era marginada y dominada, sino toda una cultura. Así lo expresaba Sarmiento al hablar de la inferioridad del conquistador español, del conquistado indígena y la mezcla de ambos. Pero es esta mezcla —de acuerdo a la tesis de Vasconcelos- la que tendrá que ser potenciada frente a las culturas de dominación. El latinoamericano afirmará la mestización de su cultura en la misma forma como el hombre negro afirma ahora la cultura de la negritud. En uno y otro casos se tratará de mostrar lo humano en el mestizo y el negro.

Sin embargo, la preocupación por el mestizaje viene a ser también clave en la afirmación de la negritud. El negro, al afirmar su negritud afirmará, al mismo tiempo, su derecho a hacer suyas las expresiones de la cultura de otros hombres, concretamente la del blanco. Se afirma

, el ser negro, pero no para quedarse en esta afirmación, sino para hacer de ella el instrumento de asimilación de otras culturas. Se trata, no de ser incorporado, asimilado, sino de incorporar y asimilar. Es en esta preocupación que coinciden negritud y mestizaje latinoamericano. El negro no quiere dejar de ser negro para ser blanco, como tampoco el latinoamericano dejar de ser mestizo para ser europeo o anglo-sajón. De lo que se trata es de comulgar la cultura del blanco, la cultura europea u occidental, así como toda expresión cultural del hombre sin que por ello se deje de ser hombre concreto, negro o latinoamericano. El ser negro o el ser latinoamericano debe ser enriquecido, ampliado, nunca negado. A su vez, el otro, el blanco, el occidental, cualquier hombre, puede enriquecerse con la experiencia cultural del negro y el latinoamericano. Tal es lo que ofrece la negritud, tal es lo que ofrece el latinoamericano a otras culturas, la experiencia cultural del hombre en otra circunstancia o situación. Experiencias que pueden y deben ser conocidas por hombres de otras latitudes para que reconozcan en ellas otra dimensión del hombre. Del hombre concreto, de carne y hueso, dentro de una geografía y una historia. Leopoldo Sedar Senghor lo ha expresado así cuando dice, ante sus maestros en la Sorbona: "las grandes lecciones que me habéis dado han sido que la cultura consiste en asimilar, tal y como lo hacía Montaigne y no en ser asimilado..." La negritud está así abierta a todas las expresiones de la cultura, como expresiones del hombre concreto, hacién-, dolas suyas, sin ser enajenado por ellas. "Queremos -sigue siendo Senghor- enraizarnos en lo más profundo de la africanidad, de la que la negritud no es más que un aspecto, y permanecer abiertos al mismo tiempo a los cuatro vientos del mundo, especialmente los alisios que soplan del norte y expulsan las fiebres de invernadero." 12 Y es en relación con esta entidad concreta, esta expresión concreta del hombre que es el negro y el mestizo que se afirma al propio ser, no excluyéndose de la cultura, sino

¹² Leopoldo Sedar Senghor, Liberté I: Négritude et Humanisme, París, 1964.

participando activamente en ella, con su propia experiencia. La experiencia del hombre que asimilando cultura, puede también recrearla. Aportando expresiones originales de la cultura dado su origen concreto, y no como expresión de una supuesta sobrehumanidad o infrahumanidad. El hombre concreto, tal y como ya lo mostraba Hegel, es el punto de partida de toda posible humanidad. Por ello, partir de la humanidad como abstracción, de una idea sostenida por un determinado grupo de hombres, equivalía a anular lo que debe ser la expresión concreta de la misma. A lo universal se llega partiendo del individuo que lo hace posible y es en este sentido que tanto el negro, como el mestizo se saben parte de

la humanidad, una expresión de su concreción.

Sobre el origen de la idea de negritud Aimé Césaire ha dicho: "...su creación, en aquel momento, correspondía a una necesidad... el negro en Francia veía una especie de asimilación disimulada en nombre del universalismo que amenazaba con suprimir todas las características nuestras. Dicho de otro modo estábamos amenazados por una terrible despersonalización".13 Una despersonalización que iba a ser grave, en momentos históricos en que va se venía planteando el problema de la descolonización de pueblos hasta ayer bajo el dominio occidental. De esta despersonalización tuvieron también conciencia los latinoamericanos, en el siglo xix, cuando se empeñaron en borrar su propio pasado cultural e histórico asimilándose artificialmente otro que les era ajeno. Fue a esta despersonalización que se refirió José Enrique Rodó combatiendo la nordomanía. Esto es, el afán por semejarse al sajón estadounidense. De allí, también, su propuesta para una vuelta sobre que se considerase lo propio de hombre y cultura de América Latina. Esta fue la intención del preguntar por el ser del mexicano, el peruano o latinoamericano, esto es, conocimiento del propio ser como punto de partida para una auténtica asimilación a la cultura europea, occidental y universal.

¹³ Opus cit.

¿Qué es lo que afirmó el hombre negro al sostener la idea de negritud? "...afirmábamos —dice Césaire—... que el negro era un hombre como otro y que había realizado cosas dignas de ser consideradas dentro del marco de la creación universal a las que queríamos ser fieles."14 Tal es también el sentido de la demanda del mexicano Alfonso Reves cuando ante un grupo de hombres de cultura occidental les reclamaba el reconocimiento de la mayoría de edad de los pueblos latinoamericanos: "...y digo ante el tribunal de pensadores internacionales que me escuchan: reconocednos el derecho a la ciudadanía universal que ya hemos conquistado --dice--; hemos alcanzado la mayoría de edad. Muy pronto os habituaréis a contar con nosotros."15 Mayor de edad es el que ha asimilado, en primer lugar, las expresiones de su propia y concreta humanidad, y a partir de ellas puede asimilar otras expresiones de lo humano, cualquiera que sea el origen de las mismas. Es esta previa asimilación de sí mismo, la que impide el ser asimilado por otras expresiones del hombre, permitiendo, en cambio, asimilarlas; esto es, hacerlas propias.

Negritud e indigenismo tienen así una preocupación común, el mestizaje cultural a partir de la situación concreta del hombre que sostiene la una y el otro, la dependencia. Expresión de esta concritud, lo es tanto la raza, como la situación social, económica y cultural. Asimilar, sin ser asimilado, será la preocupación central del uno y del otro. Y es a partir de esta asimilación que el hombre aporta a la cultura asimilada expresiones que le son propias. El mestizaje no podrá implicar, en forma alguna, la negación del hombre o pueblo que lo realiza. No se trata de un angostamiento sino de la ampliación del ser hombre. Una ampliación que puede ser infinita, tan infinita como pueden serlo las posibilidades y expresio-

15 Alfonso Reyes, "Notas sobre la inteligencia americana", Obras completas, t. XI, México, 1960.

^{14 &}quot;Entrevistas con Aimé Césaire", Casa de las Américas, La Habana, julio-agosto de 1968.

nes del hombre en su totalidad. Leopoldo Sedar Senghor dice: "...para que una civilización sea mestiza, no es necesario que se autodivida".16 Fue ésta precisamente la experiencia del hombre en Latinoamérica a partir del siglo xix al emanciparse políticamente de sus metrópolis en Europa. Se planteó ya entonces el problema de la autodivisión que se expresa en el dilema ¡Civilización o barbarie! de Sarmiento, ¡Progreso o retroceso! del mexicano José María Luis Mora y ¡Republicanismo o catolicismo! del chileno Francisco Bilbao. Había que renunciar al propio pasado para realizar un futuro que era ajeno, o negar la posibilidad del futuro para afianzar un pasado ya petrificado. Esto es, negación de lo que se había sido para poder ser lo que no se era. Y como resultado, la larga guerra fratricida que mantuvo a Latinoamérica al margen del desarrollo y el progreso que en cambio alcanzarán pueblos que al expanderse crearon nuevas formas de dependencia, de colonialismo, las que ahora son comunes a los pueblos de Latinoamérica, África y Asia.

Quienes en Latinoamérica eligieron un futuro desarraigado de su propia realidad, eligieron únicamente nuevas formas de dependencia. Las formas a las que ahora se enfrentan latinoamericanos, africanos, asiáticos y otros grupos de hombres. Hombres que antes se negaron como realidad. El mestizaje cultural que ahora se sostiene busca, por el contrario, combinar la propia realidad con las expresiones de la realidad de otros hombres pero que enriquezcan la propia. No se trata ya de negar para afirmar, sino de asimilar para enriquecer la propia afirmación. "Cada pueblo -dice Senghor- no ha desarrollado más que uno o varios aspectos de la condición humana. La civilización ideal sería aquella que, como esos cuerpos así divinos surgidos de la mano y el espíritu del gran escultor, reuniesen las bellezas reconciliadas de todas las razas." 17 No se trata, así, de elegir dentro de un cerrado dilema, sino de ampliarse,

¹⁶ Leopoldo Sedar Senghor, Opus cit.

¹⁷ Opus cit,

de enriquecerse enriqueciendo al mismo tiempo. Se trata de recibir, pero también de dar. No se trata de negar el ser negro, o el ser indio o latinoamericano para poder ser europeo u occidental; sino de ser también europeo u occidental sin dejar por ello de ser negro, indio o latinoamericano. No se trata de repetir, imitando, sino de asimilar, recrear, imaginar e inventar. Como diría el afroamericano Frantz Fanon: "Nadie mejor que los europeos" y los estadounidenses -agregaríamos nosotros-"para hacer otra Europa" y otros Estados Unidos. Pero si queremos hacer algo más, si queremos aportar algo a lo aportado, habrá que hacer de lo hecho por ellos y asimilado por nosotros, algo nuevo, nuevo a partir de nuestra experiencia concreta. "Imitar, decía el mexicano Antonio Caso, si no se puede otra cosa; pero aun al imitar, inventar un tanto, adoptar, dirigir la realidad, partir 1 de ella." 18

Negritud e indigenismo, decíamos al principio, tienen su origen en la común conciencia de dependencia de quienes han hecho de ellas banderas de liberación, de descolonización. A la relación vertical entre hombres y entre pueblos —la relación de dependencia, de amo y esclavo, dominador y dominado, colonizador y colonizado- se debe oponer una relación horizontal, de solidaridad entre iguales, de pares entre pares. Igualdad que no puede implicar, en forma alguna, negación de la personalidad, de la îndividualidad, que hace del hombre un hombre y no un ente de colmena u hormiguero. Por ello, a la afirmación cartesiana de que todos los hombres son iguales por la razón, se podría agregar lo de que todos los hombres son iguales por ser distintos, esto es, individuos. Son hombres, insistimos, con una determinada piel, geografía e historia, pero también, con una especial forma de asimilar, de hacer propias las expresiones propias de los otros hombres, de sus semejantes. Por ello, frente a la situación de dependencia se debe afirmar la de solidaridad que permita la relación entre individuos y pueblos

^{18 &}quot;Entrevistas con Aimé Césaire", Opus cit.

sin la anulación de su personalidad, de lo que les es propio, de lo que les hace semejantes a otros hombres y pueblos. Se trata de luchar porque el concepto de humanidad deje de ser una abstracción y abarque por el contrario a todos los hombres en sus múltiples expresiones naturales y culturales. Una solidaridad que puede y debe ser iniciada entre hombres y pueblos conscientes de la situación de dependencia que debe ser superada. Solidaridad que tiene que abarcar tanto a los hombres conscientes de la injusta situación de dependencia que es impuesta, como a los hombres que no siendo objeto de esta dependencia son también conscientes de la injusticia de la misma. La disyuntiva debe plantearse ahora entre dependencia o solidaridad, luchándose por alcanzar la segunda y eliminando la primera.

V. CASO Y EL "BOVARISMO" NACIONAL

1

En 1917, en el Universal Ilustrado, Antonio Caso escribe un artículo titulado "El Bovarismo Nacional". Bovarismo es una palabra a que hará referencia en diversas ocasiones, y en la que se resume lo que es la idea clave de la interpretación del maestro mexicano, sobre su realidad nacional y latinoamericana. ¿Qué es el bovarismo? Caso parte del conocido personaje de Flaubert, Madame Bovary. La heroina que sacrifica la realidad a los sueños y, al hacerlo, queda en el vacío de los mismos. ¿No es ésta la historia de México? ¿No es ésta la historia de toda la América Latina? Flaubert, dice Caso, ha expre-. sado en su heroína, Emma Bovary, "la facultad de concebirse diferente de como se es". Pero en este sentido todo hombre es un bovarista. "Todo hombre, en el fondo, es un bovarista, un discípulo inconsciente de la célebre heroína francesa. Cada uno piensa que sirve para fines que no son los que ingénitamente habría de realizar. Nacemos —sigue Caso— con nuestra propia misión que Tumplir, pero la vida social, el comercio humano, la escuela, la religión, la política, etc., nos desvían de nuestra misión original, nos ponen ante los ojos el espejismo de , lo que querríamos ser." Y lo que se dice del individuo se puede, también, decir de algunos pueblos, entre ellos el mexicano. Este, a través de su historia, se ha empeñado en negar lo que es, para afirmar lo que no es. En su empeño por ser algo distinto de sí mismo, ha terminado por no ser nada en concreto; se ha mantenido en una especie de utopía, pasando de un modelo a otro modelo, sin que los mismos coincidan con su realidad, con lo que él es, con lo que él ha sido.

Hablando de los mexicanos dice Caso: "Y, como basta que una idea asome en la conciencia para que tienda

a volverse realidad; como apenas nos imaginamos algo ya propendemos a su realización, el yo ficticio, el individuo que hemos forjado en nuestros sueños, lo que queremos ser y no lo que somos, va poco a poco incorporándose al ser exterior por obra de nuestra vida; nos vamos sacrificando a nuestra mentira, a nuestro ideal, a nuestro sueño." Caso no está contra el idealismo, ni la realización de los sueños, a lo que se opone es a la creación de vacíos de realidad, al mantenimiento de sueños nunca realizados, al sacrificio de la realidad, con la que los sueños podrían ser realizados, en aras de ese idealismo. "Claro está -agrega-, que un héroe auténtico, un verdadero superhombre, puede imponerse la tarea de volver a crearse a sí mismo, engendrando de su ser un nuevo ser." Lo que no se puede aceptar es que se sacrifique al ser por el no ser; el ser puede y debe cambiar, transformarse, realizarse una y otra vez, pero no anularse para mantener la irrealidad. Nos creemos pensadores y no lo somos, mártires y redentores pero sólo en la fantasía nos sacrificamos y redimimos. "Esta humanidad idealista —agrega Caso— va por la vida con el señuelo de lo que quiere ser, y descuida la realidad que posee y el mundo que podría disfrutar, por la consecución de un mundo imposible, de una vana realidad de levenda."

El hombre, todo hombre, insistirá Caso, es bovarista. Bovaristas fueron los hombres que cambiaron la historia, los inconformes, los que lucharon por un mundo distinto de aquel en que se encontraron insertos. Pero también fueron bovaristas los que fracasaron, los débiles, los que no fueron capaces de domar su realidad para la construcción de sus sueños. "Todos podríamos vencer —dice—si lo que soñáramos no fuera infecundo o quimérico." El pueblo mexicano ha sido un pueblo bovarista. Ha luchado, una y otra vez, por alcanzar ideales. "México busca su libertad a través de su historia. Cada una de sus revoluciones acerca a la patria a la realización de su destino." El bovarismo es, desde este punto de vista, bueno, necesario. "La vida es, en suma, más tolerable con el

bovarismo que sin él. Constreñidos a nuestra individualidad, nos devoraría la desesperación de no salir nunca de nuestra miseria." Es bueno, pero no suficiente. Habrá que ir más allá del bovarismo, del soñar, y el vivir dentro de los sueños. Por desgracia, la historia de México es la historia de un infecundo bovarismo nacional. Queriendo nosotros los mexicanos escapar a la situación de dependencia, queriendo ser libres, sólo hemos ido forjando nuevas cadenas. Nos liberamos de la dependencia hispana pero sólo para caer en nuevas dependencias. Por ello nuestra realidad sigue siendo la misma, aunque hayan cambiado los signos de nuestra dependencia.

Los mexicanos se empeñaron, a través de largos años de guerra fratricida, por semejarse a los grandes modelos de naciones que, por su historia y realidad, nos eran en esos momentos ajenos. Caso, en diversos pasajes de sus trabajos sobre México y Latinoamérica, mostrará el abismo, el terrible divorcio en que se han mantenido y se mantienen los ideales y la realidad. El bovarismo se ha hecho expreso una y otra vez en la historia mexicana. El bovarismo como símbolo de un sueño una y otra vez perseguido y una y otra vez fracasado.

Un ejemplo de este bovarismo ha sido la inútil adop-

ción de sistemas y leyes extrañas a la realidad mexicana. Se pensó, ingenuamente, que la adaptación de las mismas, su imposición a una realidad de la que no habían surgido, ni había tenido tiempo de asimilarlas, bastaría para que, como en un acto de magia, dicha realidad se transformase. Los pueblos latinoamericanos —dice Caso en otro lugar— "no se organizaron políticamente lle-

vando a sus constituciones oficiales escritas atributos privativos de la realidad nacional, reflejando en los preceptos de sus leyes las necesidades peculiares a cada sociedad". Los latinoamericanos sólo nos hemos confor-

² A. Caso, "La doctrina Wilson, sin Wilson" en Opus cit. Pp. 111-116.

¹ Antonio Caso, "El bovarismo nacional", Discursos a la na-ción mexicana, Librería Porrúa, México, 1922, pp. 77-82.

mado con imitar leyes y preceptos, que nacieron en otros pueblos de necesidades que les eran peculiares. "La constitución no brotó en México como expresión genuina de lo que hay en casa, sino que se pidió al extranjero, como los útiles de nuestra industria, como las modas de nuestras mujeres encargadas a París o a Nueva York." ¿Qué es lo que hemos hecho y venimos haciendo? "Tenemos el bovarismo constitucional más claro y patente: la facultad de concebirnos políticamente diversos de como somos en realidad."

Antonio Caso toca la raíz del fracaso de la experiencia liberal mexicana. El fracaso del liberalismo de nuestros románticos reformistas que cayeron en el callejón sin salida del porfiriato y otras oligarquías. El fracaso del vano empeño por semejarnos a las grandes naciones que en Europa y en América marchaban por el camino llamado del progreso. Empeño retórico que sólo transfirió nuestra dependencia, el paso de un colonialismo a otro, al mismo tiempo que la realidad, surgida a lo largo de tres siglos de coloniaje hispano, se mantuvo intocada. Se pasó de un dominio a otro dominio. Este fue el fracaso de una clase media mexicana, que hablaba de transformarse en una burguesía nacional, para que hiciese por México lo que otras burguesías en el mundo habían hecho por Inglaterra, Francia y los Estados Unidos, para acabar en simple intermediaria o amanuense, de esas grandes burguesías. Surgió una seudoburguesía que hacía depender su prominencia social y económica de un tipo de explotación que en nada se distinguía del heredado de la Colonia, del dejado por el peninsular español al ser desplazado de su conquista. Los mexicanos se habían, inútilmente, desangrado en nombre de ideales a los que la realidad mexicana era extraña. "Nos dimos constitución democrática por imitación. El prestigio de los Estados Unidos y la Revolución Francesa son las causas de nuestra legislación fundamental. Por esta razón, es fácil demostrar que la Constitución de 1857 no ha estado vigente nunca en nuestro medio político, a pesar del tiempo que lleva de haberse redactado y promulgado."

Insistiendo en estas ideas, Antonio Caso vuelve a referirse a la constitución que los mexicanos se dieron en 1857. "La Constitución de 57 —dice— proclama que México es una república democrática, representativa, federal; es decir, que nuestra nación ha de regirse por un gobierno idealmente perfecto. Puede afirmarse que desde el año de 1857 hasta este de 1913, la constitución ha regido soberanamente en el papel venerable en que está escrita, pero ni media hora ha sido, como debe ser, la ley fundamental de nuestros gobernantes, la norma suprema de nuestras actividades nacionales." ¿Quiere esto decir que los mexicanos estamos negados para la democracia? ¿Es la libertad y la democracia algo ajeno a nuestro modo de ser? Por supuesto que no. Los mexicanos, piensa Caso, como cualquier otro pueblo, pueden llegar a ser plenamente libres, y a practicar una auténtica democracia, pero sólo partiendo de su realidad, de lo que ésta le permita, para pasar de esta posibilidad a nuevas posibilidades que tendrán que ser cada vez más amplias. Las constituciones, de las que ha sido imitación la nuestra, han expresado una determinada realidad, una posibilidad, lo que determinados pueblos han querido y han podido alcanzar. "La ley es siempre un hovarismo, un ensayo de sanción del bien social; pero el bovarismo que desconoce por completo las condiciones de la realidad es un mal, y el que logra sintetizarlas con las formas imperativas del ideal, es el mayor de los bienes jurídicos y políticos. Es necio declarar que la democracia no puede proponerse a nuestro pueblo para su forma de gobierno; pero es demencia querer alcanzar la perfección sin el esfuerzo combinado de las generaciones."

No somos, desde luego, un pueblo de monstruos, ajenos a la posibilidad de valores que otros hombres han hecho suyos. Lo que tenemos es una historia distinta, una historia en la que la realidad ha tomado formas que no son necesariamente propias de otros pueblos. Es con la realidad con la cual hay que contar si queremos, como esos pueblos, transformarla. Antonio Caso hace depender esta nuestra historia y la realidad que la misma ha forjado, de la especial situación de dependencia con que surgimos a la historia. Una larga dependencia impuesta por España a nuestros pueblos, de la cual intentamos salir imitando simplemente modelos creados por pueblos libres. Podremos ser, por supuesto, un pueblo libre, pero siempre que sepamos contar con la especial realidad que nos ha tocado históricamente en suerte. Nuestra situación no ha sido ni es la de los pueblos que, de acuerdo con nuestro bovarismo, quisiéramos ser. Es otra historia, otra realidad, con la cual habría que contar para su remodelación. "Fuimos una colonia española - dice Casoy nuestros mayores hicieron apresuradamente de nosotros una república federal y democrática." Pero este modo que nos propusimos, al no ser expresión de nuestra realidad y propio desarrollo, como lo fue de los modelos que en vano tratamos de imitar, fracasó una y otra vez. ¿Cuál es entonces la realidad con la que hemos de contar para remodelarla? "Somos un conglomerado de razas distintas, una síntesis, un tanto abigarrada, de culturas diversas, un país de vastísimo territorio y además, un país pobre, con formidables problemas étnicos y agrarios, con problemas pavorosos relativos a la educación pública, a la organización de la justicia, al ejercicio orgánico del sufragio." No podemos saltar repentinamente de este modo de ser, al que implica lo contrario de esa situación, al que implica su negación. Podremos llegar, por supuesto, pero por pasos; dominando uno a uno los problemas que plantea la realidad. No somos los únicos, agrega Caso: "...existen otras naciones, gemelas nuestras, hijas de España y sus tradiciones, herederas de su genio colectivo que, como nosotros, tienen los mismos problemas, la propia organización política, el mismo origen étnico, la misma enorme riqueza potencial de nuestro suelo y la propia falta real y actual de recursos económicos". Pero será precisamente contando con esta realidad, que los pueblos han de transformarse. Dentro de su propia realidad llevan, necesariamente, el instrumental de su cambio. Caso, como ayer Andrés Bello, el maestro venezolano, y el chileno Francisco Bilbao, así

como otros muchos latinoamericanos, sabe que es a partir de nuestra propia historia y de nuestra experiencia de la realidad en que nos hemos formado, que han de darse los elementos que nos permitan negarla sin negarnos a nosotros mismos. Negar la realidad, lo que hemos sido, pero a la manera como enseñaba Hegel a negar la historia, por Aufhebung, por asimilación, siendo plenamente lo que se ha sido para no tener que serlo nuevamente.

Nuestra historia, dice Caso, nuestro cambio, pudo haber sido mejor, menos brusco, menos acelerado, de acuerdo con un movimiento que nos permitiera digerir, sin indigestiones. "Habría sido mejor, sin duda, un tránsito menos brusco, una historia nacional menos dramática, de lenta evolución, de gestión pausada, acompasada, uniformemente acelerada, como dicen los matemáticos; pero las naciones no marchan acompasadamente, porque no las guía la pura razón, sino el sentimiento; ni es geométrico ni exacto su destino; ni sobre todo, es tiempo ahora de pensar lo que habría podido o debido acontecer, sino de aceptar lo acaecido, todo lo acaecido, errores y verdades, bovarismos y quijotismos generosos e imperfectos." 8 Esto es, habrá que partir, sin ocultarla, de nuestra situación, de nuestra realidad. Y dentro de esa realidad lo que hemos sido como pueblo dependiente, de nuestro fracaso en romper esta dependencia, para en algún momento dejar de ser lo uno, y evitar lo otro. Esto es, para no caer en nuevas dependencias, para no repetir experiencias que, por serlo, no tienen ya que seguir siendo. Para ser distintos, pero no tan distintos que dejásemos de ser nosotros mismos; para ver en el pasado y la realidad por él construida, lo que fuimos y que por haberlo sido no debemos ya de seguir siéndolo, por ello, ser otra cosa.

² A. Caso, "El conflicto interno de nuestra democracia", *Opus cit.* pp. 119-131.

Pero, ¿por qué caminamos en el vacío? ¿Por qué practicamos ese bovarismo negativo? La realidad, su historia, pareciera que nos hubiera forzado a tomar decisiones circunstanciales y a tomar posturas para las cuales no nos encontrábamos preparados adecuadamente, obligándonos a tomar, aunque fuese de prestado, ideales y actitudes propios de otros pueblos, originados en circunstancias que han sido las nuestras. Bruscamente, tratamos de pasar del orden colonial que nos fue impuesto a lo largo de tres siglos, a un orden democrático para el que nuestro pueblo no estaba preparado. Pero había que aprovechar la coyuntura, no se podía hacer otra cosa, si no queríamos mantener nuestra situación de dependencia. Esto es un hecho ineludible y a él se refiere Antonio Caso. Pero lo hecho hecho está, y hay que contar con ello; lo importante ahora es no seguir repitiendo la misma actitud. La toma de conciencia de estos hechos frustrados implicará la posibilidad de no mantenerse en los mismos. A ello tiende el reclamo del maestro mexicano, y su crítica al pasado que, queramos o no, señala la posibilidad de nuestro futuro. "Los problemas nacionales —dice Caso— jamás se han resuelto sucesivamente." Afirmación hecha, precisamente, para que no repitamos el mismo error; para que, en adelante, hagamos algo distinto de lo que hicieron nuestros mayores pero que asimilemos nuestro pasado, nuestra historia, nuestras experiencias. ¿Qué es lo que ha sucedido al no hacer esto? "Como nuestras necesidades -agrega-, a medida que pasa el tiempo, se acumulan y quedan sin satisfacción adecuada, la única solución posible es la trágica, esto es, la guerra civil." El bovarismo no resuelve los problemas, simplemente los deja sin solución y la realidad, pese a ello, sigue su marcha, cambia y se convierte en violencia; en la violencia propia de la acumulación de problemas una y otra vez marginados. Así, la retórica bovarista marcha por un lado y la realidad, cada vez más violenta por no ser atendida, por el otro-"Otros pueblos, más felices que el nuestro, han ido resolviendo, por partes, sucesivamente... sus cuestiones políticas y sociales. México, en vez de seguir un proceso dialéctico uniforme y graduado, ha procedido acumulativamente. Por esa razón, a veces, la patria misma parece peligrar, si intenta buscar un término a sus desventuras insustanciales." Tal es ahora la realidad a la que tiene que enfrentarse el mexicano de nuestros días. El que haya sucedido así no es culpa suya; pero sí lo será el que siga sucediendo. "Pero no ha dependido sólo de nosotros el que nuestros problemas se acumulen y nos dejen perplejos ante la realidad social y nos tornen revolucionarios inveterados." El orden, un falso y endeble orden, resultado de esta actitud, estará siendo siempre amenazado y a veces destruido por la realidad inútilmente contenida. "Causas profundas, que preceden a la Conquista, y otras más, que después se han conjugado con las primeras, y todas entre sí, han engendrado el formidable problema nacional, tan abstruso y difícil, tan dramático y desolador."

Nuestro mal empieza en el mismo acto de la conquista. Un acto que se reproducirá a lo largo de toda esta América hispana, pero que no veremos expreso en otros pueblos. Otros pueblos también han sufrido dominaciones, conquistas, y han sabido de dependencias; pero en un plano distinto del de nuestros pueblos. Allí conquistadores y conquistados han acabado por ser parte de una nueva realidad, la negación se ha resuelto dialécticamente, formando síntesis, nunca acumulaciones. Pero entre nosotros, el primer acto, el de la conquista, implica ya un acto de acumulación y no de asimilación. La Conquista fue un bien, dice Caso. "Europa, gracias a España, realizó en América la más extraordinaria ampliación de sus posibilidades de desarrollo cultural. Pero, desde el punto de la felicidad humana, la Conquista fue un mal, un inmenso mal para los aborígenes de Anáhuac." No se fundió España con los aborígenes de esta América, se sobrepuso a ellos, los dominó e impuso su cultura, la sobrepuso negando la de ellos. Les negó su propio ser imponiéndoles algo que no les era propio. No les permitió asimilarse tal v como ellos eran, los obligó a una falsa renuncia de sí mismos. Se inició aquí esa permanente renuncia del hombre de México, renuncia a su propio ser para obligarse a ser lo que no estaba en su modo de ser. Ayer por una imposición y después para escapar a esta imposición. "Dícese comúnmente que el español vino a dar al traste con los ídolos y sacrificios humanos —dice Caso—, y plantó sobre las ruinas de los teocallis paganos, la cruz cristiana. Sí. Esto implica un gran bien para la civilización universal; pero implica, asimismo, un dolor, un martirio y, sobre todo, un problema dificilísimo de resolver en la historia mexicana: la adaptación de dos grupos humanos a muy diverso grado de cultura."

La cultura universal se extendió pero no se enriqueció, al sobreponerse, ocultando, a la cultura indígena. El hacedor de esta cultura, y lo que fue impuesto con sus problemas, se sintió, una y otra vez, sometido a algo que sentía extraño, no propio, hasta culminar en el acto de violencia de la revolución de independencia, por la cual el mexicano intentó arrancarse algo que no consideraba extraño, pero adoptando algo que tampoco había creado. A un acto de acumulación ha seguido otro y otro, en una cadena que parece no tener fin. ¿Cómo formar un pueblo—pregunta Caso— con culturas tan disímiles? ¿Cómo tener un alma colectiva con factores tan heterogéneos? ¿Cómo, en fin, conjugar en un todo congruente, la incongruencia misma de la Conquista?

A esta sobreposición, decíamos, seguirían otra y otra. Tratando de arrancarnos la imposición de la Conquista, nos impusimos otras expresiones de la cultura europea, que estaban más allá de aquella en que se habían formado nuestros conquistadores y colonizadores. "Y nos declaramos, a destiempo, demócratas y republicanos federales." "Los hombres todos —dice Caso—, mexicanos o no, buscamos siempre lo que creemos mejor, y, claro está, tendemos a ensayarlo en nuestros propios asuntos y problemas; pero las condiciones de México hicieron que, como no se había resuelto aún el problema de la Conquista, el esfuerzo democrático resultara fallido." Pero, ¿termina aquí esta historia de yuxtaposiciones? No, Caso señala la que se

intenta ya en estos últimos años, la del socialismo. Aun no hemos sido plenamente coloniales, en la forma de haberlo sido para no seguir siéndolo, aún no hemos sido plenamente liberales, para no tener que seguir siéndolo, cuando ya pretendemos ser socialistas. Tratamos, una vez más, de borrar una yuxtaposición con otra, una imposición con otra. "El último episodio de la imitación de las ideologías sociales y políticas de Europa en nuestro ambiente nacional, es el socialismo, el bolchevismo." "El socialismo, teóricamente, como reivindicación de bienes humanos conculcados a los desposeídos por los poderes es —dice—, más que una idea plausible, una verdad includible." Esto puede y debe ser, pero de acuerdo con nuestra propia realidad, de acuerdo con las necesidades de la misma. No inculcado artificialmente, imponiéndolo sobre una realidad cuyas demandas deben antes ser resueltas. Por ello, agrega: "Su aplicación a nuestro medio histórico y orgánico tropezará, no obstante, con tantos obstáculos o más, como halló la democracia en el siglo XIX. Todavía no resolvemos el problema que nos legó España con la Conquista; aún no resolvemos tampoco la cuestión de la democracia, y ya está sobre el tapete de la discusión histórica el socialismo en su forma más aguda y apremiante." 4 Esto es lo que no puede seguir, la superposición tiene que terminar, de otra forma sólo acumularemos cadenas a nuestra situación de dependencia. Europa, el Mundo Occidental, había seguido otro camino. Había andado ya los caminos que vanamente intentan aún caminar nuestros pueblos en América; pero los había andado en forma de no tener que seguir andándolos. Como diría José Ortega y Gasset, los europeos habían sido feudalistas, revolucionarios, liberales, pero ya no eran por el hecho de haberlo sido. Nosotros no, nosotros seguimos siendo colonizados, liberales y pretendemos ser socialistas, pero sin haber sido antes ni lo uno ni lo otro, por vestirnos simplemente, con ropajes extraños a nosotros mismos.

^{4 &}quot;Los problemas nacionales", México, apuntamientos de cultura patria. Imprenta Universitaria, México, 1943, pp. 17-21.

¿Qué somos? ¿Por qué el nunca terminado conflicto entre realismo e idealismo? ¿Por qué la realidad no se idealiza y se transforma? ¿Por qué el ideal no se realiza? Esta contradicción la encuentra Caso en nuestro mismo pasado español. En la España de los pícaros y de los quijotes. Realismo sin aspiraciones e idealismo ajeno a toda realidad. "Nuestros países de tradición española —dice heredaron el realismo terre a terre de la raza clásica de la novela picaresca de celestinas, lazarillos y buscones, y de la pintura perfecta de enanos y mendigos, junto con el irrealismo de Don Quijote, que sabe luchar contra molinos de viento y hacer de una zafia y hombruna campesina el tipo perennemente ridículo del petrarquismo épico. Lo que no heredamos de España fue genio. El genio, en general, no ha sido atributo nuestro. Esto es, nos fueron impuestas formas extremas del modo de ser del español, que al no ser asimiladas por nuestro propio modo de ser, permanecieron extrañas, cáscaras que anularon toda posible y original expresión. Fuimos burdos sanchos o ridículos quijotes y nunca lo que lo uno y lo otro han sido y representan para el español, para su genio."

Refiriéndose a la obra de Rodó, Caso habló de nuestra incapacidad para hacer de Sancho y del Quijote una entrañable expresión de la realidad del pueblo mexicano, como lo han sido del pueblo español. "Pero nuestro realismo, indiferente, si no enemigo, de ideales nobles y altos, nutrido de la densa, de la homogénea y doliente masa de indios analfabetas. Nuestro realismo tropical, perezoso, realismo de Calibanes, jamás sintió en sus carnosos y macizos lomos el soplo mágico, el luminoso latigazo de Ariel, sino la inspiración subterránea de irrealismo de ininteligencia de la vida y el mundo que nos instiló con su dominio, su sangre y su predilección, España." Porque realismo e idealismo deben ser combinados, el realismo debe idealizarse y el idealismo realizarse; esto es propio del hombre, de toda obra humana. Separado lo uno de lo otro queda sólo la materia en bruto, extraña al hombre, o el ideal sin posibilidad, y por ello extraño también al hombre.

Ejemplo de este desajuste, a nivel de la historia de todo un pueblo, ha sido, por lo que a México se refiere, el jacobinismo y el positivismo; el idealismo extraño a la realidad, y el realismo absoluto, sin aspiración. "El jacobinismo de los liberales mexicanos es --dice Caso-, quizás, una de las formas del irrealismo español, uno de los desarrollos del don-quijotismo." "Los liberales mexicanos, sin tener en cuenta aquel axioma que debió ser caro al realismo de Sancho Panza: no se ganó Zamora en una hora, dijéronse: demos a nuestro pueblo, no las libertades que le competen, sino las libertades del hombre. Démosle los derechos absolutos del Hombre, no los derechos contingentes e históricos que habrían logrado hacer su felicidad relativa; otorguémosle la forma de gobierno perfecta, la sola signa del hombre, la que obrará el prodigio de transformar una colectividad sometida al régimen inhumano de la colonización española, en Ciudad del Sol, en república ideal, en el país felicísimo de Utopía." Se legisló para el hombre en abstracto, y se olvidó la realidad que ĥabía que elevar, que transformar, al hombre de carne y hucso que había sido y seguía siendo explotado. Tal fue, se ha visto ya, la Constitución liberal de 1857; llena de lirismo, exaltación de la libertad, pero extraña al hombre concreto de México y su auténtica y real libertad. El liberalismo como jacobinismo, luchó contra el sanchismo conservador que no quería saber de cambios que alterasen sus intereses, pero para caer, a su vez, en un nuevo sanchismo; el que se iba a derivar, paradójicamente, del propio jacobinismo irrealista. Este sanchismo lo expresó el positivismo. La doctrina en que se transformó el jacobinismo fatigado de tantas luchas, cansado de su propio irrealismo.

La República entera —dice Caso hablando del triunfo del jacobinismo en la República restaurada—, clamaba por la paz, después de la sangrienta época de pasiones políticas desatadas e irreconciliables. Era el instante de la reacción constructora, del progreso orgánico, de la estabilidad social, conseguidos a costa de tremendos sacri-

ficios. Don Gabino Barreda, así se llamó el médico discípulo de Comte, emprendió la obra de regeneración." Iba a cimentar sobre la ciencia el progreso de México. "A la política tumultuosa de los jacobinos generosos, pero irrealistas recalcitrantes, sucedería la política serena que se basa en las inducciones sociológicas, en las deducciones históricas, en la tradición de los pueblos." El positivismo hizo de lado el sanchismo colonial, pero también a la metafísica jacobina inspiradora de revoluciones interminables, para adoptar una nueva forma de sanchismo supuestamente inspirado en la conciencia, pero sanchismo al fin.

"El comtismo —dice Caso— vino de perlas a la raza. Nuestro realismo ingénito, tropical, perezoso, halló en la filosofía positiva su sanción. Esta filosofía ahorraba el pensar; declaraba baldío el esfuerzo de los grandes metafísicos constructores de sistemas, legitimaba la idiosincrasia nacional, indiferente a la perfección del conocimiento." Se sustituyeron los fetiches del catolicismo colonial, por los fetiches seudocientíficos de la filosofía positivista. Se pasaba de un orden a otro orden; pero un orden en el que sólo se cambiaban los amos, los señores. El mismo pueblo explotado de ayer seguía siendo el explotado pueblo de ahora. Se cambió la terminología de la explotación; pero se mantuvo ésta intocada. El Sancho colonial se vestía ahora con la levita y la chistera del cientificismo que justificaría el orden y la tiranía, supuestamente honrada, del porfirismo. La humanidad entera caminaba hacia el progreso. México entraba en esta marcha, pero sometido a los intereses de los grandes líderes de la misma; ahora en calidad, por supuesto, de servidor de intereses que le eran ajenos. Servidores prudentes de un progreso que no era el nacional, fueron los hombres formados por el positivismo. La industria, el comercio, la riqueza económica, fueron los grandes desiderata de la humanidad. Estos deberían ser, también, para los mexicanos; pero, para su desgracia, en otro plano. "El hombre prudente, que no se aventura ni en los negocios ni en la especulación metafísica -dice Caso-,

que siente la necesidad de hallar un sistema filosófico que justifique ante su conciencia limitada su actitud psicológica, por medio de las negaciones positivistas y la moral del egualtrismo; el hombre prudente, indiferente, juicioso, sumiso, pequeño en suma, tal fue el director de la vida de México en el senado, en la cátedra, en el foro, en la magistratura, en la clínica, durante la dictadura pacífica de Porfirio Díaz. El positivismo había triunfado estableciendo el gobierno que nunca se propuso un ideal, propio

de individuos que parecían no tener ninguno."

Don Quijote y Sancho, expresión dialéctica del modo de ser de nuestros conquistadores y colonizadores, se transformarán, en esta América, en modelos huecos de un modo de ser que tampoco nos fue propio. De allí su fracaso. De allí el vacío sobre una realidad a la que no podrían integrarse. Tal fue la experiencia quijotesca del jacobinismo, y la experiencia sanchopancista del positivismo. "El fracaso del positivismo mexicano --dice Caso-- está demostrado. Es una de las condiciones directas de la tremenda crisis moral que sufre la República. Contra el positivismo porfirista se levantó la Revolución." Sancho había fracasado, pero también el Quijote jacobino. "Jacobinismo y positivismo, las dos formas de nuestros pensamientos colectivos, se han aquilatado ya en el proceso dialéctico de la historia. Ambas resultaron fallidas." Sin embargo, agrega Caso, el pueblo recordará siempre la generosidad, gallardía y brío revolucionario de nuestros quijotescos jacobinos. No así a los seguidores del positivismo, estrechos, egoístas, timoratos, hombres que habían delegado sus libertades para satisfacer sus pequeños y limitados intereses.

Bien, así ha sido, pero no tiene por ello por qué seguir siendo, piensa el maestro mexicano. La experiencia de un pasado, que aún se resiste a serlo, deberá entonces normar el futuro de la nación, la acción de los mexicanos. "Ni jacobinismo ni positivismo. Ni donquijotismo irrealista, ni sanchismo positivista. Ni ideales irrealizables, ni subordinación indiscrepante a la realidad imperfecta; sino alas y plomo, como quería Bacon." Esto es, fuerza para

vencer los obstáculos que se oponen a la realización de los ideales; pero también ideales amplios y humanos que no se encuentren imposibilitados de realización por ajenos al hombre que los enarbola. No más palabras sonoras, pero tampoco timidez en los esfuerzos por transformar a una nación como la mexicana. Caso vuelve a plantear el problema del bovarismo, que puede ser tanto un estímulo como un obstáculo, si no se sabe combinar con los medios de su posibilidad. "Combínese —dice—, en suma, el bovarismo de la ley con el consejo discreto de la razón; y que la verdad, el clásico justo medio aristotélico, esplenda al fin sobre los viejos sistemas, sobre las ideas derrotadas en la dialéctica de nuestra historia: el jacobinismo fantástico y el positivismo indiferente." 5

4

Caso verá en la Revolución Mexicana la revuelta de la realidad contra el falso modelo de solución a sus problemas que representó el positivismo. Pero esta revolución no debe caer, otra vez, bajo el espejismo de modelos extraños a la realidad que la ha originado. No debe ser una nueva "imitación extralógica". Y esto sería para Caso la adopción del marxismo indiscriminado. No niega, como ya se ha visto, los altos ideales humanitarios que le mueven, pero teme, por un lado, se repita la experiencia jacobina, pero también, paradójicamente, la experiencia positivista. Ya que como con el positivismo, los indiscriminados seguidores criollos del marxismo una vez más, sin asimilar la letra a la realidad, niegan cualquier doctrina y cualquier punto de vista que sea considerado contrario a sus puntos de vista acusándolo de ideología burguesa y, por lo mismo, incongruente con el marxismo. ¿Dejaremos a un lado a Platón, Descartes, Kant, Nietszche y a todas las expresiones del pensamiento humano? Será

⁵ A. Caso, "Catolicismo, jacobinismo y positivismo", Discursos a la nación mexicana, pp. 55-73.

todo esto ideología burguesa y maldita? —se pregunta. Entonces yo reniego de esta acción como enemiga de la cultura humana. Otra vez se vuelve a caer en la explicación económica, vista como la única explicación posible, dice el autor de La Economía como desinterés y como caridad. No se puede, una vez más, echar por la borda todo nuestro pasado para adoptar un nuevo modelo, que, como los otros, no ha tenido su origen en esta siempre olvidada realidad. Caso piensa que la Revolución Mexicana puede dar lugar, a que se asuma el ideal, y la realidad, un paso que no se dará si adopta otro modelo que no responda a esta olvidada realidad, como sucedió con el modelo colonial, el jacobinismo y el positivismo. No debemos olvidar esto; queramos o no, hemos hecho historia. Una historia llena de equívocos, pero que es nuestra historia. La historia que tenemos necesariamente que asimilar, si no queremos seguir dependiendo de un pasado nunca asimilado.

"Poscemos —dice Caso— una filosofía moral propia o pretendemos alcanzarla; una lengua vernácula, una cultura sui generis, un pasado caótico y monstruoso, si se quiere, pero en él jamás escasearon actos de heroísmo y santidad." Tenemos el no asimilado pasado colonial, jacobino y positivista, pasado que ha de ser devorado si no queremos que nos siga devorando eternamente. Por ello, a esos modelos no debemos agregar un modelo más que deje intocada nuestra realidad y mantenga vivos nuestros ya centenarios problemas. "¿Dejaremos que se disuelva este contingente tradicional de virtudes propias, en el vórtice de los conflictos del mundo?" ¿Hemos de adoptar nuevas formas de subordinación, de dependencia?, ¿cambiar viejos amos por amos nuevos? Todos los grupos sociales en el mundo se unen y fortalecen, en cambio nosotros seguimos manteniendo la desunión que originan ideologías que no atañen a nuestra realidad. "No sólo los poderosos se han unido, también los proletarios han venido elaborando, con la debilidad de cada quien, la fuerza de conjunto. México está enfrente de poderes internacionales y puede perderse como arista al viento. La única defensa posible para la patria, en estos magníficos días de prueba que alcanzamos, es el social-nacionalismo. Que levante a México sobre su destino y dé a la raza la conciencia de su dignidad indivisible y triunfante."

Es la incapacidad nuestra para organizarnos, para asimilar nuestro pasado y para hacer de esta asimilación el instrumento de nuestro porvenir, lo que origina la debilidad de nuestros pueblos, y los hace pasar de una a otra dependencia. Bolívar, dice Caso, intentó nuestra organización, buscó la unidad de nuestros pueblos, pero fue el fracaso de sus esfuerzos lo que originó nuevas formas de dependencia; y la aparición de poderes que pretenden organizarnos por la fuerza siempre en función con sus limitados intereses. "...si la autoridad internacional bolivariana se hubiese perfeccionado, los Estados Unidos no habrían podido proclamar doctrinas políticas para salvaguardar la integridad del Continente".7 Una integridad que debería ser obra de todos y cada uno de los pueblos latinoamericanos, y que resulta ser de una sola potencia. Porque ante nuestra desunión es una potencia lo que puede decidir de nuestro futuro. Tal es lo que pretendió el presidente de los Estados Unidos, Wilson -dice Caso-, al declarar el derecho de su nación a reconocer o no el derecho de los pueblos latinoamericanos, concretamente México, a organizarse de ésta o aquella manera. Juzgando de su legitimidad o ilegitimidad. "Nuestros gobiernos no serán reconocidos si no son legítimos —dice Caso—. El presidente Wilson, de una sola plumada, merma nuestra soberanía o la constriñe..." ¿Quién decide de nuestra legitimidad y por qué? Por ello: "Los Estados Unidos serán el perpetuo aliado de la ruina de las naciones americanas y el puritanismo del ilustre presidente la base moral de muchas inmoralidades." 8 Nuestros países, sin la

⁶ A. Caso, "La libertad de cátedra y la constitución española", Nuevos discursos a la nación mexicana. Librería Pedro Robredo. México, 1934, pp. 43-58.

⁷ A. Caso, "El pensamiento de Bolívar", Opus cit., pp. 91-101.

8 A. Caso, "La doctrina Wilson...", en Discursos a la nación mexicana.

unidad que podía darles la asimilación de las diversas expresiones de su encontrada realidad, son así fáciles víctimas de intereses que les son extraños. Por ello a una dependencia sigue otra dependencia, en una cadena que ya debe terminar. No más la adopción de modelos que sean extraños a nuestra realidad. Ŝin que con esto se pretenda el rechazo de todo ideal por el hecho de parecernos extraño. Nada es extraño al hombre y los ideales de la humanidad menos aún. El hombre concreto debe, eso sí, reconocer estos ideales dentro de sí mismo. Reconocerlos pero como propios, y no más como algo extraño. En las entrañas mismas del hombre se encuentran los ideales todos de la humanidad; como expresiones que son de los concretos anhelos que tiene cada uno de los hombres que forman esta humanidad. Buscar en sí mismo estos ideales, sentirlos como propios y no más como modelos que han de ser simplemente imitados habrá de ser la solución del problema mexicano y latinoamericano. Alas para volar, pero también plomo que ligue al hombre a la realidad de que es originario.

5

¿Cómo dar este paso? ¿Cómo dar el paso que ligue nuestra realidad con los ideales de la humanidad que son también nuestros? "Partir de la patria hacia la humanidad, directamente —dice Caso—, no es posible. Entre la patria y la humanidad está la cultura, como mediador plástico indispensable; por lo tanto, el modo de ampliar la idea de patria es referirla, no a la humanidad entera, sino a la cultura a que corresponda la vida nacional." México, como Latinoamérica, no es ni puede ser extraño a los grandes ideales de la humanidad, y la mejor forma de hacerlos propios es su concientización. La conciencia es el instrumento con el que el hombre se asimila al mundo y asimila su mundo. El mundo que es propio de todo hombre, de todos los hombres. Tomar conciencia es saberse a sí mismo como hombre en una sociedad de que

es ineludible parte como tal. La cultura y su expresión es el instrumento de esta concientización, de la toma de conciencia del hombre como parte entrañable del ser de los otros hombres; de la humanidad en concreto y no más como una abstracción. Es a través de la cultura, dice Caso, que "México puede aspirar, afirmando su personalidad, a integrar el concierto humano. Amando la cultura vernácula se ama, como Spinoza, intelectualmente, a la patria misma, y se prolonga ésta hacia la humanidad." 9

Elevarse pero sin abandonar la realidad de que se es parte. Idealista, pero siempre consciente de la forma como los ideales han de ser realizados. En este sentido, México, la patria mexicana, debe ser visto como el ámbito de posibilidad de todo ideal, el ámbito donde ha de ser realizado cualquier modelo, por alto que éste sea. El no haberlo hecho así fue lo que originó el fracaso de nuestros jacobinos y positivistas y puede originar también el de los hombres que han hecho la Revolución. "Los ideales, como todas las cosas --dice Caso--, pueden ser buenos o malos. Tan deplorable es quien limita su horizonte y lo cierra a cuatro palmos de su nariz, como quien por ensancharlo sin medida alcanza a disolver, en incolora vaguedad, la imperiosa urgencia de las cosas más próximas, que Dios nos puso a la mano porque las defendiéramos nosotros mismos, porque de las más lejanas no precisa que cuidemos." Lo inmediato es la patria, la realidad inmediata de la que se debe partir hacia las expresiones de otras realidades. Es a la patria, que se encuentra sobre cualquier otro ideal, que debemos cuidar. "En un conflicto imposible —agrega— entre México y la raza hispanoamericana, preferimos a México, porque ideales que destruyen la realidad no merecen ese nombre, sino más bien el de irrealidades monstruosas." La patria es primero que la raza, como la raza primero que la humanidad. "La mejor manera de servir a la raza es ser un buen patriota; el mejor modo de servir a la humanidad es trabajar por la

⁹ A. Caso, "Nacionalismo y humanidad", Nuevos discursos a la nación mexicana, pp. 61-70.

raza." "¡Desconfiad de quienes querrían poner sobre el dolor concreto y palpitante de una patria, el amor a una raza hipotética; desconfiad, sobre todo, de quienes, haciendo alarde de falso humanismo, declaran renegar de su patria!" ¹⁰ México puede y debe prolongarse en otros hombres, solidarizarse con otros hombres a partir de la conciencia de su propia y concreta humanidad. Se puede aspirar, como mexicanos, al ideal de una raza cultural latinoamericana, pero ideal que no deberá estar reñido con el ideal más amplio de una humanidad plena y feliz. Pero siempre habrá que partir de sí mismo, del hombre, a la patria, a la raza, y a la humanidad. ¡Ni Quijote alienado por el ideal, sí Sancho enajenado por su realidad!

¡Hay que asimilar! Los ideales en la realidad y la realidad en el ideal. Asimilar dialécticamente, como lo describe el hegeliano. Dejar de ser, pero al ser otra cosa seguir siendo lo que se ha sido en la forma de haber sido. No insistir, una vez más, en ser algo distinto de lo que se es, partiendo de una nada de ser. Tenemos ya una historia, aunque ésta sea la historia de nuestras frustraciones. Es de ella que debemos partir para no caer en nuevas frustraciones, para no repetir historias, que deberán ya sólo estar en nosotros como la experiencia de lo que no se debe seguir haciendo. ¡Aceptemos nuestra realidad! Y parte de esta realidad lo es, precisamente, el inútil empeño por anularnos a nosotros para ser de acuerdo con éste o aquel modelo que nos será extraño, si él mismo nos es, en forma alguna, expresión de la realidad que queremos negar. Negar sí, pero llevando en las entrañas la negación de lo que ha sido para que no tenga por qué seguir siendo. "Nuestras formas sociales y políticas —dice Caso- proceden de Europa y los Estados Unidos de América. Así tenía que ser, en mucha parte, dado el corto lapso de nuestra vida independiente; pero urge ya por la felicidad de nuestro pueblo, que cesemos de imitar los regimenes político-sociales de Europa y nos apliquemos

^{10 &}quot;La patria mexicana y la raza hispanoamericana", Excélsior, 19 de abril de 1924.

a desentrañar las condiciones geográficas, políticas, artísticas, etc... de nuestra nación, los moldes mismos de nuestras leyes; la forma de nuestra convivencia; el ideal de nuestra actividad. No podemos seguir asimilando las atribuciones de otras vidas ajenas. Nuestras miserias contemporáneas, nuestras revoluciones inveteradas, nuestra amargura trágica, son los frutos acerbos de la imitación irreflexiva." Tenemos que inventar, aunque sea un poco, crear, recrear, asimilar. De otra forma seguiremos manteniéndonos en el vacío. Un vacío que, en la historia, implica permanentemente subordinación a pueblos que, junto con las expresiones de su inventiva, llevan la fuerza de dominio al servicio de sus intereses. "Imitar —dice Caso— si no se puede hacer otra cosa; pero aun al imitar, inventar un tanto, adaptar; esto es, erigir la realidad social mexicana en el elemento primero y primordial de toda palingenesia."

"Más nos habría valido saber lo que hay en casa —agrega el maestro— que importar del extranjero tesis discordantes con la palpitación del alma mexicana." Pero esto ha sido así, es ya parte de nuestra realidad; con ello tenemos que contar, por que no siga siendo. ¡Alas y plomo! insiste, en diversos lugares. Idealistas, quijotes, pero asentados en la realidad que ha de hacer posible los ideales. "Quien quiera volar ha de tener 'alas y plomo', como decía Bacon, ha de ser respetuoso y osado, 'valiente y cortés', como reza el procoloquio castellano. Sin aspirar a algo mejor se retrocede sin remedio; pero sin saber con precisión a dónde se va, se fracasa, sin duda." "La gravedad de la materia pondera la intrepidez del pensamiento, México: ¡alas y plomo!"

Los mexicanos, como los latinoamericanos, nos hemos abstraído tratando de ser distintos de lo que éramos. Pero al abstraernos, el ser que, de cualquier forma, somos, se ha mantenido intocado y, por lo mismo, sin posibilidad de cambio. Hemos sobrepuesto nuestros ideales a la realidad; así fue como nuestra realidad quedó en tierra, sin ser afectada por las expresiones de otras culturas. Al menos así ha parecido ser una y otra vez. De allí la nece-

sidad de volver sobre la realidad, sobre la realidad que ha venido formándose, de fracaso en fracaso. Por ello el fracaso que captamos al revisar nuestra historia, es ya el mejor índice de que, pese a todo, hemos creado una forma de realidad sobre la que podemos apoyarnos para su necesario cambio. Porque, queramos o no, hemos entrelazado el ideal con la realidad en una forma que vemos como negativa pero que, al tomar conciencia de las mismas, puede transformarse en instrumento positivo de nuestra historia. De la historia que ya hemos hecho, historia de supuestas superposiciones, de supuestas acumulaciones que parecen no haber sido asimiladas. Pero la conciencia del todo nos va indicando que esta asimilación, pese a todo, es un hecho. El hecho a partir del cual podremos afianzar nuestra nacionalidad y, con ella, las ineludibles formas de relación con la humanidad en sus diversas y concretas expresiones. Antonio Caso pide, exige, una vuelta a nosotros mismos. Vuelta a lo que hemos sido, a lo que somos y una mirada a lo que queremos ser. Vuelta sobre nuestra realidad. Dice: "¡Idealistas que os empeñáis en la salvación de la República, volved los ojos al suelo de México, a los recursos de México, a los hombres de México. A nuestras costumbres y nuestras tradiciones, a nuestras esperanzas y nuestros anhelos, a lo que somos en verdad! Sólo así nos conduciréis a un estado mejor y nos redimiréis de nuestros infortunios." 13

¹¹ "Alas y plomo", México y apuntamientos de cultura patria, Pp. 27-30.

VI. LA CULTURA NACIONAL EN EL SIGLO XIX

1

Un tema que preocupa especialmente en nuestros días —por lo que se refiere a la cultura de pueblos como el nuestro, es decir, pueblos que tienen de común su situación de dependencia— es el que hace referencia a lo que se llama cultura de dominación y su natural respuesta, la cultura de liberación. Esto es, cultura impuesta, junto con otras formas de dominación, y el proyecto de una cultura que ha de representar la emancipación frente a la dominación y la creación de una cultura que sea la libre expresión de los pueblos que la realizan. Una temática que no es nueva para México y otros pueblos de la América Latina. Una preocupación semejante se hizo sentir ya a lo largo del siglo xix en Latinoamérica. En México esta preocupación dará sentido a las expresiones de la cultura nacional del siglo xix.

Nuestros próceres en el campo de la cultura propondrán como programa a realizar, una vez alcanzada la independencia política de España, lo que llamarán "emancipación mental". Saben, tienen conciencia, de una cultura de dominación, en la cual se han formado: la cultura impuesta por la colonización española a lo largo de tres siglos. Esta cultura había creado hábitos y costumbres, los hábitos y costumbres que impedían a los mexicanos liberarse real y plenamente de la larga colonización. Es este pasado mental o cultural, el que impide que pueblos como el mexicano se incorporen en la triunfante marcha que realizan otros muchos pueblos en Europa y Norteamérica por el camino del progreso.

Cambiar la cultura de dominación, impuesta por el coloniaje español, por la cultura de liberación en que se habían formado los pueblos adelantados del progreso y la libertad, va a ser la preocupación central de una élite

de mexicanos empeñados en completar lo que llamaban la liberación del pueblo mexicano. Esto es, dejar de ser aquello que se había sido por imposición, para adoptar libremente la cultura de pueblos que marcaban el futuro de la humanidad. Dos grandes revoluciones mostraban las vías a seguir, la Revolución Norteamericana de 1776 y la Revolución Francesa de 1791. Las dos revoluciones marcaban el hiato que separaba el pasado del futuro. Los Estados Unidos, Inglaterra y Francia expresaban también la cultura que debería ser adoptada por los latinoamericanos, concretamente por los mexicanos, para liberarse plenamente del pasado impuesto por el coloniaje español en México.

El paso de una cultura de dominación a una cultura que se quería nacional, de liberación, iba a ser aún más difícil y violento que el que significó liberarse políticamente de España. España, expulsada materialmente de la vida política del país, estaba viva dentro del espíritu de los mexicanos, que seguían actuando de acuerdo con los hábitos y las costumbres que tres siglos de educación colonial les habían impuesto. Arrancarse estos hábitos y costumbres, desarraigar los intereses que los mismos habían originado, será una larga y violenta tarea. Tal fue la preocupación de la revolución con la que se pretendió completar la Revolución de Independencia: la Revolución de Reforma. Una revolución encaminada a reeducar al mexicano, y a cambiar las instituciones que el pasado colonial le había impuesto.

El gran modelo a realizar lo mostraban los Estados Unidos y la Europa occidental. Ser como los Estados Unidos, ser como Francia e Inglaterra, será la preocupación de nuestros reformistas, como será, también, la de sus equivalentes en diversas regiones de la recién liberada Hispanoamérica, hasta el extremo sur de este continente. El mexicano Justo Sierra decía: ¡Seamos los yanquis del sur!; mientras en la lejana Argentina, Domingo Faustino Sarmiento gritaba: ¡Seamos los Estados Unidos de la América del Sur! Una propuesta que implicaría, sin embargo, la renuncia a un modo de ser, aunque éste hubiese

sido impuesto; renuncia al pasado que, quiérase que no, era propio; para adoptar un futuro que no había surgido de las entrañas del propio ser. Significaría adoptar, en forma relativamente libre, otra forma de coloniaje, de dominación. Precisamente, implicaría la adopción de la cultura de dominación que en nuestros días preocupa a pueblos como el nuestro, en un mundo que ahora abarca tanto a la América Latina como al Africa, Asia y Oceanía.

Los mexicanos, al término del siglo xix, sentirán una especie de desilusión. Parte de esta desilusión será la conciencia de la inutilidad de los esfuerzos hechos para semejarse a otros pueblos, anulándose a sí mismos. Pero también, con esta conciencia, surgirán nuevos esfuerzos para afianzar una cultura nacional que estaba siendo construida. Ahora, tomando en cuenta la experiencia de nuestro siglo xix, asimilándola como algo propio, como propio había sido el largo pasado impuesto por España, para crear en un nuevo intento, una cultura nacional, originada en las propias entrañas, sin ya pretender semejarse a otro modelo, sin aceptar una nueva cultura de dominación. En Latinoamérica, esta reacción la representó José Enrique Rodó y su declaración contra la nordomanía. En México, la primera expresión de esta reacción, que acompañará simbólicamente a la Revolución de 1910, la representó la generación de Ateneo, la que enarbola, entre otras, las ideas del maestro uruguayo.

Al finalizar el siglo xvIII y en la primera década del XIX, los mexicanos van tomando una más clara conciencia de lo que hemos llamado cultura de dominación, y de la necesidad de una cultura que la sustituya y los exprese libremente. Fuera de los dominios del Imperio Español se había gestado y se está realizando una cultura que descansaba, precisamente, en la conciencia del hombre libre. Era esta conciencia la que había originado la aparición de naciones que marcaban nuevos rumbos a la humanidad. Y era frente a estas nuevas naciones y el hombre que las estaba haciendo posible, que España y sus dominios iban quedando marginados. Estos eran el pasado, aquéllas el futuro. Los mexicanos, al igual que los

latinoamericanos, iban tomando conciencia de esta marginación. Una marginación que consideraban les había sido impuesta por la dominación que sufrían. Sacudirse dicha dominación será visto como el primer acto en la constitución de la nacionalidad. Los mexicanos no querían estar al margen de un mundo que descansaba en la idea del hombre como libertad. Un mundo que estaba siendo creado como expresión de la voluntad de este hombre libre. Por el contrario, España había impuesto a los mexicanos una sociedad y una cultura que ya desde el siglo XVI empieza a estar a la defensiva, terminando en retirada y aislamiento. La misma Metrópoli, al finalizar el siglo XVIII, sufrirá el impacto de la nueva cultura. Y será a través de los propios dominadores que la semilla de la modernidad prenda entre los mexicanos.

Una nueva filosofía va dando sentido a la nueva cultura, poniendo en crisis a filosofías de la dominación que hacían descansar su validez en la existencia de valores que trascendían al hombre, y por lo mismo lo subordinaban. Valores trascendentes que sólo la revelación y la fe relacionaban con el hombre. Era sobre esta fe y la revelación que se asentaba el orden colonial y la autoridad de emperadores monarcas e iglesia. La nueva filosofía que se desarrolla en Europa a lo largo de los siglos xvi, XVII y XVIII, ponía en crisis el orden del que aún era paladín el imperio español. A la vieja escolástica se va imponiendo la filosofía del racionalismo, de las luces o la ilustración. Una filosofía que ponía en duda cualquier autoridad que no tuviese su origen en la razón de que está dotado el hombre. Esta nueva filosofía oponía a la lógica deductiva de la escolástica una lógica inductiva, dinámica. Las verdades no eran reveladas, las verdades se encontraban en las cosas a través del hombre que mediante una incesante experiencia las iba descubriendo. Las deducciones dependerán ahora de la capacidad del hombre para experimentar y racionalizar. El centro del nuevo orden lo era el hombre. El hombre, todos los hombres, dirá Descartes, son, de acuerdo con la razón, iguales, proponiéndose así las bases de una revolución que lo mismo surge en los Estados Unidos que en Europa. La razón como expresión del hombre, de su humanidad, era el meollo del nuevo orden. ¿Cómo entonces los americanos podrían ser considerados inferiores a los europeos?, ¿cómo, igualmente, podrían los mexicanos ser considerados como inferiores a los peninsulares?

La Metrópoli estaba siendo contagiada por las nuevas ideas minándose con ello la misma autoridad del Imperio. Será a través de destacados miembros de la misma Iglesia que las nuevas ideas se esparzan entre los mexicanos al término del siglo xVIII. Los mexicanos, a través de estas ideas, iban tomando conciencia de su libertad y de la realidad que formaba su circunstancia. Tanto en España como en sus colonias va poniéndose en duda la autoridad de las supuestas verdades reveladas. El jesuita mexicano Andrés de Guevara, se lanzará en 1784 contra la escolástica y su método, llamándolo "bárbaro, inculto y horrendo su lenguaje; inútiles y vanas sus cuestiones; tiránico e insoportable su dominio". No niega, como buen cristiano, las verdades de la fe, pero encuentra que las mismas no están reñidas con las verdades de la razón. Se trata de dos mundos que se complementan, que en ninguna forma se oponen. Por la fe el hombre salva el alma, por la razón y su ciencia el mismo hombre salva las circunstancias en que se encuentra. Benito Díaz de Gamarra, considerado, con toda razón, como el "precursor ideológico de nuestra independencia" demuestra la conciliación de las dos formas de alcanzar la verdad según sirvan al hombre para salvar su alma o su mundo. Llama a esta filosofía eclecticismo. Sólo a través de la fe y por la voluntad de Dios puede el hombre salvar su alma; pero es del hombre como razón, experimentando y deduciendo que va haciendo del mundo el instrumento de su progreso y felicidad. De esta filosofía habla Gamarra cuando dice: "Felices los filósofos eclécticos, que imitando a las abejas, buscan de flor en flor el suave néctar de la ciencia." Verdadero filósofo, agregaba, es aquel que se consagra a buscar la verdad sin confesar secta alguna, "ni la peripatética, ni la platónica, ni la lebnisiana ni la newtoniana". La fe y confianza en Dios no estaban reñidos con la fe y confianza que el hombre había de tener en sí mismo, por lo que se refiere a hacer su propia felicidad en la tierra. Confianza en lo que él era como hombre, en sus capacidades, y confianza también en el mundo sobre el cual tendría que actuar. El mundo, las circunstancias, empiezan a presentarse al mexicano bajo una nueva idea, la idea de patria, a partir de la cual se constituiría la idea de nación. Ya no más la abstracción colonial, el saberse súbdito de un lejano imperio, sino el saberse un hombre concreto en una circunstancia igualmente concreta, sobre la cual tendría que actuar; la que tendría que potenciar para potenciarse a sí mismo: México. México como

la patria.

La afirmación de sí mismo como hombre, y de su circunstancia como patria, la tendrá que hacer el mexicano no solamente frente al dominio español, sino también frente a otro dominio que ya se anunciaba pretendiendo llenar el "vacío de poder" que dejaría España en América. Es en relación con esta afirmación de sí mismos que los mexicanos intervienen calurosamente en la polémica que han desatado hombres de ciencia europeos, entre ellos el francés Buffon y el prusiano De Pauw. Estos científicos, apoyándose en la nueva filosofía, han puesto en duda la madurez del hombre americano y de la naturaleza en que éste se encuentra. Afirman por el contrario la inmadurez, la inferioridad de la naturaleza americana, frente a la del viejo mundo, en especial la región dominada y colonizada por los iberos. El hombre de estas regiones era, igualmente, racial y culturalmente inferior e inmaduro, como la naturaleza que formaba su circunstancia. De esta inmadurez natural y humana sólo el hombre que había dado origen a la filosofía del progreso, el europeo, podría salvarlos. Todos los hombres, había dicho Descartes, son iguales por la razón, pero, había agregado, distintos por las circunstancias que les habían tocado en suerte. Estas circunstancias eran ahora las que señalaban la inferioridad del hombre de América y dentro de las mismas se encontraba el cuerpo en que había quedado inserta la razón. Se anticipaba así una nueva forma de dominio, dominio supuestamente justificado por la misma ciencia que se había presentado como liberadora. Todos los hombres son libres, pero no todos los hombres son capaces de realizar esta libertad.

Frente a tales afirmaciones, apoyadas en la nueva filosofía y provenientes de hombres de cultura, de naciones que eran el modelo a realizar por los mexicanos, surgirá la afirmación mexicana que declarará maduras y ricas en posibilidades la flora, fauna y la naturaleza entera de esta América, incluyendo al hombre nacido en ella, así como afirmarán la riqueza de expresiones culturales que este hombre ha originado a través de su historia. Una pléyade de hombres de ciencia mexicanos, entre los que se destacan Francisco Javier Clavijero, Rafael Landívar y otros, al igual que otros muchos en Hispanoamérica, se volverán sobre su propia realidad, la natural y cultural, destacando las excelencias de las mismas. Mostrando tanto la riqueza que esta naturaleza contiene como la capacidad del mexicano para hacerla suya. A las afirmaciones denigratorias de Buffon y De Pauw contestarán los mexicanos con los métodos y las racionalizaciones propias de la ciencia, afirmando sus derechos en un mundo que hablaba de la igualdad de todos los hombres. De esta forma se enfrentaban a la nueva dependencia que ya se anunciaba. A las afirmaciones de los mexicanos se une un gran hombre de ciencia alemán, Alejandro de Humboldt. La ciencia europea da con Humboldt el espaldazo a los hombres de ciencia americanos, afirmando con ellos la pujanza y la riqueza de esta América, así como la capacidad del americano para hacerla dar frutos y labrar su propia felicidad. La misma que construía Europa, día a día, bajo el ideal de progreso. "Los efectos de este movimiento científico - dice Samuel Ramos refiriéndose a los mexicanos que dieron las bases de la mexicanidad— no consistieron simplemente en renovar y enriquecer el acervo de los conocimientos, sino algo mucho más importante aún, en dar a los mexicanos conciencia de sí mismos. La historia y la filosofía, la biología, las ciencias físicas iban revelando los rasgos peculiares de México. El país estaba

maduro para su independencia política."

Voltaire, Rousseau y Montesquieu ofrecen a su vez a los mexicanos nuevas armas ideológicas para exigir a la Metrópoli derechos que les eran negados. Derechos que las revoluciones en Estados Unidos y Francia estaban haciendo realidad. Todos los hombres eran libres, y en esta libertad todos los hombres eran iguales. Los mexicanos, al iniciarse el siglo xix, enarbolaron tales ideas. Proclamas, folletos clandestinos, reclamos directos como los que se hacían en El pensador mexicano, así como en la obra toda de un Francisco de Lizardi, van creando la atmósfera que precede a la lucha por liberar a la patria. Los mexicanos hablan ya de patria, tienen una patria, algo concreto, local, con independencia de la supuesta patria grande que se suponía era España. No pretenden romper con la Metrópoli, sino sólo formar una comunidad en la que los americanos no sean ya considerados como inferiores, subordinados. Una comunidad de pares entre pares. Miguel Ramos Arizpe, representante mexicano ante las Cortes de Cádiz, en 1811, habla de la igualdad de las colonias con la Metrópoli: "... la voluntad de mis comitentes -dice- y creo que la de todos mis dignos compañeros, reconoce por objeto primario, el reunir las opiniones de los habitantes de la monarquía y formar un todo moral, capaz de conservar su integridad y la más íntima y cordial unión entre todos sus individuos". Unidad no dependiente ya de una voluntad trascendente y superior, sino de la voluntad de todos y cada uno de sus miembros.

La incomprensión metropolitana, sin embargo, habría de originar el brote emancipador de la patria mexicana frente a un imperio que se negaba a ser patria. La filosofía ecléctica de un Benito Díaz de Gamarra, las investigaciones que sobre la naturaleza y cultura mexicanas había realizado una pléyade de científicos jesuitas, las proclamas y reclamos respecto a la libertad y la igualdad de los mexicanos, habían fructificado en la mente y acciones del primer gran grupo de libertadores de lo que debería llegar a ser la futura nación. De la liberación de la patria

dependería ahora la posibilidad de la nación, Hidalgo, Allende y Aldama iniciarán el primer acto de esta posibilidad.

2

Rotas las cadenas que ligaban a los mexicanos a la metrópoli española, se planteará, de inmediato, el problema de la necesidad de un nuevo acto libertario. Esto es, de la emancipación mental de los mexicanos respecto a la misma cultura colonial. Se verá en la cultura colonial una expresión de la dominación española en América. Liberada la patria de las cadenas políticas impuestas por el imperio español, se hizo inmediatamente expresa la necesidad de romper con la cultura encargada de mantener, dentro de la mente de cada uno de los mexicanos, el orden que convenía a esa dominación. Se trataba de hábitos y costumbres impuestos por el dominio español a lo largo de tres siglos. Eran estos hábitos y costumbres, formas de concebir la vida, los que ahora impedían hacer de la patria mexicana la nación que, como otras naciones en el mundo, participase en la marcha por la que ya caminaban los pueblos que habían dado origen a tales naciones. La patria liberada se debatía ahora en guerras intestinas que parecían no tener fin. El vacío de poder dejado por el dominio hispano era ahora objeto de disputa por grupos de intereses para los cuales la patria era vista sólo como un instrumento.

Nada podía hacer una patria desgarrada por transformarse en nación. El criollismo se sentía llamado a tomar el lugar dejado por España empeñándose en mantener un orden semejante al colonial. Frente al criollismo estaban los mestizos, sin lugar prominente dentro del orden creado por la colonia. Estos por lo tanto aspiraban a un cambio total de la sociedad y el orden heredados. Se aspiraba a un nuevo orden que permitiese a México situarse a la altura de las naciones que conducían los destinos del mundo moderno. Los Estados Unidos, Inglaterra y Francia

eran los modelos a seguir por México y el resto de los países latinoamericanos. Estos países se sentían rezagados en una carrera en la que se iban imponiendo los más aptos. El criollismo dará origen al partido conservador, frente a los mestizos que originarán el partido liberal.

Los conservadores, sin embargo, tenían en su favor los hábitos, costumbres e intereses que la colonia había impuesto a los mexicanos en su largo dominio. Estos hábitos, costumbres e intereses seguían funcionando, aunque el país no se encontrase ya bajo el predominio de la Metrópoli. Romper con estas formas culturales de justificación de no menos viejos intereses ahora reclamados por quienes se consideraban sus herederos, será la preocupación de los liberales mexicanos. A la cultura de dominación heredada de España había que oponer una nueva cultura de dominación. Rotas las cadenas políticas, había

que romper las cadenas mentales. ¿Cómo?

Se pensó, ingenuamente, romper con el pasado cultural mediante la adopción de las instituciones en que se basaba el orden de las naciones modernas en Europa y América. Se pensó que un nuevo orden institucional daría origen a un tipo de nación semejante al de las naciones de donde era originario ese orden. Los liberales, urgidos por la pronta organización de la patria liberada, promulgaron la Constitución de 1824, la cual fue rechazada y combatida por los grupos empeñados en mantener el viejo orden colonial ahora bajo su control. Empezó así una larga guerra fratricida que lejos de transformar a México en una nación moderna, lo debilitó hasta convertirlo en fácil presa de una de las naciones modelo, los Estados Unidos. Con diversos pretextos, esta nación hará la guerra a México, anexándose, en 1847, una gran porción de la tierra que era parte de la patria mexicana. El modelo no tuvo escrúpulos en expanderse sobre un pueblo que no mostraba capacidad alguna para hacer por sí mismo lo que la poderosa nación estaba haciendo y había hecho para acrecentar su poderío.

¿Qué había sucedido? Los mexicanos no habían sido derrotados, ciertamente, por hombres y armas mejores, se

habían derrotado a sí mismos. La cultura que se había formado no les había capacitado para enfrentarse a una nación que con otra concepción del mundo y de la vida se sentía impulsada a expanderse sobre sus vecinos. La derrota era la expresión de la honda división en que se encontraban los mexicanos, de la permanencia de cadenas mentales que impedían actitudes que les hubiesen evitado la derrota. ¿Qué hacer frente a la derrota? El periódico liberal, El Siglo XIX, escribía en 1848, comentando la derrota, que era menester realizar entre los mexicanos un conjunto de cambios que los igualasen ante sus vencedores. evitándoles nuevas derrotas. La desigualdad frente a sus vencedores tenía su origen en la educación y las instituciones políticas que el mexicano había heredado de la Colonia. El remedio sería reeducar al mexicano y cambiar las instituciones políticas por él heredadas. "¿Cuál es el secreto de la asombrosa prosperidad y poderío de la república vecina?", se pregunta. "El espíritu de asociación", se contesta. Este pueblo marcha unido para el logro de metas que considera comunes. "Ahí —dice— no hay riquezas muertas, no hay capitales ociosos ni puede decirse que hay capital pequeño o insignificante, porque el concurso de varios capitales los hace a todos verdaderamente productivos."

¿En dónde se encontraba la raíz del problema? En el mismo año de 1848, y firmado por "varios mexicanos", se publica un folleto titulado: Consideraciones sobre la situación política y social de la República Mexicana en el año de 1847. "Los hombres ligeros —dice el folleto—los que para juzgar los hechos... incurren ordinariamente en graves errores. No es extraño por esto el que, en algunos periódicos extranjeros, se califique al pueblo mexicano como un pueblo sin valor y una raza sin fortaleza que no ha sabido ni gobernarse ni defenderse. Pero no se puede considerar a la República Mexicana en la situación triste en que hoy se encuentra, como un pueblo que sufre males originados en la falta de valor y debilidad de su raza, sino como un pueblo víctima de su viciosa educación y peor organización." Una vez más surgía la

acusación denigratoria que un Buffon y De Pauw hicieran a esta América en el siglo XVIII. Pero una vez más, también, la respuesta mostrando lo que se consideraba la verdadera raíz de la debilidad mexicana, la larga situación de defenderse. Una nueva revolución se hacía necesaria y urgente, la revolución mental, educativa o cultural. Justo Sierra, años más tarde, hablará de dos revoluciones, "la de Independencia y la Reforma". "En el fondo de la historia ambas revoluciones —agrega— no son sino dos manifestaciones de un mismo trabajo: emanciparse de régimen colonial; dos etapas de una misma obra de creación en una persona nacional dueña de sí misma." Emancipar mentalmente a los mexicanos del pasado iba a ser la tarea de la revolución llamada de Reforma.

Para hacer de la patria liberada una nación, habría que tener clara conciencia de lo que esta nación significaba. Una conciencia ajena a los mexicanos que habían sido l educados dentro de la Colonia. El pensador liberal José María Luis Mora, había venido luchando para hacer consciente esta situación. La idea de nación, decía, es extraña a los mexicanos para los cuales sólo importan los "inte-- reses de cuerpo". El clero y la milicia eran las máximas expresiones de estos intereses. El liberalismo, decía Mora, no se opone a la existencia del clero y la milicia, siempre y cuando éstos cumplan con la función que les corresponde dentro de la sociedad y la nación. El clero y la milicia deberían estar al servicio de la nación, y no la nación al servicio de los intereses de éstos. Los intereses de cuerpo, originados en la Colonia, impedían que el mexicano considerase los intereses de la nación como expresión de sus propios intereses. El "título de mexicano", decía, era bien poco para hombres que se sentían solos en el mundo si no contaban con otro título que éste. "Para un hombre tal, el título de oidor, de canónigo y hasta de cofrade habría · sido más apreciable." Señor portero era un título más importante que el de mexicano. Para éste no había más intel teses que los del cuerpo al cual pertenecía, "y habría sacrificado por sostenerlos al resto de la sociedad, aún más numerosos e importantes". Igualmente ajenas al mexicano eran ideas como las de libertad, que la entendía como arbitrariedad en función con sus intereses, nunca como responsabilidad. Igualmente extrañas eran formas de trabajo como aquellas que hacían posible la industrialización de la que dependía el progreso. ¿Cómo cambiar todo esto? Mediante una reforma, dirá Mora, que fuese "gradual y caracterizada por revoluciones mentales que se extiendan por la sociedad y modifiquen no sólo las opiniones de determinadas personas, sino las de toda la masa del pueblo". Tal es lo que intentará la Reforma.

3

Después de una larga lucha fratricida, y enfrentando a la intervención extranjera de las tropas de Napoleón III, las fuerzas liberales encabezadas por Benito Juárez triunfaban en 1867. Había sonado la hora del nuevo orden que sustituyese al orden colonial. Cambiar las instituciones y reeducar a los mexicanos era el programa a realizar. Había que educar a los mexicanos para el goce de la libertad que habían alcanzado en su larga lucha. Gabino Barreda fue el encargado de reeducar al mexicano, de emanciparlo mental y culturalmente. El instrumento filosófico lo iba a ser el positivismo. Esta filosofía haría posible el nuevo orden, que pusiese fin a la anarquía y sustituyese al de la Colonia. Libertad ya no era anarquía. Ahora se hablaba de libertad del orden, o de orden para la libertad. "Representase comunmente la libertad como facultad de hacer o querer cualquier cosa sin sujeción a la ley o fuerza alguna que la dirija; si semejante libertad pudiera haber —dice Barreda— ella sería tan inmoral como absurda, porque haría imposible toda disciplina y por consiguiente todo orden."

"Lejos de ser incompatible la libertad con el orden—agrega Barreda— la libertad consiste, en todos los fenómenos, tanto orgánicos como inorgánicos, en someterse con toda plenitud a las leyes que lo determinan." Termi-

nada la etapa teológica que representó el coloniaje, así como la metafísica de la lucha liberal contra el pasado, advendría la etapa positiva, la del orden apoyado en las

leyes propias de la ciencia.

La ciencia enseñaba que había que experimentar y demostrar para no partir de puras abstracciones. El liberalismo había sido una gran, aunque necesaria, abstracción para combatir la situación de dependencia en que se encontraba el mexicano haciendo posible el orden que sustituyese al colonial. La Constitución de 1857 era la expresión de esta abstracción, una utopía, ajena a hombres que no tenían clara conciencia de lo que significaba la libertad y la responsabilidad que la misma implicaba. "Nuestra ley fundamental —escribe Justo Sierra en 1878 hecha por hombres de raza latina, que creen que una cosa es cierta y realizable desde el punto de vista de que es lógica... que confunden el cielo con la tierra, nos hicieron un código de alianza elevado y noble, pero en el que todo tiende... a la autonomía individual... al grado que parece cesar la acción de los deberes sociales y todo se convierte en derechos individuales." ¿No era esto mismo lo que sostenían los intereses de cuerpo sobreponiéndolos a los de la nación? De aquí la necesidad de reeducar a los mexicanos para el buen uso de la libertad; una idea nacida del orden que había de hacerla posible. Se pretendía crear una nueva mentalidad, aquella que hiciese de los mexicanos los yanquis del sur, y de México una nación a la altura de su gran vecino.

La filosofía positivista como instrumento para la educación del mexicano haría posible una mente ordenada, dentro de la cual se expresaría la idea de libertad. Los mexicanos, en lo privado, podrían ser católicos o jacobinos, lo importante es que en lo público fuesen buenos ciudadanos, sometiendo sus intereses a los de la nación. La nación debería crecer, fortalecerse; pero no como una abstracción, sino como una realidad concreta. La libertad, sí, pero como instrumento para hacer posible el progreso, de la nación. Los mexicanos deberían ser los que hiciesen la grandeza y prosperidad nacionales a partir de su pro-

pia grandeza y prosperidad. El mexicano debería trabajar creando riqueza. La riqueza de la nación dependería de la capacidad para el enriquecimiento de todos y cada uno de los mexicanos. No más luchas por abstracciones, sino la lucha por la riqueza y prosperidad nacionales. En esta lucha serían los más aptos los que alcanzasen los mejores frutos, que serían también los frutos de los que dependería la grandeza y prosperidad de la nación. La libertad política, se piensa, ha sido la fuente de la anarquía sufrida por el país, por ello, la misma debe ser sustituida por la libertad de enriquecimiento. El arado en las manos, la locomotora en los caminos, el dinero en todas partes habían expresado el progreso de las grandes naciones modernas, México debería de ser una de ellas. "La libertad de ideas -dice Sierra- ya llegará. Preferimos el progreso moral y lento." El orden para el progreso, ya que dentro de él surgirían los hombres que lo hiciesen posible. "Y el hombre necesario en las democracias más que en las aristocracias —dice Sierra— vendría luego; la función crearía el órgano."

Lo urgente era crear el orden del cual dependiese la posibilidad del progreso material, de donde habría de derivarse auténtica libertad. "¡Menos derechos y menos libertades, a cambio de mayor orden y paz!" "¡No más utopías, quiero orden y paz, aun cuando sea a costa de todos los derechos que tan caro me cuestan!" Tal exclamaba Francisco G. Cosmes, miembro de la generación que ya había sido educada dentro del positivismo. En 1878, el mismo Cosmes escribía: "ya hemos realizado infinidad de derechos que no producen más que miseria y malestar a la sociedad. Ahora vamos a ensayar un poco de tirania honrada a ver qué efectos produce". Este fue el largo ensavo de treinta años de la honrada tiranía de Porfirio Díaz. La cultura liberal se transformó en una cultura de dominación, justificando el predominio de una seudoburguesía al servicio del neoimperialismo originado por las naciones que habían servido de modelo a los mexicanos.

La función crearía el órgano, había dicho Justo Sierra poco antes de iniciarse la dictadura porfirista. Al comenzar el siglo xx, el propio Justo Sierra en su Evolución política del pueblo mexicano, decía, hablando de Díaz y lo que éste representaba para la nación mexicana: "La nación ha compuesto el poder de este hombre con una serie de delegaciones, de abdicaciones, si se quiere, extra legales, pues pertenecen al orden social, sin que él lo solicitase; pero sin que tampoco esquivase esta formidable responsabilidad ni un momento; y ¿eso es peligroso? Terriblemente peligroso para el porvenir, porque, imprime hábitos contrarios al gobierno de sí mismos, sin los cuales puede haber grandes hombres, pero no grandes pueblos. Pero México tiene confianza en ese porvenir, como en su estrella el presidente; y cree que, realizada sin temor posible de que se altere y desvanezca la condición suprema de la paz, todo vendrá luego a su hora. ¡Que no se equivoque!" Lo cierto es que este orden en poco o nada se había diferenciado del orden colonial. Sólo había cambiado el grupo que establecía la dependencia, así como la metrópoli de la misma. Una seudoburguesía había tomado el lugar del peninsular español, ahora como testaferro y amanuense de la burguesía occidental. Un supuesto nuevo orden con el mismo tipo de explotación. Y el progreso, sólo una pobre prolongación del progreso de las grandes naciones.

El intento por crear en los mexicanos los hábitos que harían posible la nacionalidad, había fracasado. El autocontrol, base de la existencia de una sociedad, había sido imposibilitado. En una sociedad que adoptaba como la doctrina la idea de la selección de las especies de Darwin, de acuerdo con la cual los más fuertes triunfaban sobre los más débiles, y en la que la pobreza era vista como signo de esta debilidad, la idea de nación quedaba, una vez más, fuera del alcance de los mexicanos. Se trataba, pura y simplemente, de una nueva forma de justificación de los intereses de viejos y nuevos cuerpos. El positivismo

y la cultura de él derivada se había transformado de filosofía de liberación en una nueva filosofía y cultura de dominación.

Justo Sierra vuelve a replantear, en los inicios del siglo xx, el problema cultural del mexicano, el problema de su educación. Lo urgente era imprimir hábitos favorables al autogobierno. No más el dominio externo, ni la tiranía por honrada que fuese, para garantizar el orden. Este debería descansar en la libre voluntad de los mexicanos. Éstos libremente deberían crear los controles que todo orden social necesita. Controles que fuesen expresión de una libertad que no tenía por que ser marginada. "La libertad -dice Sierra- produce por sí sola sus resultados, no hay porque temerles nunca." La libertad, decía también, es la fecunda madre de todo progreso humano. No más orden para la libertad, sino la libertad como fundamento del orden que la garantice, tal debería ser el orden de la anhelada nación. Máxima expresión de esta libertad, de la cultura como liberación, lo sería la Universidad creada por Justo Sierra en 1910. La Universidad como donadora de sentido de la nación. La Universidad como expresión de la cultura que se alimenta a sí misma, y a partir de su realidad asimila las expresiones de la cultura universal. La Universidad como expresión de la armonía que debería reinar entre todos los mexicanos que marchan hacia el logro de una meta común. "Sólo de esta manera --dice Sierra-- se puede realizar, no la armonía, sino la obra de la educación nacional, que es lo que tiene la Universidad que realizar." "Me imagino —dice Sierra— un grupo de estudiantes de todas las edades sumadas en una sola, la edad de la plena aptitud intelectual, formando una personalidad real a fuerza de solidaridad y de conciencia de su misión, y que, recurriendo a toda fuente de cultura, brote de donde brotare, con tal que la linfa sea pura y diáfana, se propusiera adquirir los medios de nacionalizar la ciencia, de mexicanizar el saber."

Ahora se tenía ya bien clara la idea de nación. Una nueva generación surge con nuestro siglo xx, sosteniendo

una nueva filosofía, la encaminada a fundamentar el sentido de la anhelada nacionalidad. Contra el egoísmo positivista se enarbolará la idea de la caridad, y frente al orden anquilosado, la libertad. Se pide a los mexicanos se vuelvan sobre sí mismos, a lo que son y a la realidad en que se han formado. Una realidad que puede ser transformada en función con los más altos ideales de la cultura. Tal fue lo que propuso la generación de los Vasconcelos, Reyes, Caso y otros muchos. La expresión de este cambio lo será también la explosión social que conocemos con el nombre de Revolución Mexicana, que se inicia en 1910, y que marca el fin de una tiranía y el enfrentamiento frente a una cultura de dominación que había impedido la plena libertad de los mexicanos.

INDICE

Pref	acio	9
I.	De la historia de las ideas a la filosofía de la historia latinoamericana.	11
II.	La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación	32
111.	Colonización y descolonización de la cultura latinoamericana	48
IV.	Negritud e indigenismo	57
٧.	Caso y el "bovarismo" nacional	77
VI.	. La cultura nacional en el siglo XIX	100

Impreso y hecho en México Printed and made in Mexico
En los talleres de
BOLEA DE MÉXICO, S. A.,
Calle 3, Nº 9-A, Naucalpan de Juárez,
Estado de México.
Edición de 5 000 ejemplares
y sobrantes para reposición.
4-XII-1974

EJEMPLAR: Nº 3913